Meine

Vertheidigungs-Rede

wider die Anklage der

Verleitung zum Caſſetten-Diebſtahl,

gehalten am 11. Auguſt 1848

vor dem

Königlichen Aſſiſſenhofe zu Cöln

und den

Geſchwornen.

Von

F. Lassalle.

Köln, 1848.
Verlag von Wilh. Greven.
(Herzogſtraße — 1.)

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Meine Herren!

Wenn ich nach so erschöpfenden Verhandlungen noch das Wort ergreife, so geschieht es, weil ich heute eine dreifache Pflicht zu erfüllen habe, eine Pflicht gegen mich, eine Pflicht gegen meine Sache, eine Pflicht gegen meine Freunde, welche mit wechselndem Glück vor mir auf dieser Bank gestanden haben.

Zuerst meine Herren sind Sie, obwohl die Jury im Februar 48 den Dr. Mendelssohn verurtheilte, die Cassette gestohlen zu haben, vollkommen frei in ihrem Gewissen jenen Geschwornen beizutreten, welche im Jahre 46 Oppenheim freisprachen, weil sie in jener That, an der ich betheiligt sein soll, keinen Diebstahl finden konnten, denn es hilft nichts zu sagen, wie das Oeff. Minist. in der Mendelsohnschen Procedur gethan hat: „Wir wissen nicht, weshalb die Geschwornen O. freisprachen, die Geschwornen geben keine Gründe an. Die Geschwornen haben somit nur O. von der That und nicht die That selbst absolvirt." Ich sage, es hilft nichts, ja es ist schwerlich angebracht, sich hinter dieses Nichtwissen verstecken zu wollen. Es ist wahr, die Geschwornen geben keine Gründe an; aber wer wird zu leugnen wagen, daß sie nichts destoweniger ihre Gründe, ihre vernunftgemäßen Gründe in der Tiefe ihres Bewußtseins haben? Wer würde die unsittliche, die empörende Behauptung aufstellen wollen, daß dem nicht so sei, daß hier an der Stätte, wo das Recht herrschen und durch den Mund rheinischer Männer verkündet werden soll, der unbegründete Zufall, die Laune blind walte?! Nein, das Recht ist zugleich die Vernunft. Wo das Recht gesprochen hat, muß es durch die Vernunft zu begreifen sein. Wir müssen wissen können, weshalb die Geschwornen O. acquittirten, jenes freisprechende Urtheil

als ein der Vernunft Entflossenes, muß sich durch die Vernunft, durch das Wissen erfassen lassen. Wer das leugnet, wer da sagt „man kann nicht wissen," der reißt das Zutrauen zu der ersten und wichtigsten Institution des Landes ein, der will den Spruch rheinischer Geschwornen zu einem unbegreiflichen machen; und unbegreiflich, meine Herren, ist nur der Unsinn.

Weniger als irgend Jemand hätte die Staatsbehörde ein solches Urtheil aufstellen sollen.

Da nun O. der That, um die es sich handelte, vollkommen überführt war, da er sie selbst eingestand, da ferner von keiner Seite seine Unzurechnungsfähigkeit behauptet, eine desfallsige Frage nicht gestellt wurde, da von der Vertheidigung damals kein anderes Moment geltend gemacht wurde, als dieses, O. habe die That, aber in ihr keinen Diebstahl begangen, nach Allem diesem kann — zermartern Sie Ihre Vernunft, wie Sie wollen, Sie werden keine andere Bedeutung finden, — jenes Urtheil der Geschwornen als ein vernünftiges nur die Bedeutung haben, daß die That selbst kein Diebstahl sei. Endlich die Welt hat Akt genommen davon, daß O. gerade aus diesem Grunde freigesprochen wurde und wird sich dies Bewußtsein durch kein „Nicht wissen können" des Oeff. Min. fort escamotiren lassen.

Wenn die Geschwornen in der Mendelssohnschen Procedur anderer Ansicht waren, und ich will ganz davon schweigen, ob dieses zweite Verdict nicht die Verwunderung und das Mißfallen der Welt hervorgerufen hat, so hindert Sie das nicht mit Ihrer Ueberzeugung jener ersten Jury beizutreten, in jener That keinen Diebstahl, in einer Betheiligung von mir an derselben, wenn eine vorhanden wäre, keine Betheiligung an einem Diebstahl zu finden.

Jene beiden Verdicte der Geschwornen bilden zunächst einen schroffen und schmerzlichen Gegensatz. Denn nichts ist drückender für den sittlichen Menschen, der an den Institutionen seines Landes hängt, als die Gerechtigkeit mit sich selbst in Widerspruch treten und das Vertrauen zu der Wahrheit und Göttlichkeit derselben, zu der Wahrheit Ihres Spruches untergraben zu sehen. Die Wahrheit aber kann doch nur Eine sein.

Nichts destoweniger gibt es einen Weg, jene scheinbar sich widersprechenden Verdicte mit einander in Einklang zu bringen und dar-

zuthun, daß sie einem und demselben leitenden Gedanken entflossen sind.

So lange ein solcher Ausweg, eine solche Versöhnung jener beiden Verdicte nur möglich bleibt, ist es Pflicht sie zu ergreifen, um den Schein der Willkühr, des Zufalls und Widerspruchs aus dem Urtheile von Geschwornen zu verbannen, um das sittliche Zutrauen zu der unveränderlich sich gleich bleibenden ewigen Wahrheit des Rechtes zu retten.

Dieser eine und derselbe leitende wahre Gedanke, dem das freisprechende Urtheil der Geschworenen aus dem Jahre 46 und das verdammende aus dem Jahre 48 entflossen sein können, ist folgender: Die That an und für sich, die äußere Form ist Nichts; nur durch die sie beseelende Absicht des Thäters erhält sie ihren Charakter. Und da zwei Menschen gemeinschaftlich eine und dieselbe That einer Entwendung vollbringen können, der Eine von einer großmüthigen und uneigennützigen, der Andre von einer gewinnsüchtigen, betrügerischen und spitzbübischen Absicht dazu angetrieben, so ist die That ein Diebstahl, so weit sie den Einen betrifft; sie ist es nicht in Bezug auf den Andern.

In der Procedur gegen O. wurde von dem Oeff. Ministerium mit keinem Worte in Abrede gestellt, daß seine Handlung lediglich einer uneigennützigen Entrüstung über das schwere der Gräfin v. H. widerfahrene Unrecht entflossen sei, daß seine Absicht durchaus nicht auf die in der Cassette befindlichen Geld- und Werthsachen gerichtet, daß sie nur die gewesen sei, den Ruin der jüngern Kinder der Gräfin, welcher durch eine gewissenlose Verschwendung bevorstand, zu verhüten. Mit keinem Worte hat das Oeff. Ministerium behauptet, daß O. durch Bezahlung oder Gewinnsucht jene That begangen. Seine Handlung selbst wurde verfolgt, seine Motive, seine Absicht ihm nicht verkümmert; die Sache war daher klar, Niemand kann ein Spitzbube sein, ohne spitzbübische Absicht. Und so sprachen denn die Geschworenen feierlich aus, daß O. keinen Diebstahl begangen habe.

Andre Geister, m. H., wurden in der Prozedur gegen Mend. zu Hülfe gerufen. Was die Verläumdung nur Schmachvolles hervorbringen kann, wurde angewendet. Die Zeugen Paul Kurz und Hoppe behaupteten, M. sei selbst mittellos, in meinem Solde gestanden, sei von mir bezahlt worden und in demselben dienenden Verhältniß ge-

wesen, wie Paul Kurz. Das Oeff. Minist., der Ober-Proc. Zweiffel stellte sogar die Behauptung auf, „daß Mend. die 3000 Frcs. in der Cassette würde behalten haben" und er bewies dies merkwürdiger Weise dadurch, daß Mend. laut seiner Wirthshaus-Rechnungen Champagner getrunken habe!

Und was that dem gegenüber die Vertheidigung? Die Vertheidigung war sprachlos. Das hatte man nicht erwartet. Auf Alles, nur darauf nicht, war man vorbereitet gewesen. Man hatte eine Wiederholung der loyalen Procedur, die gegen O. Statt gehabt, erwartet. Man hatte geglaubt, das Oeff. Min. würde die That verfolgen, nicht sie verleumden.

Man hatte erwartet, das Oeff. Min. würde die That als ein Verbrechen behaupten, aber diesem angeblichen Verbrechen wenigstens nicht seine Würde rauben, denn selbst noch das Verbrechen, m. H., kann seine frei menschliche innere Würde haben. Dann hätte man mit dem Oeff. Min. über den Begriff des Diebstahls gerechtet und der Erfolg wäre wohl unzweifelhaft gewesen.

Statt dessen wurde das Licht eines bezahlten Söldlings über Mend. ausgegossen.

Es ist Ihnen heute eine Urkunde produzirt worden, welche darthut, daß Mend., weit entfernt mittellos gewesen zu sein oder in einem Solde gestanden zu haben, über bedeutende Geldmittel disponirte. Jenes Dokument allein hätte, wäre es damals zur Hand gewesen, sicherlich hingereicht, Mendelssohn zu retten. Hundertfache andere Beweise hätten erbracht werden können. Aber wie gesagt, die Vertheidigung hatte dies nicht im Entferntesten erwartet, erwarten können, kein Beweis war bei der Hand. So mußte die Vertheidigung sich darauf beschränken, zu protestiren, ohne beweisen zu können. Diesem Proteste gegenüber griff jene Insinuation, Mend. hätte die 3000 Fr. möglicherweise behalten können, Platz; oder die Jury sagte sich, es sei gleichgültig, ob Mend. das Geld in der Cassette suche, ob er es anderweitig für die That bekomme; seine Absicht sei in beiden Fällen eine gewinnsüchtige gewesen und so erklärte sie denn M's. Betheiligung an der That für einen Diebstahl!

So ist zwar Mend. noch immer ein unseliges Unrecht geschehen, aber das Prinzip der Gerechtigkeit ist gerettet. Das Urtheil der Jury ist dann eben durch falsche Zeugenaussagen hervorgerufen worden.

Das ist und wird immer möglich bleiben, das beleidigt die Idee der Gerechtigkeit nicht, denn alle Richter sind Menschen und alle menschliche Einsicht kann und muß durch falsche Zeugen-Depositionen irregeleitet werden. Diesen Fall sieht das Gesetz sogar selbst voraus und giebt durch die Revision des Prozesses ein Heilmittel an die Hand, wie es denn hoffentlich nicht zweifelhaft ist, daß sich das Oeff. Min. nach den Aufschlüssen über die Beschaffenheit der Depositionen von Kurz und Hoppe, welche in der heutigen Sitzung zur öffentlichen Kenntniß gebracht worden sind, nunmehr endlich doch wird herbei lassen müssen, eine ernste Action gegen diese Zeugen zu beginnen und somit die Revision des Mend.-Prozesses hervorzurufen.

Ist somit das Gerechtigkeits-Princip, aus welchem die That O's. freigesprochen, M's Betheiligung daran aber verdammt wurde, ein und dasselbe, stehen diese beiden Verdicte statt einen schreienden, das Recht compromittirenden Gegensatz zu bilden in einem harmonischen Einklang durch den in Beiden wirkenden Grundgedanken: die That, die äußere Form erhält ihren Charakter erst durch die sie beseelende Absicht, dann würden Sie meine Herren, die Sie über die Schuld bei der That zu urtheilen haben, selbst wenn eine Betheiligung von mir, eine Complicität an jener Handlung vorläge, vor Allem untersuchen müssen, von welcher Absicht meine Betheiligung an jener Handlung erfüllt war; ob meine Absicht, wie von O. damals ohne Widerspruch zugegeben wurde, eine uneigennützige, ob sie, wie es von Mendelsf. den ungerechten und schon heute zur Genüge widerlegten Anschein hatte, eine gewinnsüchtige war.

Von mir nun behauptet selbst der Kronzeuge Hoppe nicht, daß ich das Geld der Meyendorf oder ihre Effekten erlangen gewollt; er sagt ausdrücklich (Aud. Prot. v. 10. Febr.) daß ich nur den Auftrag gab, sich den Vertrag zu verschaffen oder wie er seine Aussage später abgeändert, die Cassette, worin sie ihre Papiere hat. Von mir behauptet selbst Hoppe, selbst Kurz nicht, daß ich Geld von irgend einer Seite erhalten hätte, von mir werden Ihnen im Gegentheil die in der heutigen Sitzung constatirten Aufschlüsse mehr als hinreichend dargethan haben, wie rein, wie ich mag sagen selbstlos die Absicht ist, die meine Handlungsweise in den Hatzf. Angelegenheiten seit je geleitet hat. Oder um es in drei Worte zusammenzufassen: Von O. machte die Jury die Annahme, daß, obwohl er eine Cassette mit Geld und

Werthsachen genommen, er nur den Akt erlangen gewollt. So wie die Jury diese Annahme machte, war O's. Freisprechung eine Nothwendigkeit. Denn zum Diebstahl gehört unbedingt die Absicht: rechtswidrig zu schaden. Rechtswidrig geschadet konnte der Meyendorf durch die Entziehung des Aktes nicht werden. Es war nicht möglich von jenem Akt einen andern Gebrauch zu machen, als ihn den Gerichten vorzulegen, um der zu Grunde liegenden Simulation halber seine Auflösung zu erwirken. Das war dann auch ein Schade für die M.; aber ein Schade von Rechtswegen, ein Schade durch den Mund des Richters verordnet.

Bei Mend., wie schon erwähnt, wurde von der Jury jene Annahme, daß er sich nur des Aktes bemächtigen gewollt, obwohl mit Unrecht nicht gemacht. — Von mir, m. H., steht es so zu sagen gar nicht in Ihrem Belieben, diese Annahme zu machen oder nicht zu machen. Von mir müssen Sie dieselbe machen. Von mir hat selbst das Oeffentliche Ministerium nichts Anderes behaupten können. Von mir hat selbst Hoppe nur gesagt, daß ich den Auftrag gegeben, sich den Akt zu verschaffen.

Diesen Rückblick auf die That O's. und M's. habe ich indessen nicht sowohl geliefert, weil ich im entferntesten glaubte, desselben zu meiner Vertheidigung irgend wie benöthigt zu sein, sondern vielmehr weil ich ihn meinem letzten Vorgänger schuldig zu sein glaubte.

Meine Freisprechung stände fest, selbst wenn O. verurtheilt, selbst wenn die That ein Verbrechen, und grade das Verbrechen wäre, was sie gewiß am wenigsten ist: ein Diebstahl.

Sei diese That auch was sie wolle — es steht fest, daß ich an ihr nicht im Entferntesten betheiligt bin. Vier und vierzig Belastungszeugen haben Sie gehört, und ein einziger Zeuge, Franz Hoppe ist es, welcher irgend einen Zusammenhang zwischen mir und jener Handlung M's. behauptet. Er sagt, wie wörtlich in dem Aud. Prot. vom 10. Feb. 1848 niedergeschrieben ist: „Als der Angeklagte am 20. Aug. 1846 von Lassalle den bestimmten Auftrag erhielt, der Baronin M. so weit es ginge nachzureisen und von ihr den verweigerten Vertrag sich auf jede Art zu verschaffen, erhielt er, wie ich gesehen, von Lassalle ebenfalls Geld zu dieser Reise, wie auch früher." Diese Aussage hat er heute dahin abgeändert, daß ich Mend. den Auftrag gegeben, der M. selbst bis in's Ausland nachzureisen und

sich der Cassette, worin sie ihre Papiere hat, auf jede Art zu bemächtigen, sie an sich zu bringen. Wäre aber diese Behauptung Hoppe's, auch eben so wahr, wie sie erlogen ist, dennoch würde mich nicht einmal eine moralische, geschweige denn eine strafrechtliche Verantwortlichkeit an der Handlung O's. und M's. treffen könnten. Ich muß selbst, m. H., zu einer juristischen Auseinandersetzung schreiten, mit welcher ich Sie und mich gern verschont hätte. Gerne hätte ich ein halbes Dutzend Vertheidigungsmittel über Bord geworfen. Aber das Oeff. Minist. hat mich provocirt, hat mich gezwungen darauf einzugehen. Das Oeff. Minist. hat von einer Schrift gesprochen, welche ich im Laufe dieser Untersuchung an die Oeffentlichkeit gerichtet und in welcher ich ausgeführt habe, daß diese Anklage, die Anklage einer moralischen Complicität, ein Tendenz-Prozeß ist. Das Oeff. Minist. hat dies dahin verkehrt, ich hätte behauptet, daß der Cassetten-Prozeß ein Tendenzprozeß sei, es hat Sie mit einem mitleidigen Lächeln gefragt, wer hätte bei der Anklage gegen O. daran gedacht zu behaupten, daß dies ein politischer Proceß, ein Tendenzproceß wäre. Das Oeff. Minist. hat mir somit eine enorme Absurdität imputirt, welche aufzustellen ich nie gedacht habe und es ist unangenehm, sich hier öffentlich, m. H., Absurditäten imputiren zu lassen, ohne sie zu beantworten. Gern oder ungern muß ich daher darauf eingehen.

Der Gesetzartikel, auf welchen hin ich angeklagt bin, lautet also: „Als Theilnehmer an einer That, die für ein Verbrechen oder Vergehen erklärt ist, werden diejenigen bestraft, welche durch Geschenke, „Versprechungen ꝛc. zu dieser That verleitet, oder zu der Ausführung derselben Anleitung ertheilt haben."

Complice, betheiligt an einer vollbrachten vom Gesetz als Verbrechen bezeichneten Handlung ist also nur der, welche zu dieser bestimmten vollbrachten Handlung verleitet hat.

Sich etwas auf „eine Weise" auf „jede Art" verschaffen zu sollen — das, m. H., sind reine leere Allgemeinheiten, aber durchaus nicht eine Verabredung zu einer bestimmten vom Gesetz als Verbrechen qualificirten That. Selbst wenn Hoppes Aussage wahr wäre, so ginge daraus nur hervor, daß ich den Akt — oder so unmöglich dies ist, denn wie soll ich im Voraus etwas von jener Cassette gewußt haben — daß ich die Cassette kurz den Zweck der Handlung wollte, nicht aber, daß ich diese Handlung wollte, um mich in seinen

Besitz zu setzen. Nicht das ist ja Mend's. Verbrechen, daß er sich den Akt verschaffen wollte! Dieser Zweck an sich ist unsträflich; er war sogar im vorliegenden Falle, da er ein nichtswürdiges Unrecht enthüllen wollte, gerecht und edel. Jedenfalls würde kein Strafgesetz Mend. haben zur Verantwortung ziehen können, wenn er diesen Zweck durch ein andres und erlaubtes Mittel erreicht hätte. Also nicht der Zweck ist Mend's. Verbrechen. Ein bloßer Zweck, eine bloße Tendenz kann überhaupt nie ein Verbrechen sein, das Mittel, das Mend. ergriff, um zu diesem Zwecke zu gelangen, daß er zu diesem Zwecke eine Cassette, Geld und Werthsachen enthaltend, der Meyendorf im Mainzer Hof gestohlen — das ist sein Verbrechen.

Jener angebliche Auftrag, den Hoppe mir imputirt, schließt also — und dieser Grund ist souverain — keine Complicität in sich, weil ich nicht O. u. M. Auftrag gab, die Cassette zu stehlen.

Das Oeff. Minist. sagt, in jenem Auftrage sich auf jede Weise den Akt zu verschaffen resp. die Cassette, habe implicite der Auftrag gelegen, ihn durch Diebstahl oder bewaffneten Ueberfall etwa an sich zu bringen. Aber Verbrechen, m. H., wollen explicite, ausdrücklich aufgetragen oder verübt sein. Auf „jede Weise" wird immer nur interpretirt werden dürfen, auf jede erlaubte Weise. Für die Interpretationen dritter Personen kann ich — man wird dies hoffentlich zugestehen, unmöglich verantwortlich sein. Es gab tausend andre und convenablere Weisen, sich den Vertrag zu verschaffen. O. und M. konnten ihn durch Kauf, gütliche Vorstellungen, durch List und Gott weiß was noch für Mittel an sich bringen. Selbst nachdem O. bereits diese That, die er begangen, vollbracht hatte, stand es lediglich bei ihm, derselben einen ganz andern Charakter zu geben, sie zu einer ganz andern zu machen. Wenn er, nachdem er die Cassette ergriffen und mit ihr in Mend's. Zimmer gesprungen war, sich daselbst verschloß, die Cassette öffnete, von dem Akt Einsicht und Abschrift nahm, oder ihn auch zurück behielt und sich dann zu der Frau v. M. zurückbegab mit den Worten: „Hier Madame ist ihre Cassette, hier Ihr Gold, hier Ihre sieben Sachen, ich bin der Assessor O., zu meiner That habe ich Gründe gehabt und werde sie zu verantworten wissen, wenn Sie es fordern —" dann war die That sicherlich eher Alles Andre, nur kein Diebstahl.

Es ist klar, daß selbst wenn der Zweck ihrer Handlung ihnen

von mir aufgegeben gewesen wäre, die bestimmte zu diesem Zweck von O. und M. vollbrachte Handlung durchaus ihre eigene selbstständige That, das Product ihres durch zufällige Umstände und Gelegenheit hervorgerufenen Willens und Entschließens war.

Das Oeff. Minist. sagt: es hätte in meinem Auftrage nur liegen können, sich des Aktes durch einen Diebstahl zu bemächtigen, oder ihn mit dem Dolch auf der Brust der M. abzupressen. Tausend andere, tausend erlaubte Handlungen waren möglich; aber angenommen, selbst — ich stehe für den Augenblick nicht auf dem Boden des Ehrgefühls, sondern auf dem der Jurisprudenz und des Menschen-Verstandes — selbst wenn jene Wahl nur möglich wäre, seit wann m. Hrn. giebt es unbestimmte Verbrechen. Jeder kann nur Mord oder Diebstahl oder Einbruch kurz nur ein bestimmtes Verbrechen begehen, nie ein Verbrechen überhaupt, „ein" Verbrechen im „Allgemeinen". Wie lächerlich, wie unsinnig wäre nicht ein Gesetzartikel welcher besagte: „wer ein Verbrechen im Allgemeinen begeht, soll mit der und der Strafe belegt werden". Und doch müßte es einen solchen Gesetzartikel geben, um eine Anklage gegen mich zu begründen. Denn die Verabredung zu einem bestimmten Verbrechen ist doch in dem angeblichen Auftrage, sich den Akt oder die Cassette auf jede Weise zu verschaffen, unmöglich enthalten. Der Anklage gegen mich liegt die seltsame, liegt die fürchterliche Logik zu Grunde, daß, weil ich den Auftrag gegeben haben soll, den Akt resp. die Cassette an sich zu bringen, ohne die Weise näher zu bestimmen oder gar ausdrücklich sich denselben auf jede Weise zu verschaffen, daß ich deßhalb auch Complice sein müßte an jedem bestimmten Verbrechen, durch welches O. oder M. ihren Zweck erreichen zu wollen für gut gefunden haben könnten. Wenn also O. oder M. in einem Anfall von Wahn und Verblendung den Mainzer Hof in Brand gesetzt hätten, um sich in der daraus entstehenden Verwirrung der Cassette zu bemächtigen, wenn sie räuberischen Ueberfall, Mord und Todtschlag dazu angewandt hätten, war ich der Betheiligung an einer Brandstiftung, an einem Morde anzuklagen? Und doch würde dies mit unerbittlicher Consequenz daraus folgen, wenn die heutige Anklage begründet wäre. Denn eben so sehr und eben so wenig wie in dem Auftrage, sich den Akt oder die Cassette bei jeder Gelegenheit, auf jede Weise zu verschaffen die Verabredung und Verleitung liegt, sich desselben durch einen qualificirten Diebstahl zu be-

bemächtigen, eben so wenig, aber auch eben so sehr liegt die Verabredung und Verleitung darin, ihn durch Brand, Mord und Gott weiß was an sich zu bringen. Die Forderung, daß ich verantwortlich sein soll für eine That, deren charakteristische und wesentliche Momente ich nicht gebilligt, nicht gekannt, widerstreitet allen Grundsätzen des Criminalrechts, des Menschenverstandes, der sittlichen Zurechnungsfähigkeit und Selbstbestimmung. Alle diese erfordern auf gleich peremtorische Weise, daß ich nur einstehen kann für eine That, die ich selbst verübt, oder in der Bestimmtheit ihrer wesentlichen und charakteristischen Momente Andere zu verüben verleitet habe.

Der mir von Hoppe angedichtete, von Geschenken unterstützte Auftrag, M. solle auf jede Weise sich den Akt oder die Cassette, worin sie ihre Papiere hat, verschaffen — d e r soll ein Verbrechen sein?!

Meine Herren, wie abenteuerlich, wie unerhört, wie, wäre die Sache nicht so verzweifelt ernst, fast komisch diese Anklage ist, wird sich aus folgender Betrachtung ergeben:

Wenn ich unmittelbar nach Mend's. Abreise von Aachen, zu dem Staatsprocurator daselbst gegangen wäre, mich selbst denuncirt und also gesprochen hätte: „Hr. Staatspr. Ich habe so eben unter Beifügung von Geschenken Mend. den Auftrag ertheilt der Meyendorf nachzureisen und sich auf jede Weise den vermutheten Vertrag ꝛc. oder die Cassette zu verschaffen. Habe ich damit ein Verbrechen begangen? Und wenn dies der Fall ist, welches Verbrechen habe ich damit begangen?"

Was hätte mir der Staatsprokurator antworten können? Nach der Logik des Anklage-Aktes hätte er mir antworten müssen: „Ein Verbrechen haben Sie begangen. W e l c h e s aber — das läßt sich noch nicht sagen? Warten Sie nun einmal ab. Was Mendelssohn gefallen wird, zu thun, d a s wird Ihr Verbrechen sein. Stiehlt er den Gegenstand, so sind Sie ein Dieb. Bemächtigt er sich desselben durch Raubanfall oder Brandstiftung, so sind Sie ein Räuber oder Brandstifter ꝛc."

Aber, m. H., mit der Ertheilung jenes Auftrages war ja meine Mitwirkung zu der Sache beendigt, der Charakter meines Verbrechens muß also vollständig in jenem Auftrage vorliegen.

Der Auftrag enthält meine ganze Handlung.

Was ist das in aller Welt für ein Verbrechen, welches an sich

selbst nicht Fleisch, nicht Fisch ist und erst 24 Stunden nach seiner Vollbringung, (24 Stunden nachdem ich den Auftrag ertheilt) in einer 20 Meilen entfernten Stadt, durch den Willen eines andern Menschen, durch Mend. seinen Charakter erhält?? Deßwegen m. H., habe ich in jener meiner Vertheidigungsschrift gesagt: selbst wenn jene Aussage Hoppes wahr wäre, so ginge daraus nur hervor, daß ich eine Gesinnung in Mend. erweckt, daß ich ihm aber durchaus nicht jene Handlung aufgetragen, welche diese Gesinnung Tags darauf aus sich herausgeboren, eine Handlung, welche zu jener Gesinnung, zu jenem Zwecke paßte, wie die Faust auf's Auge. Und deßwegen ist diese Anklage gegen mich — nicht jene gegen Oppenheim — die Anklage einer Gesinnungscomplicität, einer moralischen Mitschuld, ein Tendenzprozeß, weil ich selbst nach der Aussage der Belastungszeugen nur den Zweck Mend's. getheilt und die Gesinnung in ihm erreg thaben soll, ohne die bestimmte Handlung auch nur zu kennen, welche später dieser Gesinnung entsprungen ist. Und wie diese Anklage nach ihrer Grundlage eine Anklage der Gesinnungscomplicität ist, so ist sie auch vom Oeff. Ministerium in dieser Weise ausgeführt worden, worüber später. Wo Sie Ihren Blick auch hin wenden in dieser merkwürdigen Anklage — nirgends ein Thatbestand.

Wenn eine verbrecherische Handlung verübt worden ist und zu dieser Handlung verleitet worden sein soll, dann muß der Gegenstand an welchem das Verbrechen verübt worden, identisch sein mit dem Gegenstand, auf welchen die Verleitung gerichtet war. Wo dies nicht der Fall ist, wo der Gegenstand, welchen die Verleitung oder Anleitung bezeichnete, ein andrer ist als der Gegenstand, an welchem die Handlung vollbracht wurde, da ist zu einem andern Verbrechen verleitet und ein andres Verbrechen vollführt worden. Wenn ich Mend. verleitet hätte, der Frau von Meyendorf in Cöln die Börse zu stehlen, Mend. aber hätte statt dessen einem Banquier in Bonn eine solche gestohlen, könnte ich angeklagt werden, ihn zu diesem Diebstahl verleitet zu haben? Und doch ist hier die Differenz zwischen der aufgetragenen und der vollbrachten Handlung nur eine ganz formelle. Um wie entscheidender ist aber der Unterschied, wo der Gegenstand, welchen die Verleitung bezeichnete, ein anderer, und ein wesentlich anderer ist, als der Gegenstand an welchem die Handlung verübt wurde! Denn der Gegenstand qualificirt die Handlung, macht sie zu dem, was sie ist. Nun ist Mend.

verurtheilt, eine Caſſette enthaltend Geld, Schmuck- und Werthſachen geſtohlen zu haben; ich aber ſoll ihm nach Hoppe nur den Auftrag gegeben haben, den vermutheten Vertrag, oder die Caſſette, worin ſie ihre Papiere hat, an ſich zu bringen. Der Gegenſtand, den ich bezeichnet, iſt ſomit ein ganz anderer, als der Gegenſtand, welchen Mend. entwandt hat. Die Handlung, zu der ich verleitet haben ſoll, iſt unausgeführt geblieben, und eine andere Handlung wurde ausgeführt.

Dieſer Unterſchied iſt um ſo ſouveräner, als es ewig unentſchieden bleiben muß, ob Mend. verurtheilt wäre, wenn er bloß den Akt oder eine bloß Papiere enthaltende Caſſette an ſich gebracht hätte, wenn es nicht vielmehr ausgemacht ſein ſollte, daß dann ſeine Handlung keine ſtrafrechtliche geweſen wäre.

Endlich, m. H., auch Zeit und Ort ſind weſentliche Momente einer beſtimmten Handlung. Ziehen Sie von einer beſtimmten Handlung die Zeit- und Ortsbeſtimmtheiten ab, und es wird nichts mehr übrig bleiben als eine bloße Vorſtellung. Zu Vorſtellungen aber verleiten, fällt unter keinen Geſetzartikel; hiefür muß zu einer Handlung verleitet ſein. Der Ort iſt hier um ſo weſentlicher, als die Handlung grade nur dadurch, daß ſie im Mainzer Hofe, alſo in einem Gaſthofe verübt wurde, zu einem Verbrechen (crime) geworden iſt. Wäre die Caſſette nicht im Mainzer Hofe geſtohlen worden, ſo lag nur ein delit, ein Vergehen vor, welches vor ein ganz anderes Tribunal, die Correktionsgerichte gehörte. Hätte ich ihm ſelbſt ein delit aufgetragen, ſo iſt es nicht meine Schuld, daß er etwas ganz anderes, ein crime daraus gemacht hat. Dieſe Handlung hat alſo ihre weſentliche Charakterbeſtimmtheit durch den Ort erhalten, an dem ſie ausgeführt worden. Daß ich aber bei Mend's. Abreiſe nichts davon gewußt haben kann, daß die Meyendorf in Cöln bleiben und im Mainzer Hof wohnen würde, liegt auf der Hand, trotz der Behauptung des P. Kurz. Der Gaſtwirth Welter hat Ihnen geſagt, daß die Meyendorf früher nie bei ihm gewohnt, daß kein Quartier für ſie im Voraus beſtellt war. Es liegt ſchon darin, daß P. Kurz ihr nachreiſen muß, um zu ermitteln, wo ſie bleibt und Mend. beim Begegnen zuruft: „im Mainzer Hof." Selbſt aus Hoppe's Worten, der auch dem Mend. ſagen läßt, „folge der Meyendorf ſo weit als möglich, ſelbſt bis ins Ausland", würden Sie erſehen können, wie unwahr die betreffende Angabe des P. Kurz iſt.

Endlich aber hätte ich auch, was doch von Hoppe selbst nicht behauptet wird, Mend. den vollständigen Auftrag gegeben, der Frau v. M. eine Cassette, Gold- und Werthsachen enthaltend, als er und sie dort als Gast aufgenommen waren, zu stehlen, so läge dennoch nicht im Geringsten eine Complicität vor. Denn ein Auftrag ist nichts anderes als ein ausgesprochener Gedanke, ein Wunsch. So wenig ein verbrecherischer Gedanke strafbar wäre, so wenig ist es das Aussprechen desselben, ein Auftrag. Das Gesetz erkennt nur da eine Complicität an, wo Jemand durch eine objektive Handlung zu der Vollbringung eines Verbrechens mitwirkte, oder wo er den sonst nicht vorhandenen Willen des Thäters durch einen überwiegenden Einfluß zu der Begehung des Verbrechens bestimmte, somit auf objektive oder subjektive Weise das Verbrechen geschaffen hat. Uebereinstimmend damit sind Sie auch nicht gefragt worden, ob ich Mend. den Auftrag zu dem Cassetten Diebstahl gegeben, sondern ob ich ihn durch Geschenke dazu verleitet, d. h., seinen sonst nicht vorhandenen Willen, das Verbrechen zu begehen, hervorgerufen oder durch eine objektive Handlung, wie die Lieferung von Mitteln oder das Ertheilen näherer Instruktion zum Zweck der Ausführung das Verbrechen erwirkte.

Bleiben wir zunächst bei der ersten Frage stehen, ob ich den Dr. Mend. durch Geschenke zu seiner Handlung verleitet.

Das Oeff. Min. hat ein Langes und Breites darüber plaidirt, wie ich der Befehlshaber und Chef meiner Freunde gewesen, wie sie meinem Willen gehorcht hätten ꝛc. Es ließe sich das durch die höchst einfache Betrachtung widerlegen, wie ich damals ein junger Mensch von 21 Jahren gewesen, der Dr. Mend. aber ein gereifter Mann, den 30en nahe, ein prakt. Arzt und Mann von einer vollendeten Bildung, unmöglich sich so blindlings unter die Befehle eines andern, um soviel jüngern Menschen gestellt haben wird. Es ließe sich das hierdurch, wie durch faktische Momente leicht widerlegen. Doch habe ich nicht im Geringsten nöthig, mich auf solche Widerlegung einzulassen. Das Gesetz erkennt allerdings eine Verleitung durch Mißbrauch von Ansehen ꝛc. ebenfalls an und das Plaidoyer des Oeff. Min. wäre vielleicht am Orte gewesen, wenn Ihnen die Frage gestellt wäre, ob ich durch Mißbrauch von Ansehen oder sträfliche Kunstgriffe den Dr. Mend. verleitet. Diese Frage aber hat Ihnen der Anklageakt nicht gestellt. Bereits der Anklage-Senat hat sie aus der gegen mich erho-

benen Beschuldigung wohlweislich gestrichen. Der Anklageakt frägt Sie in Bezug auf die Verleitung nur, ob ich den Dr. Mend. durch Geschenke verleitet. Es ist also, und ich mache Sie darauf aufmerksam, Ihre erste Pflicht, von jedem andern Einfluß, den ich etwa durch eine größere Energie und Willensstärke auf meine Freunde ausgeübt haben könnte, vollkommen abzusehen, und sich nur zu fragen, ob ich Mend. durch Geschenke und nichts als Geschenke dazu verleitet. Nun hat Hoppe allerdings gesagt, daß ich Mend. als ich ihm bei seiner Abreise jenen angeblichen Auftrag ertheilt, ich ihm auch einige Goldstücke gegeben hätte. Ob diese einige Goldstücke Geschenke gewesen, das hat nicht einmal Hoppe sagen können. Aber abgesehen hiervon, so wie davon, daß Mend. über sehr reichliche Mittel disponirte, wer von Ihnen m. H. wird zu behaupten wagen, daß diese einige Goldstücke das Motiv waren, welches Mend. zu seiner That bestimmte, daß ein Mann in den Lebensverhältnissen Mend's. sich durch einige elende Goldstücke zu einem Criminal-Verbrechen bewegen ließ?!

Beging Mend. hier ein Verbrechen, so beging er es wie Oppenh., aus seinem eigenen Interesse an der Gräfin, jene elenden einige Goldstücke aber, von denen Hoppe erzählt, können unmöglich der Causalnexus gewesen sein, welcher ihn zu seiner Handlung bewog. Von einer Verleitung durch Geschenke — und eine andere Verleitungsfrage ist Ihnen nicht gestellt — kann daher keine Rede sein.

Ich wende mich jetzt zu der Frage, ob ich Mend. Anleitung zu seiner That gegeben. Das Oeff. Minist. hat auch eine solche Anleitung behauptet, aber ich kann kaum glauben, daß das Oeff. Minist. dabei im Ernst gesprochen hat. Denn selbst wenn ich Mend. den ausdrücklichen Auftrag gegeben, die Cassette der Frau v. M. im Mainzer Hof zu stehlen, was doch selbst Hoppe nicht behauptet hat, so war dies eben nur der Auftrag zu seiner Handlung, aber es war selbst dann durchaus noch nicht die geringste Anweisung zur Begehung seiner Handlung darin. Unter „Anweisung" versteht das Gesetz nicht die Angabe des „Was" welches geschehen soll, sondern des „Wie", wie es geschehen soll. Der Gesetzartikel zeigt dies ausdrücklich, indem er nicht spricht von „Anweisung zur Handlung", sondern Anweisung zur Begehung der Handlung (instruction pour la commettre.) Die Anweisung umfaßt also die äußere Seite der Ausführung. Um Anweisung zur Begehung des Cassetten-Diebstahl gegeben

zu haben, hätte ich Mendelsohn angeben müssen, wie er es anfangen solle, der Meyendorf die Cassette zu entziehen, im vorliegenden Fall also etwa, daß die M. am folgenden Morgen Cöln wieder verlassen würde, daß O. bei der Fortbringung des Gepäckes gegenwärtig sein solle, daß der Diener der M. die Cassette allein lassen würde, O. sie nun ergreifen und Mend. bringen solle ꝛc. Weder aber ist es menschenmöglich, daß ich irgend etwas von diesen ganz zufälligen Umständen im Voraus gewußt haben könnte, noch legt mir Hoppe die geringsten Instruktionen in den Mund über die Weise, in welcher Mend. den Diebstahl vollbringen solle, oder über Facta, die ihm zur Vollbringung desselben dienen konnten.

Von einer Anweisung daher zur Begehung der Handlung kann am wenigsten die Rede sein.

Was den dritten Punkt betrifft, daß ich Mittel zur Begehung des Verbrechens geliefert haben soll, so genügt es, sich auf das zu beziehen, was mein Herr Vertheidiger gesagt hat. Ich müßte von der von Mend. in Cöln vollbrachten Handlung zum Mindesten im Voraus gewußt haben, wenn ich jene Goldstücke als Mittel zum Zweck der Ausführung gegeben haben soll. Wenn ich Jemand Reisegeld gebe, so bin ich deshalb nicht verantwortlich für die Criminal-Verbrechen, die er auf dieser Reise oder mit diesem Gelde möglicherweise ausführen kann.

Endlich m. H., ich habe Ihnen gesagt, daß Mend. seine Gelder bei mir liegen hatte. Ich habe Ihnen dies nicht nur gesagt, ich habe es Ihnen auch durch eine authentische Urkunde im Verband mit der Aussage eines Belastungszeugen auf das Vollständigste erwiesen. Eine Ihnen producirte Urkunde hat Ihnen dargethan, daß Mend. unmittelbar vor seiner Abreise 1200 Rthlr. bei dem Banquierhause Mendelsohn & Comp. in Berlin erhoben.

Daß also Mend. Geldmittel hatte, ist dargethan. Nun hat Ihnen der als Belastungszeuge vorgeführte Gastwirth Nüllens aus Aachen gesagt, wie Mend. eines Tages kein Geld bei sich hat, um ihm auf sein Verlangen eine Rechnung von 30 Thlr. zu bezahlen. Aber in den 4 bis 6 Wochen kann Mend. doch nicht 1200 Thlr. ausgegeben haben. Das, m. H., ist unmöglich. Und doch hat er kein Geld bei sich. Er muß es also wo anders haben. Der Gastwirth Nüllens sagt Ihnen nun weiter, wie Mend. sofort in das Hotel

der Vier Jahreszeiten zu mir fährt, zurückkommt, ihm die Rechnung in Gold bezahlt und von da ab täglich. Sie sehen also, er hat sein Geld bei mir gehabt. Hatte aber Mend. bei mir Geld deponirt, so mußte ich ihm dies stets auf sein Verlangen allaugenblicklich wieder zahlen, ohne eine Kritik über den Zweck, zu welchem er es verlangte, üben zu können.

Selbst also, wenn die Aussage Hoppe's heilige Wahrheit wäre, so wäre doch die Anklage durchaus unbegründet; es liegt in jenem Auftrag, den mich Hoppe ertheilen läßt, nicht die geringste Komplicität an der von Mend. vollbrachten Handlung.

Das hat man selbst von offizieller Seite her gefühlt. Ich habe weiß Gott mich keiner Begünstigung zu erfreuen von Seiten der höhern Behörden. Dennoch erhob der Generalprokurator, wie Ihnen der Anklageakt zeigt, bereits vor dem Anklage-Senat den Antrag, die Untersuchung als unbegründet abzuweisen und mich freizugeben. Die Anklage wurde nichtsdestoweniger erkannt. Ob aber schon je einmal eine so merkwürdige, so bodenlose Anklage in diesem Saale zur Verhandlung gekommen ist, das überlasse ich Ihrem Urtheil, meine Herren.

Abgesehen aber auch davon, daß, wenn ich selbst den Auftrag gegeben, den Hoppe vernommen haben will, die That D's. und M's mir nicht im Mindesten, in moralischer und noch weit weniger erst gar in strafrechtlicher Beziehung zur Last fällt, abgesehen von allem hierüber Gesagten, was seine Bewährung gleichmäßig in Gesetz und Menschenverstand findet — es sind Ihnen die erschöpfendsten, die vernichtendsten Beweise über die an diesem Zeugen verübte Bestechung vorgelegt worden.

Durch die Aussagen von 15 der glaubwürdigsten Zeugen und authentische schriftliche Beweisstücke ist erhärtet worden, daß Hoppe von Seiten meiner leidenschaftlichsten Gegner, des Grafen Haßfeld und Hrn. v. Stockum, diesem Hauptmann einer organisirten Zeugenbestecherbande, und andern Agenten des Grafen H. erkauft und bestochen ist. In den Annalen der Criminaljustiz giebt es vielleicht nicht bald einen Fall, wo die Bestechung zu falschem Zeugniß, durch eine Masse so schlagender, bis in's kleinste Details und Datum mit einander übereinstimmender, sich wie die Glieder einer Kette aneinanderreihender Beweise dargethan ist. Ich will nicht das ganze enorme Ma-

terial welches die Verhandlungen hierüber herausgestellt haben, recapituliren; ich will nur Einiges zusammenstellen. Ende Dec. 1846 gebe ich meinem Diener Hoppe Urlaub nach Berlin zu gehen, seine kranke Frau dort zu besuchen. Mitte Januar 1847 wird ihm, wie Sie gehört haben durch den Landrath Sonoré und Hrn. v. Stockum der ehemalige Gensdarmerielieutenant Heydel nachgeschickt, um ihn (Hoppe) durch ein Anerbieten von 1000 bis 2000 Thlr. zu bewegen, das gerichtlich auszusagen, was er bei einer frühern Gelegenheit bereits ausgesagt habe. Das Oeff. Minist. hat durch die Aussage des Hrn. Heydel sich bemüht wahrscheinlich zu machen, es sollte Hoppe dadurch nur zur Aussage der Wahrheit verleitet werden. Die Deposition Heydel's aber erweist dies durchaus nicht. Denn Heydel wird nicht nach Berlin geschickt, um Hoppen auszuforschen, seine Wissenschaft selbst zu ermitteln, sondern, wie es wörtlich in seiner Vernehmung heißt, um ihm 1000 bis 2000 Thlr. anzubieten, wenn er aussagen wolle, was er bei einer frühern Gelegenheit ausgesagt habe. Was dies sei, wußte Heydel nicht; er kann somit gar nicht beurtheilen, ob er Hoppe zur Wahrheit oder Unwahrheit bestechen sollte. Endlich, m. H., wollen Sie denn von Heydel verlangen, daß er Ihnen selbst sage, er sei nach Berlin gereist, um Hoppe zu einem unwahren Zeugniß zu verleiten! Ob man ferner einem Diener, um ihn zur Aussage der Wahrheit zu bestimmen, nöthig hat 1000 bis 2000 Thlr. zu bieten, das überlasse ich Ihnen zur Beurtheilung.

Heydel aber, wie Sie von ihm gehört, trifft Hoppen in Berlin nicht mehr an, und erhält nun von Stockum Ende Februar einen Brief, er möge zurückkehren, da Hoppe bereits am Rhein sei. Bereits hatte Stockum und seine Unteragenten selbst bei Hoppe den Zweck der Heydelschen Mission erreicht. Ende Februar war es, wie Sie von den Herren Bürgers, Gladbach, v. Lillgeström ꝛc. gehört haben, daß Hr. von Stockum mit dem Referendar Meyer auf der Deutzer Brücke spazieren geht, als der Adjutant Stockums, jener Arnold Goedsche athemlos herangestürzt kommt und ausruft: „Triumph, Triumph, wir haben den Franz Hoppe, er will Alles sagen und thun, was Sie wollen, wenn Sie ihm eine Bierwirthschaft einrichten". Ich mache darauf aufmerksam, wie sich dies auch wieder von einer ganz andern Seite bestätigt. Goedsche theilte dem Post-Sekretair Schnieber, wie Sie von diesem gehört haben, mit, Hoppe habe von Stockum

als conditio sine qua non die Einrichtung einer Bierwirthschaft gefordert. In der That richtet sich Hoppe, wie Sie gehört, als er im März 1847 meinen Dienst verläßt, eine Bierwirthschaft ein.

Jener Vorfall auf der Deutzer Brücke also hatte Ende Febr. Statt. In der That berichtet schon wenige Tage darauf — am 4. März, wie der vom 5. März datirte Brief des gräfl. Hatzf. Rentmeister Hungrighausen zeigt — der eigne Complice Hoppes, Paul Kurz dem gräfl. Schloßverwalter Höller, „er habe den Diener des Lassalle, Franz Hoppe, für die Partie des Grafen gewonnen". Hiermit stimmt denn nun wieder bis ins Datum überein die plötzliche Veränderung, die zu jener Zeit in den Geldverhältnissen Hoppe's sich kundthat.

Sie haben aus der Vernehmung des Kellners Dieffenbach gehört, wie Hoppe bis dahin stets ohne Geld war, sich oft bei ihm welches leihen mußte, wie er aber plötzlich im Anfang März eine Menge Gold bei sich blicken läßt, zwei liederliche Frauenzimmer bei sich beherbergt, ihre Rechnung mit Gold bezahlt, ihnen selbst einige Goldstücke giebt ꝛc. Mitte März ferner, wie Sie nicht nur aus der Deposition des Barbier Schaffhausen, sondern auch aus der seiner Frau und des Barbier Herrmann Heinrichs, sowie der des Gianella vernommen haben, nimmt Hoppe den Barbier Schaffhausen in Düsseldorf mit sich in ein Wirthshaus, giebt mehrere Flaschen Wein zum Besten, läßt wieder viele Goldstücke bei sich sehen und macht endlich ganz offen dem Schaffhausen den Vorschlag, er solle ihm helfen durch ein Zeugniß mich ans Brett zu bringen, er habe von Stockum 250 Thlr. dafür erhalten, er brauche aber noch einen Mann dazu und den glaube er in ihm (Schaffh.) gefunden zu haben, er wolle ihm ebenfalls 250 Thlr. von Stockum verschaffen ꝛc. Sie haben aus der Vernehmung des Kellner Dieffenbach weiter gehört, wie Hoppe mehrere Tage vor meiner ersten Verhaftung, die am 26. März 1847 Statt hatte, mehremal von dem Paul Kurz, jenem andern Hauptbestecher in der Stockumschen Bande, abgerufen wird, daß er ebenso am Vormittag meiner Verhaftung, am 26. März, nach Cöln geht und bei seiner Rückkunft dem Portier Heinrichs mittheilt, er habe sein Schäfchen ins Trockne gebracht und ausgesorgt, es würden aber bald große Veränderungen eintreten. Am Abende jenes Tages wurde ich verhaftet. Es ist Ihnen ferner durch die Bücher des Ober-Postamtes hierselbst nachgewiesen worden,

daß Hoppe Tags vor jener Verhaftung am 25. März einen von Stockum abgesandten recommandirten Brief poste restante hier erhoben. Hoppe wurde im Laufe der Verhandlung darüber wiederholentlich befragt. Beharrlich hat er es vor Ihren eignen Augen abgeleugnet, bis die vom Ober-Postamt ertheilte Auskunft ihm vorgelegt und ihm von der Staatsbehörde mit Verhaftung gedroht wurde. Dieser recommandirte und poste restante abgesandte Brief Stockum's an Hoppe, enthielt den Judaslohn für den ersten Verrath Hoppes. Tags darauf erscheint v. Stockum auf dem Parquet und giebt eine auf die Criminal-Aktenzerreißung bezügliche Denunciation gegen mich zu Protokoll, sich auf Hoppe zur Constatirung des Vorganges berufend. Am Abende werde ich verhaftet. Jetzt reist Hoppe nach Berlin; schon am 30. und 31. März folgen ihm andre rekommandirte Briefe dahin nach. Mitte April reist Stockum mit Goedsche nach Berlin und wird schon auf dem dortigen Bahnhofe von Hoppe empfangen. Zufällig, sagt Hoppe, sei er auf dem Bahnhofe gewesen. Hoppe hat nun selbst eingestehen müssen, daß er von Berlin aus, gemeinschaftlich mit Stockum und in dessen Solde eine Reise nach Breslau macht, um eine gewisse Marie Stephan zu einem nachtheiligen Zeugniß gegen die Gräfin v. Hatzfeldt zu veranlassen. Wie konnte Hoppe, mein eben von mir gegangener Diener, dazu kommen als eifrigster Agent in den Diensten meiner Gegner aufzutreten? Dienstleistungen zu übernehmen, die ganz außerhalb seiner Funktion liegen, Zeugenreisen anzustellen? Zufällig, sagt er, sei es geschehen, er hätte sich Breslau ansehen wollen. Welchen Antrag er der Marie Stephan gemacht haben muß, können Sie schon daraus entnehmen, daß er Ihnen selbst gesagt, sie habe denselben entschieden zurückgewiesen.

Im Febr. 1848 als Hoppe, um sein Zeugniß in der Mendelsf. Sache abzulegen, nach Cöln kommt, besucht er den v. Stockum im Rheinischen Hofe, wie Dieffenbach weiter bekundet hat. Zufällig sagt Hoppe, sei er in den Rheinischen Hof gegangen, um einen Schoppen Wein zu trinken, habe zufällig leise daselbst mit v. Stockum gesprochen, so daß es der Kellner nicht verstehen konnte und habe sich zufällig 50 Thlr. Silber bei Stockum gegen Papiergeld eingewechselt. Zufällig ist v. Stockum nicht nur der Wechsler Hoppe's, sondern auch sein Banquier. Als der Kellner Dieffenbach den Hoppe um eine Spielschuld von 2½ Thlr. mahnte, da sagte ihm Hoppe, er möge sich an

Steckum wenden und sich von diesem die 2½ Thlr. für ihn auszahlen lassen.

Nach alledem glaubt das öffentliche Ministerium — obgleich es selbst zugesteht, daß Hoppe durch v. Steckum bestochen ist, gegen mich zu zeugen — Sie mit der Alternative in Schrecken setzen zu können, „Sie müssen entweder annehmen, daß Hoppe einen Meineid geschworen oder Lassalle für schuldig erklären." Ich meinestheils glaube nicht, daß diese Alternative Sie wird schrecken können, ich glaube, daß der Meineid Hoppe's bis zur Evidenz erwiesen ist. Aber diese Alternative ist auch unwahr, sie liegt nicht vor. Schon der Anklageakt hat sich mit dieser seltsamen Logik zu helfen gesucht. Schon der Anklageakt mußte zugestehen, was er nicht leugnen konnte, daß nämlich Hoppe bestochen sei. Aber, sagt der Anklageakt, aber es ist doch noch immer die Frage, ob Hoppe auch zur Aussage unwahrer und *nicht vielleicht blos* zur Enthüllung wahrer Thatsachen bestochen sei (!!)

Diese Logik, m. H., ist wirklich kostbar! Diese Frage, ob Hoppe nicht zur Enthüllung wahrer Thatsachen bestochen sei, diese Frage — wenn es nach Allem, was Sie gehört haben, noch eine Frage sein könnte — fällt nicht im Allergeringsten in meine Prozedur hinein. Diese Frage, ob Hoppe auch zur Aussage unwahrer und nicht vielleicht blos zur Aussage wahrer Thatsachen bestochen worden, diese Frage mag aufgeworfen werden, wenn Hoppe auf der Angeklagtenbank steht, wenn es sich darum handelt, ob ihm sein Verbrechen mit jener letzten Evidenz nachgewiesen, welche zur Verurtheilung erforderlich ist; für mich muß es genügen, daß Hoppe bestochen ist, heute handelt es sich nicht darum, ob Hoppe *strafbar*, es handelt sich darum, ob er *glaubwürdig* ist.

Diese Frage, mit welcher der Anklageakt sich zu helfen sucht, kann Ihnen besser als alles andere beweisen, welch schweres Unrecht mir geschehen ist, indem man mich auf diese Bank gestellt hat.

In juristischer wie faktischer Beziehung steht diese Anklage gleich unerhört da! Wie sie in juristischer Hinsicht die Anklage einer moralischen Mitschuld ist, ist sie in faktischer gestützt auf einen einzigen eingestandnermaaßen bestochenen Zeugen.

Ich habe endlich noch mehr gethan als je von einem Beschuldigten verlangt werden darf und als die Gunst der Umstände zu gestatten pflegt. Ich habe durch die Aussage des Grafen Paul v. Hatz-

selbst den positiven und souveränen Gegenbeweis gegen die Anklage geführt, auf positive Weise nachgewiesen, daß ich am 20. Aug. dem Dr. Mend. weder Auftrag zur Enwendung einer Cassette noch eines Aktes noch irgend einen derartigen Auftrag und ebensowenig Geld gegeben habe. Hier allerdings tritt die Alternative ein, wenn ich Sie ebenfalls mit Alternativen schrecken wollte, entweder muß Hoppe oder der Graf Paul v. Hatzf. einen Meineid geschworen haben. Sie haben beide gehört und gesehen und Ihre Wahl wird nicht zweifelhaft sein. Das Oeffent. Minist. hat viel Takt bewiesen, indem es in seiner Rede diesen hauptsächlichsten und souveränen Gegenbeweis, den ich durch die Aussage des Grafen v. Hatzf. geliefert, gar nicht berührt hat. Dieser Beweis war zu stark, als daß das Oeff. Minist. auch nur hätte versuchen können, ihm zu begegnen. Aber eben darum hat das Oeff. Minist. in seinem Schweigen der Anklage selbst ihr Schicksal gesprochen.

Ich werde Ihnen endlich einen, wenn es möglich ist, noch stärkeren Gegenbeweis als die Aussage des Grafen P. von Hatzf. liefern. Ich werde den stärksten Gegenbeweis führen, der gedacht werden kann. Ich werde Ihnen später durch alle objektiven Umstände und thatsächlichen Vorgänge unwidersprechlich nachweisen, daß Oppenheim's Handlung gänzlich das Produkt einer augenblicklichen Entschließung ist, gewesen sein muß, daß unmöglich jene Handlung von mir im Voraus dem Dr. Mend. in Aachen aufgetragen worden sein kann.

Ehe ich aber hierzu übergehe, muß ich mich zu dem Thema wenden, welches mich vor Allem bewogen hat, trotz meiner durch 8tägige Verhandlungen so sehr erschöpften Kräfte, noch das Wort zu ergreifen; denn wenn ich das Wort ergriff, so geschah es wahrhaftig nicht sowohl, um mich gegen diese seltsame und unerhörte Anklage zu vertheidigen, welche durch eignen Anklageakt hinreichend widerlegt wird; es geschah, weil ich heute meine Ehre vor Ihnen zu vertheidigen habe. Geschwornengerichte sind jederzeit auch Ehrengerichte gewesen.

Es ist seit je als einer der wesentlichsten Vorzüge des Schwurgerichtes anerkannt worden, daß es durch die Oeffentlichkeit der Verhandlungen dem Angeklagten das unschätzbare Recht gewähre, sich nicht nur gegen eine ihn bedrohende Strafe zu vertheidigen, sondern jeden Flecken, jeden Makel zu widerlegen, den Verdacht und die Ver-

leumdung auf seine Ehre, auf die Integrität seines Handelns geworfen hat. Es wurzelt tief in der Bedeutung des deutschen Geschwornengerichts, daß die Mitbürger zwar nur richten über eine einzelne Handlung, daß ihnen aber, daß dem ganzen Volke auch der ganze sittliche Lebenslauf des Angeklagten aufgerollt wird, auf daß es Einsicht und Urtheil gewinne über die Befleckheit oder über die Ehrenhaftigkeit dieses Lebens.

Dringender aber als irgend Jemand ist diese Wahrung der Ehre mir Pflicht, denn selten ist über Jemand beharrlicher, systematischer, selbst mit den verbrecherischsten Mitteln das Gift der Verläumdung ausgespeit worden, als über mich.

Wenn ich Ihnen sagte, daß ich diese Anklage, als sie kam, wie ein Glück begrüßte — — es könnte Ihnen als eine Paradoxe erscheinen: aber es giebt Verhältnisse im Leben, in denen sich Alles umkehrt. Welcher selbst Freigesprochne betrachtet nicht den Tag, an welchem er auf der Bank der Verbrecher stand, als einen traurigen, als einen unglücksvollen. Anders bei mir. Während zweier Jahre hindurch hat man sich bemüht, alle Schleusen der Verläumdung gegen mich zu öffnen, alle Mittel, die jener mächtige Hebel, das Geld, in Bewegung setzen kann, selbst die schwärzesten Verbrechen wurden angewandt; allen Schimpf, allen Schmutz hat man an meinem Namen zu heften gesucht. Gegen die Verläumdung, die in der Luft fliegt, giebt es kein Mittel! Was sich vom Nachbar zum Nachbar spricht und nie hervortritt und die Stirne bietet — es kann nicht widerlegt werden! Während die Verleumdung wie die Lavine wächst und den guten Namen rettungslos vernichtet, muß man schweigend zusehen und sich mit der Verachtung begnügen. Das habe ich zwei Jahre lang getragen. Im Febr. 1848 endlich, in der Prozedur gegen Mend., da wurden diese Verläumdungen durch den Eid erkaufter Zeugen bekräftigt, da tönten sie selbst aus dem officiellen Munde der Staatsbehörde wieder! Aber ich war abwesend und also wehrlos, und konnte mich nicht vertheidigen. Heute endlich tritt die Calumnie Mann gegen Mann gegen mich hervor, heute nimmt sie die Form einer Anklage an, heute bietet sie mir offen die Brust, heute endlich kann ich sie schlagen und vernichten! Ja, es ist dahin gekommen, daß ich diese Anklage als ein Glück begrüße, denn der heutige Tag soll mir die Satisfaktion geben für das Schweigen und das Leiden zweier Jahre.

Das bedenken Sie, meine Herren, und verzeihen mir, wenn ich Sie aufhalte, verzeihen mir auch, wenn ich eine falsche Schaam, eine schlechte Bescheidenheit bei Seite setze, die übel hier am Orte angebracht wäre. Bedenken Sie, daß ich mit dem gezwungenen Stillschweigen von zwei Jahren zu den rastlosesten Verleumdungen, daß ich endlich mit einer 6monatlichen Kerkerhaft das Recht erkauft habe, heute zu sprechen.

Der Anklage-Act als solcher greift nur ein einzelnes Factum heraus, aber mein ganzes Leben ist entstellt, mein ganzes Wirken auf das Niedrigste verdächtigt worden. Der Tag des Gerichtes aber soll nach jeder Seite der Tag der Wahrheit sein.

Ich habe Ihnen dargethan, m. H., in welchen glücklichen, ja ich darf sagen, ehrenvollen Verhältnissen ich lebte, ehe ich die Gräfin v. Hatzfeldt kennen lernte und mir die Aufgabe stellte, ihr unverdientes Loos zu bessern. Ich befand mich in der überaus glücklichen Stellung eines jungen Gelehrten, dessen äußere Lage eine unabhängige ist.

Ich genoß — Acten und Zeugenaussagen haben es erwiesen — den ehrenvollsten Ruf unter dem Kreise meiner Bekannten. Die ersten Gelehrten Deutschlands beehrten mich mit ihrem Wohlwollen, die gefeiertsten Männer würdigten mich ihrer Freundschaft. Das öff. Minist. hat Sie selbst auf die glänzende Stellung aufmerksam gemacht, die ich einnahm, auf die glänzenden Aussichten, zu denen ich berechtigt war. Um so sonderbarer und unerklärlicher könnten Sie es zunächst finden, daß ich aus so glücklichen Verhältnissen, aus meiner ganzen Carrière heraustrat und den Entschluß fassen konnte, mich einer Arbeit zu unterziehen, die meinem eigentlichen Beruf, der Wissenschaft so fern liegt. Es ist mir selbst Pflicht, Aufschluß darüber zu geben; so lange ich meine Handlungsweise nicht erklärt habe, würde sie, weil unerklärt, vielleicht auch unerklärlich erscheinen können.

Auf erschöpfende, auf souveräne Weise würde ich jenen meinen Entschluß nur erklären und Ihnen begreiflich machen können, wenn ich Ihnen das ganze thränenvolle Geschick dieser Frau, um die es sich hier handelt, von Anfang bis Ende erzählte. Ich würde Ihnen haben darthun müssen, daß hier ein weit schwereres, weit infameres Unrecht noch verborgen liegt, als die Welt bisher geglaubt und erfahren hat.

Ich würde Ihnen Punkt für Punkt, Detail für Detail haben beweisen müssen, wie man diese Frau vom ersten Tage der Ehe an,

in die sie als ein 16jähriges Kind getreten, auf das Schimpflichste behandelt hat, wie man alle Rechte des Menschen in ihr auf das Schmählichste mit Füßen getreten, wie man sie mit List und Gewalt aus dem Hause gestoßen, wie man selbst ihre Kinder ihr vom Herzen gerissen und eherne Scheidemauern zwischen ihr und ihnen aufgeführt hat, Scheidewände, die in Reihen von Jahren nicht einmal ein Brief, ein Gruß überschreiten durfte.

Ich würde Ihnen haben auseinandersetzen müssen, wie man diese Frau unausgesetzt von Jahr zu Jahr der bittersten Noth preisgegeben hat, während man selbst ein unermeßliches Vermögen in den unsinnigsten Lüsten vergeudete; wie endlich — und wohlverstanden vom ersten Tage der Ehe an, nicht etwa nach Antecedentien — der eigene Gatte auf das Absichtlichste darauf ausging, die eigene Gattin schuldig zu machen und als dies mißlang, schuldig scheinen zu machen, wie er mit den infamsten Mitteln den guten Ruf seiner Frau systematisch verleumdete, sie gegen besseres Wissen öffentlich beschimpfte, um, nachdem er ihr selbst dies letzte Gut eines Weibes geraubt, sie auch noch mit dem Scheine des Rechtes mißhandeln zu können! Ihr ließ man nicht einmal das letzte Aequivalent des Unglücks — das Mitleid der Menschen! Mit all den Hülfsmitteln, die in der Stellung des Gatten, des Fürsten so leicht zu Gebote stehen, mit den Mitteln der ausgesuchtesten Bosheit suchte man sie zu entehren, damit sie die Mißhandlungen, die man ihr bereits zugefügt, die man ihr noch zuzufügen gedachte, auch verdient zu haben scheine, damit man in diesem Scheine, den man selbst fabricirt, von dessen Unwahrheit man somit am Besten überzeugt war, einen allezeit bereiten Rechtstitel habe, um mit einer ungeheuern Ironie sagen zu können: „Ich sehe mich leider genöthigt, dir die Stellung der Gattin — das gemeinsame Haus — ich sehe mich leider genöthigt, dir das letzte Recht der Mutter, die Kinder, selbst bis zu ihrem Anblick — ich sehe mich leider genöthigt, dir das Existenzrecht des Menschen, die leibliche Nothdurft entziehen zu müssen"! Nicht die brutalen Mißhandlungen, welche die Gräfin erduldet, sind hier das Aergste. Von ihrer Ehe gilt, was Shakespeare von der Regierung des dritten Richard sagt: „Seht hier das Trauerstück der kalten Bosheit". Dieses Trauerstück der kalten Bosheit hätte ich Ihnen vorführen müssen, um Sie in den Stand zu setzen, meinen Entschluß ganz zu verstehen und zu billigen.

Denn wie alle diese Reihen von Thatsachen, alle diese Beweismittel dazu gehörten und zusammenkommen mußten, um in mir die Begeisterung hervorzurufen, selbst [mit Hintenansetzung meines ganzen eigenen Lebenszweckes diesen Mißhandlungen ein Ziel setzen, dieser Frau zu ihrem Rechte verhelfen zu wollen -- so würde auch die Reproducirung dieser Kette der verschiedenartigsten Unbill, die erdacht werden kann, nothwendig dazu gehört haben, um Sie physiologisch in meine eigene Seele hineinzuversetzen, damit Sie jenen Entschluß würdigen können und nicht befremdlich finden.

Dennoch, meine Herren, es war nicht möglich, hier eine Ehescheidungsklage der Gräfin in Scene zu setzen, Ihnen eine 20jährige Geschichte dramatisirt vorzuführen, Ihnen die Hunderte von Documenten vorzulegen und Zeugen laden zu lassen, welche zur Erweisung aller dieser Thatsachen von Nöthen wären. Einige Proben beispielsweise mußte ich Ihnen liefern und habe ich Ihnen geliefert. Es ist in den heutigen Verhandlungen nicht nur constatirt worden, daß man wie gegen mich, so auch gegen die Gräfin eine Bande falscher Zeugen in aller Herren Länder aufkaufte, um durch das Mittel des Meineids sie verbotener Verhältnisse zu bezüchtigen, und ihr so in dem erhobenen Ehescheidungsproceß Ehre und Existenz zugleich zu rauben, — ich erinnere Sie nur an die Aussage des Jansen, die Sie, wie eine Stimme aus dem Grabe, vernommen haben, — vom ersten Jahre der Ehe ab wurden diese meineidigen Umtriebe gegen die Gräfin gerichtet, und es hätte dies constatirt werden können, wenn es am Ort gewesen wäre.

Es wurde Ihnen ein authentisches Document des Grafen v. Hatzfeldt aus dem Jahre 1842 vorgelegt, ein Circular an alle Mitglieder der weitverzweigten Familie, worin er kundthut, daß ihm der Aufenthalt seiner Gemahlin gänzlich **unbekannt** sei, verheimlicht würde, und daß er auf diese Grundlage den Verdacht bauen müßte, sie habe sich in irgend einen verborgenen Winkel der Erde geflüchtet, um heimlich die Frucht eines ehebrecherischen Umganges zu gebähren und ihm unterzuschieben.

Diese fürchterlichste aller Beschuldigungen, die gegen eine Ehefrau erhoben werden kann in einer Sprache, wie sie selbst das Ohr eines Mannes beleidigt, legt der Graf in einem offenen Laufbrief an die ganze Familie nieder; als den souveränen Beweis der Schuld hebt

er am Anfang und Ende des Circulars hervor, daß ihm der Aufenthalt der Gräfin gänzlich unbekannt sei, weßhalb er sich auch nicht direct an sie selbst wenden könne, und zu dem leidigen Auskunftsmittel seine Zuflucht nehmen müsse, sich mit diesem Steckbrief an die ganze Familie zu wenden.

Und, m. H., es ist Ihnen ferner dargethan worden, daß, während der Graf diesen Steckbrief gegen seine Gemahlin erläßt, den er einzig auf die vorgeschützte Unwissenheit ihres Aufenthalts basirt, und woraus er folgert, daß sie, um ihre Schande zu verheimlichen, sich in einen verborgenen Winkel der Erde zurückgezogen haben müsse, es ist Ihnen dargethan worden, daß ihm in derselben Zeit aufs Genaueste bekannt ist, wie die Gräfin in Paris unter den Augen ihres dort an der preuß. Gesandschaft befindlichen Bruders lebt. Es ist Ihnen das auf das Formellste erwiesen worden durch den unmittelbar vorhergehenden eigenhändigen Brief des Grafen an seinen Agenten in Paris, Hrn. Cheruit, der sich mit dem jungen Grafen Alfred gerade in Paris befand, dem er schreibt, die Gräfin habe sich so eben nach Paris begeben, und den er beauftragt, eilends und ohne Verzug mit seinem Sohne zurückzukommen, damit er nämlich die Gräfin dort nicht treffe, und der Graf so nicht gezwungen sei, ihren Aufenthalt zu kennen!! Bemerken Sie ferner, wie die Bosheit planvoll bis in das kleinste Detail herabsteigt, wie das Circular von allen Adressen von allen Schwägern und Vettern die Adresse des in Paris lebenden Bruders zuletzt trägt, weil voraus zu sehen war, daß der Steckbrief dort, wo die Gräfin selbst sich befand, angekommen, auch angehalten werden würde. Er sollte aber der Gräfin zuvor alle Schmach und alle Schande zugefügt haben, die er ihr nur zuziehen konnte.

Ich überlasse es einem Jeden zu beurtheilen, ob ihm schon je ein solches Meisterstück arglistiger, diffamatorischer Bosheit zu Gesicht gekommen sei.

Und das, m. H., ist nicht das Aergste; ich war Ihnen aber schuldig eine Probe zu geben, auf daß Sie nicht glauben, das Wenige, was bisher durch Zeitungs-Artikel oder sonst über die von der Gräfin erlittene Unbill zur öffentlichen Kenntniß gekommen, jene Kleinigkeiten, Maitressenwirthschaft, Hunger, Noth, Gefangenschaft, körperliche Mißhandlung seien Alles und hätte hingereicht, meine Entschlie-

ßung zu motiviren; ich mußte Ihnen mindestens einen einzelnen Blick gewähren in die finsteren Mysterien dieser Ehe, um Sie in den Stand zu setzen, an einem Beispiele die ganze Arglist zu ermessen, mit welcher man diese Frau verfolgt hat.

Wird man sagen wollen, daß ich nicht berufen war, als Schützer der Gräfin aufzustehen, ich, ein ihr Fremder, während der zahlreiche Kreis mächtiger Verwandten schwieg?!

Gerade diese Betrachtung ist es, die hinzukommen mußte, meinem Entschluß die letzte Festigkeit zu geben.

In der That, Fürsten- und Grafenkronen bedecken die Brüder der Gräfin; von andern Verwandten werden die höchsten Chargen bekleidet.

Aber in diesem weitverzweigten Kreis vornehmer Männer war nicht Einer, nicht Einer, der eine Hand ausstreckte, um seine Schwester zu schützen! Nicht als ob die Familie das schmachvolle Unrecht früher geleugnet hätte, welches die Gräfin betroffen. Im Gegentheil, aus den Briefen dieser Familie habe ich mehr als aus allem Andern die Ueberzeugung von dem unverdienten Geschicke der Gräfin geschöpft; aus der 20jährigen Correspondenz dieser Familie habe ich die thränenvolle Geschichte der Gräfin, ihre Scheidungsklage zusammengesetzt und sie den Gerichten übergeben. Aber es blieb eben beim Mitleid. Einige schwache Versuche, es ist wahr, wurden im Laufe der Jahre gemacht, den Grafen an weiterer Mißhandlung der Gräfin zu hindern; mehremale war er zu Versprechungen und Verträgen gezwungen worden, die er sofort brach, nachdem er sie eingegangen; der Chef der Familie wandte sich einmal sogar in einem Aufflammen von Unwillen an den König selbst deßhalb.

Als aber der böse Wille des Grafen unbeugsam und hartnäckig blieb, als er mit fortwährender Felonie alle Verträge brach, und die Familie so gezwungen war, was sie schon gestern erobert zu haben glaubte, heute von Neuem zu erobern, als es bedurfte eine Thätigkeit voll Energie und Ausdauer zu entwickeln und Opfer zu bringen, — da zog man sich mit Egoismus zurück und überließ die Gräfin ruhig ihrem Elend. Keiner wollte mit einem Manne ernsthaft anbinden, der durch Rang und Reichthum so hoch steht; man wollte vor Allem nicht durch das allein competente Mittel des Rechtsweges die gemeinschaftlichen stolzen Familiennamen compromittiren, und

so opferte man die Gräfin, den lebendigen Menschen seinem Namen auf.

Es ist Ihnen auch die Handlungsweise der Familie an einem Beispiel dargethan worden. Es ist Ihnen ein Brief jenes Bruders in Paris, des Grafen Max Hatzfeldt, vorgelegt worden und Sie haben daraus ersehen, daß dieser Bruder, als ihm das Circular zukommt, dem Grafen zurückschreibt, er wisse gleichfalls nicht den Aufenthalt der Gräfin, und so jenem vorgeschützten Verdachte die fürchterlichste Consistenz giebt, während er der Gräfin gleichzeitig, die vor wenigen Tagen von ihm gereist ist, deren Aufenthalt er aufs Genaueste kennt, dies selbst vermeidet und angiebt, er habe dies gethan, um sich „jede Aufregung zu ersparen"!!

So wird von diesen Herren nicht nur eine Beleidigung ungestraft gelassen, die kein Tagelöhner seiner Schwester ungestraft zufügen lassen würde, um jede Erörterung zu vermeiden, um sich „jede Aufregung zu ersparen" beschimpfen sie sie selbst, laden, indem sie die Unkenntniß ihres Aufenthalts erheucheln, nun wirklich den Verdacht auf sie, heimlich flüchtig geworden zu sein!

So wird, wie stets der Egoismus, zum Verrath, zur Felonie.

So schwieg die Familie.

Aber es heißt, wo die Menschen schweigen, werden Steine reden.

Wo alle Menschenrechte beleidigt werden, wo selbst die Stimme des Blutes schweigt und der hülflose Mensch verlassen wird von seinen gebornen Beschützern, — da erhebt sich mit Recht der erste und letzte Verwandte des Menschen, der Mensch!

Sie alle kennen und haben mit Empörung gelesen die entsetzliche Geschichte der unglückseligen Herzogin v. Praslin. Wer von Ihnen hätte sich nicht beeilt ihr in ihrem Todeskampfe beizustehen? Nun wohl, m. H., ich sage mir, hier ist zehnmal Praslin. Denn was ist der kurze Todeskampf einer Stunde gegen die Qualen eines durch 20 Jahre verlängerten Todesschmerz! Was sind die Wunden, die ein Messer schlägt, gegen den langsamen Meuchelmord, den man mit raffinirter Grausamkeit an der ganzen Existenz eines Wesens begeht, gegen dies ungeheure Weh einer Frau, in der man 20 Jahre hindurch Tag für Tag jedes Lebensrecht mit Füßen tritt, jedes Recht des Men-

schen beleidigt, die man, um sie ungestraft zu mißhandeln, vorher geflissentlich der Verachtung preiszugeben versucht hat!!

Muß man grade materiell gestorben, körperlich todtgeschlagen sein, um Mitleid zu verdienen? Erhebt sich der plumpe Zorn des Menschen erst, wenn er einen blutbefleckten Leichnam sieht?

Wer, m. H., ist heute im Jahre der Gnade 1848 nicht entrüstet, wo er die Menschenrechte, sei es von Regierungen, sei's von einzelnen Despoten mißhandelt und beleidigt sieht?

Nun wohl, ich erlaubte mir schon im Jahre 1846 darüber entrüstet zu sein.

Auch mein Blick, m. H., war seit je vorzugsweise auf die allgemeinen Fragen und Angelegenheiten gerichtet, und ich hätte vielleicht angestanden zur Besserung eines bloß individuellen Mißgeschickes meine ganze Thätigkeit zu verwenden, meine ganze Laufbahn wenigstens auf Jahre zu unterbrechen. Obschon es herzzerreißend ist für einen Menschen von Herz einen andern Menschen, den er für gut und edel hält, hülflos untergehen zu sehen mitten in der Civilisation der Gewalt gegenüber! Aber ich sah in dieser Angelegenheit auch allgemeine Standpunkte und Prinzipien verkörpert. Ich sagte mir, daß die Gräfin ein Opfer ihres Standes sei, ich sagte mir, daß man nur in der übermüthigen Stellung eines Fürsten und Millionärs solche Unthaten, solche Beleidigung der Gesellschaft in ihrer sittlichen Tiefe ohne Scheu wage und wagen dürfe.

Ich sagte mir endlich, daß zwar in allen Klassen und Ständen der Gesellschaft Frevel verübt werden, daß aber, wenn diese Frau das Glück gehabt hätte, dem Kreise des Bürgers, des Handwerkers, des Bauern anzugehören, sich schon lange, lange ein Bruder, ein Verwandter, ein Freund gefunden hätte, der jenen Mißhandlungen ein Ziel gesetzt und schützend seine Hände über eine hülflose Frau ausgestreckt haben würde. Ich sagte mir, daß eine solche zwanzigjährige Fluth aller erdenklicher Menschen empörenden Unbill ohne einen Damm zu finden, nur ergossen werden konnte in jenen höchsten geburtsstolzen Sphären der Gesellschaft, wo mit wenigen Ausnahmen das Herz eingefroren ist unter dem Eise des Ranges, das Gefühl ausgestorben unter der Gewohnheit der Willkühr, und der Appel an die unantastbaren Rechte des Menschen kein Echo findet!

Dies sagte ich mir und ich beschloß durch den Weg des Rechtes,

wenn der Weg der Güte und der Versöhnung, der vor Allem versucht werden sollte, ausgeschlagen würde, diesen Mißhandlungen ein Ziel zu setzen. Ich habe Ihnen dargethan, wie die aktuelle Lage der Gräfin beschaffen war, als ich sie kennen lernte. Das letzte ihr noch gebliebene Kind sollte ihr entführt werden, der Graf hatte der Gräfin, die erschreckt durch die maaßlosen Güterverkäufe, die der Graf vornahm, ihre Vermögensrechte durch eine hypothekarische Eintragung auf Muskau gesichert hatte, in dem Ihnen verlesenen Briefe vom 29. April 1846 offen angekündigt, daß er sich nie mit ihr versöhnen, daß er ihre Briefe ungelesen zurücksenden würde. Gleichzeitig hatte er, wie der Brief des Fürsten H. v. Hatzfeldt Ihnen gezeigt hat, der Gräfin zur Strafe für jene Sicherheitsmaßregel die Alimente entzogen. Da beschloß ich so namenloser Willkühr ein Ziel zu setzen.

Ich verhehlte mir keineswegs die Schwierigkeit dieses Unternehmens. Ich sah wohl, welche schwierige Aufgabe es sei, dies verjährte, historisch gewordenes Unrecht aufzuklären, wie es, wenn es zum Prozesse käme, meine ganze Thätigkeit ausschließlich erfordern und somit eine lange Unterbrechung meiner eignen Carriere ernöthigen würde, diese verwickelten Verhältnisse zu Ende zu führen; ich wußte recht wohl, wie schwer es ist, einen falschen Schein zu besiegen; ich verhehlte mir nicht, welche furchtbare Gegner Rang, Einfluß und Reichthum sind und daß nur sie stets und stets Alliance finden in den Reihen der Bureaukratie, welche Gefahr somit ich selbst dabei laufen könnte. Ich wußte dies, ohne daß es mich hindern konnte. Ich beschloß dem falschen Schein die Wahrheit, dem Range das Recht, der Macht des Geldes die des Geistes entgegenzusetzen. Die Hindernisse, die Opfer, die Gefahren schreckten mich nicht; hätte ich aber gewußt, welche unwürdige und infame Verläumdungen mir entgegentreten, wie man die reinsten Motive mir gerade in ihr Gegentheil verdrehen und verkehren, und welchen bereitwilligen Glauben die elendesten Lügen finden würden, nun ich hoffe mein Entschluß wäre auch dadurch nicht geändert worden, aber es hätte mir einen schweren, einen schmerzlichen Kampf gekostet!

Ich will mich dieses meines Entschlusses, obwohl er gewiß mit nicht geringer Aufopferung meiner persönlichen Aussichten und Stellung und somit meines naturgemäßen Egoismus verbunden war, keineswegs als eines besonders verdienstlichen rühmen.

Im Gegentheil, ich halte ihn für etwas durchaus Einfaches! Welcher Mensch, der ein starker Schwimmer ist, sieht einen andern von den Wellen eines Stromes fortgetrieben, ohne ihm zu Hülfe zu springen? Und dieser Mensch wagt mehr als ich, er wagt sein Leben! Nun wohl, für einen guten Schwimmer hielt ich mich; unabhängig war ich, so sprang ich in den Strom.

Wenn ich mich aber meiner Handlungsweise nicht als einer besonders verdienstlichen rühme, so darf ich doch keineswegs dulden, daß mir ihre Motive, daß mir die Reinheit meines Entschlusses entstellt werde.

Sie wissen, wie sehr dies geschehen ist. Um jeden Preis hat man mir eigennützige Motive unterlegen, die Quelle meiner Partheinahme für die Gräfin verdächtigen und in den Koth des Alltagslebens herunterziehen wollen.

Zuerst beschuldigte man mich in einem verbotenen Verhältnisse, in einem Liebesverhältniß zur Gräfin zu stehen. Das war eine doppelt kluge Taktik meiner Gegner. Auf diese Weise diskreditirten sie mich und meine Theilnahme für die Sache und warfen zugleich einen neuen unverdienten Flecken auf die Gräfin.

Nichts wurde bereitwilliger und allgemeiner geglaubt, als die Beschuldigung eines verbotenen Verhältnisses.

Was sollte ich dagegen thun? — Protestiren wäre lächerlich gewesen. Im Laufe dieser Prozedur haben Ihnen Männer, die mit uns zusammen lebten, zusammen wohnten, Männer, deren Name den achtungswerthesten Klang unter Ihnen findet, eine andere Ueberzeugung von meinem Verhältniß zur Gräfin ausgesprochen, Ihnen gesagt, wie fern von jeder sinnlichen Beziehung dasselbe sei.

Viele meiner Briefe an Mendelsohn, die die Prokuratur vorgelegt hat, enthalten gleichfalls unwiderlegliche Beweise davon. Und dennoch, ich wiederhole es meine Herrn, welchen bereitwilligen Glauben haben diese Insinuationen nicht gefunden! denn die heutige Welt, weil selbst vom Eigennutz durchfressen, entschließt sich nun einmal nicht an die Uneigennützigkeit, an die Begeisterung zu glauben! Sie glaubt nur an den Egoismus und wo sie keinen materiellen Eigennutz annehmen kann, da schließt sie auf einen Eigennutz in feinerer, in ideellerer Gestalt, auf den Egoismus der Leidenschaft. Denn wie veredelt es hier auch sei, liegt doch noch immer in der Liebe wenigstens eine

selbstsüchtige Betheiligung des Ichs. Es haben mir, meine Herrn, sehr angesehene Männer dieser Stadt, Männer, die mir wohlwollten, Männer, die über meine Verhältnisse Erkundigungen eingezogen und durch die ehrenvollen Aufschlüsse, die sie erhalten hatten, an einen schmutzigen Eigennutz nicht glauben konnten, diese Männer sprachen mir selbst ihre Ueberzeugung aus, daß ich schlechterdings in einem Liebesverhältniß zu der Gräfin stehen müsse! Und als ich mir zu fragen erlaubte, worauf sie diese Annahme gründeten, da wurde mir eben so offen geantwortet: auf nichts. — auf nichts in der Welt, als darauf, daß sich sonst eine so große Aufopferung für eine fremde Sache gar nicht erklären ließe!

Diese Männer, meine Herrn, ich gebe es zu, urtheilten als gereifte Weltkenner und Erfahrungsmenschen. Aber sie übersahen Eins. Sie übersahen meine Jugend und sie übersahen, daß, wie sehr auch unsre Zeit die des Egoismus sein mag, die Jugend doch zu allen Zeiten das Alter der Uneigennützigkeit, der Begeisterung und Aufopferungsfähigkeit gewesen ist, und bleiben wird.

Indeß sehr bald begnügten sich die Agenten des Grafen mit diesen Insinuationen nicht mehr.

Auch ein Liebesverhältniß erschien, weil doch immer durch den Widerschein einer freien und edeln Leidenschaft vergoldet, etwas viel zu honorabeles, etwas mich und meine Sache nicht genügend discreditirendes zu sein.

So wurde denn ausgesprengt, daß mich ein schmutziges Geldinteresse in dieser Sache fessele, daß ich ein Abentheurer sei, der einen gemeinen Vortheil verfolge.

Eigentlich, meine Herrn, war dies blos absurd, denn es war gar nicht abzusehen, wie man bei einigem Verstande darauf kommen konnte, bei der Gräfin die Befriedigung eines Geldinteresses zu verfolgen. Die Gräfin, die 2 Jahre hindurch ohne jeden Unterhalt von ihrem Gemahl gelassen, nebst ihrem Sohne mit dem Hunger kämpfen mußte, die jetzt endlich zwar seit 4 Monaten eine spärliche Rente von 8000 Thlrn., welche ihr die Gerichte zugesprochen, genießt — eine Rente, die kaum zu einem standesgemäßen Leben bequem hinreichen dürfte, — diese Rente aber allmonatlich mit den größten Schwierigkeiten und beständiger Exekution erkämpfen muß, um, wenn sie sie erkämpft hat, sie fast ausschließlich zur Betreibung ihrer kostspieligen Prozesse an 36

verschiedenen Tribunalen zu verwenden — die Gräfin, meine Herren, konnte nur eine Theilnahme an ihrem Elend anbieten, nicht aber gewinnsüchtige Bestrebungen reizen noch befriedigen.

Auch die Weise, in welcher dieser Kampf geführt wurde, die sowohl im Wege der Prozesse als der Vergleichsverhandlungen erstrebten Zwecke widerlegen gänzlich diesen unwürdigen Verdacht. Es wurde eine Prodigalitätserklärung beantragt. Wenn diese erreicht wird, so kommt die Verwaltung des Vermögens nicht in die Hände der Gräfin, sondern da ein majorenner Sohn vorhanden ist, in die seinigen und die eines Curators. Es ist eine bekannte Thatsache, daß wo Curatoren das Vermögen eines Interdicirten verwalten, sie selbst gesetzlich gehalten sind, zum Zweck der Wiederherstellung des Vermögens den Bedarf und die Ausgaben der ganzen Familie sehr zu beschränken. Wird also die Interdiktion ausgesprochen, so dürfte die Rente der Gräfin von 8000 Thlrn. noch vermindert werden.

Welche Bedingungen endlich wurden in den Vergleichsverhandlungen erstrebt?

In Aachen verlangte die Gräfin, wie die Zeugen Kramer und Bochum bekundet haben, eine Wiederherstellung der Ehe, eine Versöhnung und Sicherstellung des Vermögens für die Kinder. Während der Graf hartnäckig eine Scheidung verlangte und wie er in einem Brief an Frau v. Meyendorf schreibt, jedes Opfer bringen will, um sich seiner Frau gänzlich zu entledigen, wird von der Gräfin nicht die Freiheit eines ungebundenen Lebens, die ihr die Scheidung gewährte, sondern die Wiederherstellung der Ehe, ihre Rückkehr unter die eheherrliche Gewalt gefordert.

Als endlich an eine Wiederherstellung der Ehe nicht mehr zu denken war, als in eine Scheidung auch von Seiten der Gräfin gewilligt und selbige gefordert wurde — welche Bedingungen waren es da, welche von der Gräfin und mir als die hauptsächlichen aufgestellt wurden und deren Nichtgewährung allein Schuld ist, daß der Vergleich noch nicht zu Stande gekommen? Sie haben es aus dem Munde des Justizraths Kramer und dann des Grafen von Westphalen vernommen. Nicht der Geldpunkt wurde in den Vordergrund gestellt; er wurde als das Nebensächliche betrachtet. Die Gräfin fordert vor Allem die Rückgabe ihrer Tochter, die man ihr vor 9 Jahren mit List geraubt und in ein Wiener Jesuitenkloster gebracht, wo

man sie gelehrt hat, die Mutter zu hassen und wo man solche Befehle gegeben, daß seit 5 Jahren kein Brief der Gräfin die Tochter oder umgekehrt erreichte. Also einmal war es die Tochter, welche die Gräfin vor Allem wiederforderte und die man ihr weiter vorenthalten wollte. Zweitens wollte die Gräfin in den Vorschlag des Grafen, sich als mitschuldigen Theil scheiden zu lassen, nicht einwilligen. Der Graf konnte es nicht versuchen wollen, seine Schuld in Abrede zu stellen. Er gab sie zu und verlangte nur, daß die Gräfin sich als mitschuldig bekenne. Die Gräfin aber, wie sie in der Tiefe ihrer Seele die Ueberzeugung hatte, daß ihr Gatte einzig und allein der Urheber aller Schuld dieser Ehe sei und sie keinen Theil an derselben trage, wollte diese Ueberzeugung, die sie allein aufrecht gehalten in allen Stürmen, für kein Geld verkaufen; wollte sich für keinen materiellen Vortheil und Lebensgenuß dazu verstehen, das Bekenntniß einer Mitschuld abzulegen, die sie nicht in sich fühlte. Der Graf bot ihr das Doppelte der ihr zuerkannten Rente, wie Sie gehört haben, er bot ihr 15,000 Thlr. jährlich, er stellte ihr endlich noch weit mehr in Aussicht. Immer dreimal größer als ihr Schicksal, hat die Gräfin beharrlich aller Leiden, alles Elendes, aller Verfolgung, die sie erträgt, unerachtet es abgelehnt, mit Verzicht auf ihre Mutterrechte, mit einem falschen Selbstbekenntniß, das ihre Ueberzeugung beleidigt und gegen die innere Wahrheit verstößt, eine glänzende Lage zu erkaufen.

Nennen Sie, m. H., dies Verfahren unklug, thöricht, unvernünftig, nennen Sie es, wie Sie wollen; aber geben Sie jedenfalls zu, daß es sich hier um einen Principienkampf handelt, daß dies nicht die Handlungsweise von Personen ist, denen es um Geld zu thun; daß diese Sache keine Geldsache ist, wie unsre Gegner haben glauben machen wollen.

Dieses ganze Sachverhältniß allein hätte also hinreichen müssen, um den Verdacht, Gewinnsucht sei bei meiner Handlungsweise betheiligt, unmöglich und absurd zu machen. Indeß, theils waren diese Umstände nicht öffentlich bekannt, theils kann man auch für das Absurdeste Leute finden, die es weiter erzählen und so endlich, die es glauben.

Darum habe ich Ihnen heute konstatiren müssen, daß ich mich von Haus aus in reichlichen und begüterten Vermögensverhältnissen befinde, daß ich auch sonst eine Stellung genoß, die mich zu den glänzendsten Aussichten berechtigte. Hätte ich an meinen Vortheil gedacht,

dann hätte ich jene hoffnungsvolle Stellung, die ich früher einnahm und die mich weit besser in den Stand setzte, Ehren, Aemter und Reichthum zu verfolgen, beibehalten, nicht sie aufgeben müssen.

Doch, m. H., ich glaube Ihnen hinreichend meine Schilderhebung für die Gräfin erklärt, hinreichend alle die unwürdigen Auslegungen vernichtet zu haben, durch welche man meinen Entschluß, dieser mißhandelten Frau beizuspringen, in den Staub hat ziehen wollen.

Genug also von diesem Entschlusse und seiner nachgewiesenen Reinheit, gehen wir jetzt zu den Handlungen über. Als ich diesen Entschluß faßte, theilte ich ihn so wie das ganze Schicksal der Gräfin zwei Freunden mit, die sie bereits kannten, dem Kammergerichts-Assessor O. und dem prakt. Arzte Mendelsohn, zwei Männern also in der ehrenwerthesten bürgerlichen Stellung. Beide theilten meinen Unwillen und waren entschlossen, ihre Mitwirkung zur Besserung des beklagenswerthen Looses der Gräfin nicht zu versagen. Keinem gewiß kam es damals in den Sinn, wie weit ihr Eifer sie einst führen würde, aber der bloße Umstand, daß drei junge Männer, drei Freunde ihre ehrenvolle und gesicherte Laufbahn verließen, um dieser Frau ihren Schutz zu gewähren, hätte, wenn man nur einigermaßen billig, nur einigermaßen gerecht hätte sein wollen, hinreichen müssen, um jeden unwürdigen Verdacht fern zu halten, um zu beweisen, daß in dem Schicksal dieser Frau eine furchtbar tragische Macht, ein ungeheures und den ganzen Menschen empörendes Unrecht verborgen sein müsse.

Obwohl ich aus der Correspondenz der Familie den hartnäckig bösen Willen des Grafen, seine Frau endlos zu verfolgen, hinlänglich kennen gelernt hatte, gab ich mich dennoch der Hoffnung und nicht ohne Wahrscheinlichkeit hin, in wenigen Monaten und im Wege der Unterhandlungen eine friedliche Wiederherstellung der Ehe, eine Versöhnung zu erlangen.

Denn ich sagte mir, wie der Graf bisher nur zu wohl gewußt, daß die Familie aus Rücksicht auf den gemeinschaftlichen stolzen Namen den Weg Rechtens scheue und nie betreten werde, daß er aber, wenn er die Gräfin entschlossen und zugleich im Stande sähe, selbstständig den Weg Rechtens zu ergreifen, lieber sein Unrecht freiwillig gut machen würde, als einen Kampf eingehen, der, wenn anders Recht Recht bleibt — was zwar, wie ich seitdem vielfach belehrt worden bin, nicht immer der Fall — trotz aller Uebermacht nur mit seiner voll-

ſtändigen Niederlage enden kann und enden wird. Ich ſagte mir, daß es nöthig ſein dürfte, wenn man den Frieden will, den Krieg zu rüſten.

Es wurde deßhalb beſchloſſen, daß Oppenheim mit der Gräfin nach Ehrenbreitſtein gehen ſollte, um einige unbedeutende Prozeſſe zu erheben, die ohne den Grafen zu compromitiren, ihm doch zeigen konnten, daß die Gräfin jetzt entſchloſſen ſei, vor weiterer Mißhandlung bei den Gerichten des Landes Schutz zu ſuchen, ohne hierzu die Hülfe der Familie abzuwarten, von der er wußte, daß ſie nicht unähnlich den Aufgeboten altdeutſcher Reichsmacht ſtets in Ausſicht geſtellt, aber nie oder doch nur erbärmlich gewährt wurde.

Mendelsſohn, welcher Ende Sommer 1846 ohnehin nach Paris gehen wollte, um in dortigen Hoſpitälern Belege zu ſuchen für ein mediciniſches Werk, das er ſo eben veröffentlicht hatte, ſollte ſeine Reiſe einige Monate früher antreten und ſich während dieſer Monate am Rhein aufhalten. Es ſollte nämlich, im Falle die Hartnäckigkeit des Grafen die Durchführung der Sache auf dem Weg Rechtens erzwinge, ein Verſchwendungs- und Interdiktions-Prozeß gegen den Grafen zur Sicherung des Vermögens für die Kinder erhoben werden, ein Prozeß, welchen der Lebenswandel des Grafen leider nur zu ſehr begründete, wie das Erkenntniß des Königl. Oberlandesgerichtes zu Arnsberg dargethan hat. Indeß zur Erhebung dieſes Prozeſſes, der kein frivoler war, deſſen Rechtmäßigkeit und ſelbſt Nothwendigkeit, ich wiederhole es, durch das erwähnte Dekret ſo glänzend gerechtfertigt wurde, bedurfte es genauer detaillirter Angaben der einzelnen Verſchwendungen des Grafen. Die Gräfin ſagte uns: „Mein Gott, er verſchwendet die unſinnigſten Summen an ſeine Maitreſſen, er hat ſchon den bei weitem größten Theil ſeiner Allodial-Güter deßhalb verkauft; er iſt ein Verſchwender, dies weiß in Düſſeldorf jedes Kind auf der Straße.“!

Dies war Alles recht ſchön und gut; wir glaubten es vollkommen, wie ſich denn auch heraus geſtellt hat, daß es vollkommen glaubhaft war, aber Sie begreifen, meine Herren, daß ſich auf ſolche allgemeine Angaben und Behauptungen, wie ſie eine Dame zu machen pflegt, noch keine gerichtliche Klage anſtellen läßt. Hierzu mußte man dem Richter beſtimmte Angaben machen, Zeit, Ort, Datum, Perſon und Quanta genau darlegen, die Durchſchnittsſumme dieſer jährlichen Ausgaben berechnen, um ſie mit der der Einnahmen vergleichen können.

Zur Sammlung und Erkundigung dieser einzelnen Thatsachen sollte sich Mendelssohn an den Rhein begeben. Diese Erkundigungen einzuziehen fiel nicht schwer. Das Leben des Grafen hatte breite Furchen gezogen. Man brauchte in der That nur die Kinder auf der Straße zu fragen. Wenn jene Furchen schmutzig waren, war dieß Mendelssohns Schuld?

Ich endlich, meine Herrn, wollte, wie durch Empfehlungsbriefe des berühmten Alx. v. Humboldt an die ersten Mitglieder der Pariser Academie der Wissenschaften, Briefe, welche ich zu den Akten gegeben habe, dargethan ist, ohnehin im Herbste 1846 nach Paris gehen, um die Schätze der dortigen Bibliothek für ein größeres halb vollendetes philosophisches Werk zu benutzen, ich beschloß gleichfalls einige Monate früher nach dem Rheine zu gehen und während Opp. die Prozesse in Ehrenbreitstein plänkelnd gleichsam begann, während Mendelssohn die Thatsachen für die wirksame Verfolgung dieses Weges sammelte und Oppenheim mittheilte, die Bekanntschaft des Grafen machen, um seinen Charakter selbst kennen zu lernen und aus persönlicher Anschauung zu urtheilen, welche Vorstellungen auf ihn den meisten Eindruck machen würden; um dann, wenn die Eröffnung der Prozesse durch die Gräfin ihn in die erste Verlegenheit versetzt haben, wenn der erste Erfolg errungen sein würde, kurz am geeigneten Zeitpunkt mit den Friedensvorschlägen hervorzutreten und eine friedliche aber gesicherte Wiederherstellung der Ehe im Namen der Gräfin vorzuschlagen, die ich wie gesagt nur dann zu erreichen Hoffnung hatte, wenn mich eine Kenntniß seines Naturells in den Stand gesetzt hatte, jene Klippen zu vermeiden, an denen man, wie alle Welt weiß, bei Unkenntniß der Personen mit denen man es zu thun hat, so oft scheitert und beim besten Willen von der Welt nur Alles verdirbt. Nur so endlich, wenn ich mit dem Grafen persönlich genau bekannt bereits geworden war, konnte ich hoffen, mit ihm persönlich die Unterhandlungen zu führen und die Vermittlung der gräflichen Zwischenhändler zu vermeiden, welche aus eigennützigen Absichten seit je die schwerste Schuld an dem Unglück dieser Ehe tragen.

Zu allem diesem indeß gehörte zuvörderst, von guter Hand her mit dem Grafen bekannt gemacht worden zu sein. Ich ließ mir daher durch die Gräfin selbst, wie durch hochstehende | Militär-Personen in Berlin, Empfehlungen an den Prinzen Friedrich in

Düsseldorf geben, um von diesem seinerseits eine Empfehlung an den Grafen zu erlangen.

Ich gab mich wie gesagt, der Hoffnung hin, binnen wenigen Monaten mein Ziel erreicht zu haben und noch im Herbste in Paris zu sein, meinen eigentlichen Beruf dort zu verfolgen.

Dies, m. H., war jene fürchterliche, jene schwarze Verschwörung, war jenes Complott, welches die Vertreter des Oeff. Minist. so oft zu so ungeheuren Deklamationen veranlaßt hat.

Vor Allem hat die Heuchelei, die falsche verkappte Sittlichkeit ein ungeheures Zetergeschrei erhoben über die Thätigkeit des Dr. Mendelssohn, genaue Erkundigungen und Beweismittel zum Zweck der Prodig.-Klage einzuziehen. Das Oeff. Minist., der O.-Proc. Zweiffel hat in der Sitzung vom 10. Febr. darüber die tönenden Worte losgelassen: der Dr. Mendelssohn habe sich im Koth gewälzt, um dann damit den Grafen Hatzf. zu bewerfen. Der heutige Vertreter des Oeff. Minist. ist dieser Argumentation im ganzen getreu blieben.

Aber, m. H., was thut Jeder von Ihnen, wenn er einen Prozeß erheben muß; er sammelt genau die Data, welche geeignet sind, jenen Prozeßantrag zu unterstützen. Das Gesetz verlangt es, erheischt es.

Wenn Sie durch das verschwenderische und ausschweifende Leben eines Verwandten genöthigt sind, seine Interdiktion zu beantragen, so werden die Beweismittel, die sie dem Richter vorlegen, natürlich den Verschwendungen und allen jenen Ausschweifungen folgen müssen, die ja eben den Grund und die Grundlage der Klage bilden. Diese Beweismittel werden natürlich keine Gebetbücher sein.

Das Oeff. Minist. hat große Worte des Unwillens gehabt über den Inhalt der Prod. Klage, die auch nichts als eine Biographie ist, über den Dr. Mendelssohn, der die Beweise über das sammelte, was der Graf Hatzf. gethan. Es hat kein einziges Wort des Unwillens darüber gehabt, daß der Graf dies gethan. Es ist dem Dr. Mendelssohn gegangen, wie der s. g. schlechten Presse, die man auch immer dafür verantwortlich gemacht hat, daß sie die Sünden Andrer enthüllt hat. — Das Oeff. Minist. hat Ihnen ferner gesagt, daß ich wie die Gräfin, wegen angeblicher Verbreitung der Prodig.-Klage, zu zweimonatlicher Gefängnißstrafe verurtheilt worden. Ich kann

nicht umhin, dem Oeff. Minist. einen ernsten Vorwurf daraus zu machen, daß es dieser Verurtheilung Erwähnung thun konnte. Denn das Oeff. Minist. weiß besser als irgend Jemand, welche Bewandtniß es mit dieser Verurtheilung hat, daß sie nach zwei freisprechenden Urtheilen der beiden ersten Instanzen vom Cassationshofe erfolgte und zwar auf Grund desselben Thatbestandes hin, der auch den beiden ersten Richtercollegien vorlag; auf Grund dessen, daß wir drei Personen zur augenblicklichen Einsicht und unter besondern Motiven, welche die ersten Richter für hinlänglich rechtfertigend erachteten, die Klagschrift geliehen haben. Das Oeff. Minist. weiß besser als irgend Jemand, sage ich, daß jenes Urtheil des Cassationshofes, wenn nicht eine große Ungerechtigkeit, so doch ein großes Unglück, keinesfalls aber eine Schande für uns genannt zu werden verdient.

Von mir, m. H., hat der Ober-Proc. Zweiffel gesagt — es sind seine eigenen Worte — ich hätte mir den Empfehlungsbrief des Prinzen an den Grafen e r s c h l i c h e n! Erschlichen, m. H, hinterlistig erschlichen!

Nun denn, ich war dadurch genöthigt, Ihnen heute den Anfang eines Briefes Sr. Hoheit an die Gräfin verlesen zu lassen, durch welchen Ihnen nun bewiesen ist, daß derselbe meine Stellung zu der Gräfin vollkommen kannte, daß er vollkommen wußte, in welcher Absicht ich mich zum Grafen begab, daß er selber aber absichtlich und gestissentlich dem Grafen in seinem Briefe meinen Zweck und meine Stellung zur Gräfin verschwieg, weil er mir selbst rieth, den Grafen erst genau kennen zu lernen, ehe ich ihm meine Mission darlegte, da er am besten wußte, ich würde nicht nur zu keinem Resultate, ich würde nicht einmal zu der Einleitung einer Verhandlung kommen, wenn ich dem Grafen von vorneherein ankündigte, daß ich das Interesse seiner Gemahlin vertrete und dadurch von vorneherein seinen mißtrauischen und starren Charakter herausfordre.

Sie haben also gesehen, wie ich offen dem Prinzen gesagt, von wem ich käme, zu welchem Zweck ich seine Empfehlung an den Grafen wünsche, aus welchem Grunde ich mit diesem Zwecke dem Grafen nicht in die Stube platzen wolle; wie der Prinz diesen Grund wußte, billigte, bestärkte; wie verläumderisch somit jene ehrenrührige Behauptung des Oeffentlichen Ministeriums ist, ich hätte diesen Brief erschlichen.

Doch ich kehre zur Geschichtserzählung zurück.

Als die Gräfin an den Rhein kam, erlangte sie einen Brief des Grafen Hatzfeldt an die Frau von Meyendorf aus Paris, die sich, wie wir erst am Rhein erfuhren, in Aachen mit dem Grafen aufhielt.

Auch die Beschuldigung hat man gegen mich erhoben, die Unterschlagung dieses Briefes bewirkt zu haben, und zu meiner nicht geringen Verwunderung hat sich das Oeff. Min. erlaubt, diese Insinuation zu wiederholen, obgleich mich die Gerichte davon bereits freigesprochen haben. Wo, m. H., bleibt die Achtung vor einer richterlichen Freisprechung?

Ich habe nämlich in den Acten bewiesen, daß derselbe Zeuge Paul Kurz, der mit einer eidlichen Aussage gemeinschaftlich mit Hoppe beschworen, ich hätte ihm Auftrag gegeben den Brief von der Post zu holen und ihn hierzu mit einem Paß und einer Visitenkarte ausgerüstet, vielmehr aus eignem Vorwitz und ohne jeden solchen Auftrag und Ausrüstung den Brief auf der Post in Empfang nahm. Die Rathskammer hat diesen Beweis für erbracht angesehen und mich jener Beschuldung entbunden. Durch die Aussage der Belastungszeugin Majunke habe ich Ihnen denselben heute bestätigt. Dieser Brief enthielt, abgesehen von dem Liebeserguß gegen Frau v. Meyendorf, von den niedrigsten Schmähungen seiner Gemahlin, abgesehen von der boshaften Freude über die unglückliche Lage derselben, welche der Graf darin mit einer degoutanten Offenherzigkeit seiner Maitresse äußert, einen Satz, welcher die Gräfin äußerst erschrecken und beunruhigen mußte.

Es heißt nehmlich in der Nachschrift:

„Wir werden Mallet (die Kammerfrau der Meyendorf) am 5. „abreisen lassen; ich habe alle nöthigen Erkundigungen eingezogen und Deine Zukunft soll vor Allem gesichert werden"!

Diese dunkeln Worte stellten eine neue, eine grenzenlose Verschwendung des Grafen in Aussicht, dennoch war die Gräfin weit entfernt, die Ausdehnung derselben ahnen zu können.

Als aber die Gräfin in Düsseldorf ist, da kommt — Alles ist durch die Aussage des Pf. Bochum und Advocat-Anwalt Kramer constatirt worden, — am 10. Aug. Abends 10 Uhr, die Gräfin befand sich grade in Gesellschaft des Geistlichen, die Frau des gräfli-

chen Domainen-Director Wachter zu ihr, verlangt eine geheime Unterredung und eröffnet ihr, der Graf habe einen Leibrenten-Act mit Frau v. Meyendorf geschlossen unter der simulirten Form eines Schuldgeschäftes, in welchem er ihr für Lebenszeit 25,000 Frs. (7000 Thlr. etwa) für sich und seine Erben bindend aussetzt. Frau Mallet, die Kammerjungfer der Meyendorf, wäre eben in Düsseldorf gewesen, um diesen Act hypothekarisch auf sämmtliche Güter des Grafen einregistriren zu lassen. Das Hypotheken-Amt habe indessen die Einregistrirung verweigert, weil der Act von einem ausländischen Notar aufgenommen sei. Frau Mallet sei daher abgereist, werde aber wahrscheinlich bald zurückkommen, um den Act, wenn er von einem inländischen Notar aufgenommen sei, einregistriren zu lassen.

Diese Mittheilung, m. H., übersteigt bei Weitem noch alle Befürchtungen der Gräfin. Durch diese Schenkung war das Allodial-Vermögen der Gräfin, war die Zukunft ihrer jüngeren Kinder auf immer ruinirt. Im Jahre 1845 waren sämmtliche linkrheinische Allodial-Güter des Grafen für den verhältnißmäßigen Spottpreis von 586,000 Thlr. verkauft worden; gleichzeitig war das Fürstenthum Muskau gemeinschaftlich mit 2 Schwagern angekauft, aber schon ein Jahr darauf schon im März 1846 wird auch dieser Erwerb, der auf den Antheil des Grafen nahe an eine Million gekostet, wieder veräußert, das letzte Allodial-Gut von noch einiger Bedeutung, das allein noch übrig, Calcum und die dazu gehörigen Besitzungen, wird jetzt hypothekarisch einer Maitresse verpfändet.

An die Vernichtung ihrer eigenen Existenz hatte sich die Gräfin durch vieles Unglück so zu sagen schon halb und halb gewöhnt; daß man aber auch noch dauernd und für immer die Existenz und Zukunft ihrer jüngern durch das Majorat nicht gesicherten Kinder vernichtete — dem konnte, dem durfte die Gräfin nicht ruhig zusehen. Sie theilt augenblicklich nach dem Weggang der Frau Wachter dem Pfarrer mit, was sie erfahren; noch in derselben Nacht, um Mitternacht, begiebt sie sich zu dem Advocat-Anwalt Kramer und befragt ihn, auf welche Weise sie diesen unseligen Schritt verhindern könne. Sie ersucht ihn, ihre Legalhypothek eintragen zu lassen, was Herr Kramer auch unternimmt, indem er ihr jedoch bemerkt, daß dieser Schritt nicht hinreiche, jene Verschleudrung zu hindern.

Sofort am folgenden Tage fährt die Gräfin nach Aachen zum

Grafen, nachdem sie den Pastor beschworen, sie dahin zu begleiten, um gemeinschaftlich den Grafen zu bewegen, jenen gewissenlosen Act, der das Wohl der eigenen Kinder vernichtete, aufzuheben. Der Pfarrer konnte natürlich seine Mitwirkung zu einem so gerechtfertigten Zwecke nicht versagen.

In Aachen angekommen, um allen Scandal, alles Aufsehen zu vermeiden, nimmt die Gräfin ein Incognito an und bittet den Gastwirth dies zu bewahren. Mit dem ehrwürdigen Pastor und einem alten sechszigjährigen Cavalier, Graf Keyserling, den sie in Aachen findet, und ohne ihm Eröffnungen zu machen mitnimmt, um gegen Mißhandlungen geschützt zu sein, begiebt sie sich auf die Villa des Grafen.

In Gegenwart des Pastors eröffnet sie dem Grafen, wie sie von seinem Acte mit der Frau v. Meyendorf in allen Details unterrichtet sei, wie sich die Simulation desselben sowohl selbstredend aus den Verhältnissen als unwidersprechlich aus jenem Briefe an die Meyendorf ergäbe, in dessen Besitz sie gelangt sei. Sie verlangt von dem Grafen nichts, als daß er jenen Act aufhebe und zur größern Sicherheit ihr einen schriftlichen Revers ausstelle, in welchem er erkläre, daß er simulirt sei.

Der Graf war zu Boden geschmettert. Die Existenz des Actes ließ sich durch das Hypotheken-Amt zu Düsseldorf erweisen, seine Simulation war durch den Brief erwiesen, konnte noch auf viel andere Weise erwiesen werden. Er verspricht die Aufhebung des Actes, die Ausstellung des Reverses lehnt er ab, weil ein solches schriftliches Eingeständniß, wie er sagte, seine gräfliche Ehre beflecken würde; aber von freien Stücken bietet er der Gräfin an, ihre Lage zu bessern; er gesteht, daß er ihr Unrecht gethan, er fordert sie auf, ihm Vergleichsbedingungen zu machen. Die Gräfin verlangt Wiederherstellung der Ehe, ungesäumte Herausgabe der Tochter aus dem Kloster, der Graf verspricht Alles mit seinem Ehrenwort; er bietet sich sogar an, sein Vermögen dergestalt für seine Kinder sicherzustellen, daß die Gräfin nie wieder einen ähnlichen Streich zu befürchten habe. Er beschwört die Gräfin schnell abzureisen, um sofort mit ihrem Advocaten wiederzukommen und den Vergleich durch einen notariellen Act bindend zu machen. Er bekräftigt mit seinem Ehrenwort, sie bei ihrer Rückkehr mit aller gebührenden Ehre und Achtung zu empfangen.

Sie haben aus dem Munde des würdigen Pastor Bochum Alles das vernommen, was ich da recapitulire.

So vielen in der Gegenwart des Pastors gegebenen Versprechungen kann die Gräfin den Glauben nicht versagen; sie reist schleunigst nach Düsseldorf und kehrt nach 1½ Tagen zurück, nachdem sie den Justizrath Kramer und Pfarrer Bochum nach Aachen beschieden hatte, die auch sofort eintrafen.

Aber diese 1½ Tage hatten dem Grafen genügt, nicht um seine Gesinnungen zu ändern, denn es ist mehr als wahrscheinlich, daß er jene Versprechungen nur gemacht um Zeit zu gewinnen — sondern auch um seine Vorkehrung zu treffen. — Er hatte den Dir. Wachter sofort nach Aachen kommen lassen und ein Brief desselben an seine Frau, der Ihnen verlesen worden, von Aachen aus, giebt characteristischen Aufschluß über die Weise, in welcher der Graf sich vorbereitete, seine Frau zu empfangen und den angelobten Vergleich ins Werk zu setzen.

Nachdem der Graf den Beistand seines Wachters durch neue Versprechungen, wie der Brief zeigt, erkauft und die Furcht abgelegt hatte, es könne dieser in einem Anfalle von Ehrlichkeit für seine Gemahlin Partei ergreifen und Eröffnungen machen, die ihn vernichten würden, weiß er sich gesichert.

Um nicht, wozu das Gesetz Zwangsmittel hat, seine Gemahlin bei sich aufnehmen zu müssen, verläßt er seine Villa und quartirt sich bei einem seiner sogen. Freunde, dem engl. Capt. Karter, ein.

Als nun die Gräfin in Aachen wieder ankommt, weigert sich der Graf trotz seines Versprechens sich zu ihr zu begeben. Sie schickt ihm einen Brief durch den Pfarrer. Der Graf giebt denselben unerbrochen zurück, weigert sich ihn nur zu lesen, weigert sich die Verhandlungen fortzusetzen und ergießt sich in Gegenwart des Karter und Wachter in beleidigenden Aeußerungen über seine Gemahlin.

Die Gräfin macht noch einen Versuch; mit dem Pastor und dem Grafen Keyserling begiebt sie sich zu der neuen Wohnung des Grafen. Aber hier, mitten in der Stadt, am hellen Tage widerfährt ihr, einer Gattin, einer Mutter, welche kommt, um für die Existenz ihrer Kinder zu kämpfen, der namenlose Affront, daß sie an der Thür des Hauses zur Belustigung des Publikums von dem Capt. Karter mit vorgestrecktem Stocke — er hat es Ihnen selbst gesagt — gewaltsam zurückgewiesen wird.

Nicht der Wortbruch, mit welchem man nichts von all den feierlichen Vergleichsversprechungen hielt, ist hier das Aergste; man weigert sich der Gräfin Auskunft zu geben, ob man den Act zurücknehme oder nicht, man weigert sich einer besorgten Mutter, als hätte sie kein Recht darnach zu fragen, Rede zu stehen über die Existenz ihrer Kinder, nicht einer Antwort, nicht einer Audienz würdigt man sie! Um Alles zu krönen, fügt man zu der größten Gewissenlosigkeit den empörendsten altadlichsten Uebermuth und läßt die Gräfin, welche gestützt auf den heiligsten Titel der Welt, auf den Titel der Gattin und Mutter erscheint, von seinem Lackaien an der Hausthür mit Schimpf und Schande abweisen!

Urtheilen Sie, m. H., ob das empörend war, ob das uns, vor deren Augen es vorging, empören mußte.

Alle Unterhändler, welche die Gräfin noch schickte, wurden gleichfalls abgewiesen; alle Unterhandlung, alle Auskunft verweigert; der Graf gab sich für krank aus und fuhr nur allabendlich zur Meyendorf.

In dieser gänzlichen Unwissenheit dessen, was geschehen war, dessen, was geschehen würde, vergingen etwa 8 Tage, während welcher man sich unsrerseits bemühte dem inzwischen herbeigekommenen ältesten Sohne des Grafen, Graf Alfred, die Nothwendigkeit einen Vergleich herbeizuführen, begreiflich zu machen.

Da erreichte uns, wie Sie aus dem Zeugniß des Grafen Paul v. Hatzfeldt gehört haben, eines Morgens, am 20. Aug., als ich, Mendelsohn und Oppenheim uns im Salon der Gräfin mit ihr und ihrem Sohne befanden, plötzlich durch Paul Kurz die Nachricht, die Frau von Meyendorf reise eben ab und zwar begebe sie sich auf den Bahnhof nach Köln. Sie haben von dem jungen Grafen weiter gehört, wie diese Nachricht uns gänzlich überraschend und unerwartet kam, wie keiner von uns diese Abreise vermuthet hatte und wie dieses Ereigniß gleich allen, die plötzlich und unerwartet kommen, die Gräfin und uns sämmtlich in große Bestürzung versetzte. Zu dieser war auch Grund vorhanden. So lange der Graf und die Meyendorf noch in Aachen verblieben, sagten wir uns, daß der Graf selbst noch seinen Entschluß über das Fortbestehen oder die Aufhebung des Actes nicht gefaßt haben möge und deßwegen nur noch keine Auskunft gegeben. Jetzt, wo die Meyendorf abreiste, war klar, daß in irgend einer Weise diese Sache zwi-

schen ihr und dem Grafen entschieden sein müsse und doch war keine Nachricht gekommen!

Vor Allem aber, welchen Zweck hatte diese Abreise, und wo reiste die Meyendorf hin? Reiste die Meyendorf im Voraus ab, wollte der Graf ihr heimlich folgen, um mit ihr irgendwo zusammenzutreffen, mit ihr eine Reise ins Ausland zu machen und der Gräfin behaglich das Nachsehen zu lassen, wie diese Ehe schon mehrere Beispiele aufzuweisen hat? Dann mußte dies wenigstens constatirt werden.

Oder endlich, war der Act inzwischen von einem Aachener Notar neu aufgenommen worden und reiste die Meyendorf jetzt nach Düsseldorf, um nunmehr die Einregistrirung des Actes auf dem dortigen Hypotheken-Amt zu erlangen, welche der Mallet früher abgeschlagen wurde, weil ein Pariser Notar den Act verfaßt hatte? Dies war die wahrscheinlichste Annahme, da sich die Meyendorf nach dem Kölner Bahnhof dirigirte.

Alle diese Fragen und Befürchtungen, wie Sie von dem Grafen Paul v. Hatzfeldt gehört haben, tauchten auf. Sie haben ferner vernommen, daß O. ausrief, er wolle der Meyendorf sofort nachreisen, um zu erkunden, wohin sie reise, den Zweck ihrer Reise und wenn es eine Möglichkeit wäre, sich Gewißheit darüber zu verschaffen, wie es mit dem Acte stünde.

Sie haben weiter gehört, wie ich diesen Vorschlag O's. billigte, (oder meinetwegen, wie ich diesen Vorschlag machte und O. ihn billigte — denn ich meinerseits bin nicht im Stande, den Unterschied auch nur zu begreifen, auf den das Oeff. Min. so große Stücke zu halten scheint, ob O. dies gesprochen und ich es gebilligt, ob ich es gesprochen und O. es gebilligt —) wie O. den Dr. M. aufforderte ihn zu begleiten, wie Beide sofort das Zimmer verließen, während ich zurückblieb, ohne daß von irgend einer andern Verabredung die Rede war, ohne daß ich M. irgend einen Auftrag zu irgend einer Entwendung oder Geld gab; wie O. und M., nachdem sie Paul Kurz um nicht die Spur der Meyendorf zu verlieren, vorausgeschickt, nachfolgten, M. sich in seinen Gasthof begab und sofort nachfolgte, O., weil er den ersten Zug versäumte, mit dem folgenden; wie ich endlich das Zimmer der Gräfin bis Abends zwischen 6 und 7 Uhr, also bis viele Stunden nach der erfolgten Abreise M's. gar nicht verließ.

Es ist somit durch diesen constatirten Sachverhalt der Gegenbe-

weis wider die Anklage positiv geführt, es ist ferner dadurch der Meineid des Hoppe so wie in unzähligen andern Punkten, so auch in diesem hauptsächlichsten Punkte erwiesen, indem Hoppe mich am Morgen des 20. Aug. dem Dr. M. unmittelbar vor seiner Abreise unten in meinem auf einer ganz andern Etage gelegenen Zimmer Geld und Auftrag ertheilen läßt, während ich nachgewiesenermaßen das Zimmer der Gr**fin, ihre und ihres Sohnes Gesellschaft von dem Augenblicke an, wo die erste und gänzlich unerwartete Nachricht von der Abreise der Meyendorf eintraf, bis lange nach der erfolgten Abreise M's. gar nicht verlassen habe, während nachgewiesenermaßen M. sich eben auch von dem Zimmer der Gräfin, wo er mich zurück ließ, in sein Hôtel und von da nach Cöln begab.

Es ist Ihnen durch diese ganze Geschichtserzählung auch dargethan, daß nicht nur nicht von mir, sondern von Keinem von uns in Aachen wenigstens jener Cassetten-Diebstahl im Voraus überlegt war. Als wir die Nachricht von der Abreise der Meyendorf vernehmen, sind wir alle davon betroffen, empfinden alle das Bedürfniß zu wissen, wo sie hingehe, ob der Zweck ihrer Reise nicht gerade die Eintragung des Actes sei ꝛc. O. erbietet sich ihr zu folgen mit dem geäußerten Vorschlag, sich wo irgend möglich Auskunft über das Schicksal des Actes zu verschaffen, oder ich fordere ihn dazu auf. Auf seine Aufforderung begleitet ihn M. Beide entfernen sich sofort.

Dies Alles, m. H., hat kaum längere Zeit gedauert, als ich gebraucht habe es Ihnen zu schildern. Von irgend einer Verabredung, von irgend einem bestimmten Plane, selbst nur von O. in Aachen, kann also keine Rede sein.

Von welcher Seite aus Sie diese Sache auch nur immer betrachten — das erhellt von allen Seiten her, daß diese That nicht nur in Aachen nicht zum Voraus überlegt, daß sie gänzlich ein Kind des Augenblickes war.

Dies geht aus dem gänzlich schwankenden und widerspruchsvollen Benehmen O's und M's in Köln hervor, welches am besten zeigt, wie Beide, als sie in Köln ankamen, nur den Zweck hatten, sich eben Auskunft zu verschaffen, wie aber die hiefür einzuschlagende Art der Handlung durchaus nicht auch nur irgendwie verabredet war, am wenigsten die von O. Tags darauf wirklich vollbrachte, die Entwendung einer Cassette.

M. läßt sich, als er im Mainzer Hof ankam, noch bei der Meyendorf melden, er verlangt fürmisch mit ihr zu sprechen, er will sie selbst durch Vorstellungen der unangenehmen Folgen, die ein Prozeß und die Veröffentlichung der Sache für sie haben müsse, entweder zu bewegen suchen, auf ihr Vorhaben zu verzichten, oder doch dabei erfahren, ob der Act noch fortbestehe.

Der Assis.-Präs. in der M'schen. Procedur, Hr. Fisenne, hat auf diesen einzigen Umstand, daß M. sich bei der v. Meyendorf melden ließ, ohne jedoch angenommen zu werden, die höchst merkwürdige Combination gebaut, M. habe der Meyendorf den Dolch auf die Brust setzen wollen, um sie zu einer schriftlichen Erklärung, daß der Act simulirt sei, zu zwingen.

Ich frage, ob es erhört sei, daß ein Präsident, ohne in irgend einer Zeugenaussage und irgend einem Factum einen Beweispunkt zu haben, eine solche romantische Combination hinstellt, und zwar in der apodictischen Weise eines erwiesenen Faktums! Indeß statuiren wir einen Augenblick diese gütige Voraussetzung des Präs., so sehr sich mein Gefühl dagegen empört.

Gleich viel ob M. durch Vorstellungen die Meyendorf zur Aussage des Vorhabens bewegen oder durch einen geschwungenen Dolch die Meyendorf zur Unterschreibung eines Reverses zwingen wollte, immer geht daraus hervor, wie M. von Aachen aus eben nur den ganz allgemeinen Zweck von Aachen mitbrachte, in irgend einer Weise Hülfe oder Auskunft zu schaffen, wie wenig aber die Tags darauf vollbrachte Handlung, die Entwendung einer Cassette verabredet noch aufgetragen war. Sie sehen, es ist, wie ich Eingangs sagte, hätte M. einen solchen Anfall mit dem Dolche in der Hand auf die Meyend. gemacht, so hätte das Oeff.-Min. in dem Auftrag, den mir Hoppe imputirt, die Verleitung zu einem bewaffneten Ueberfall, zu der gewaltsamen Erpressung einer Erklärung gefunden, wie es jetzt darin die Verleitung zu dem Diebstahl einer Cassette findet.

Gestehen Sie, m. H., wäre ein Diebstahl in M's. Plane gelegen, wäre solcher bereits zwischen mir und ihm verabredet gewesen, so würde er diesen Schritt, eine Unterredung mit der Meyendorf zu begehren, nun und nimmermehr gethan haben, denn diese Unterredung, von welchem Character sie auch gewesen, hätte doch jedenfalls der Meyendorf offenbaren müssen, in wessen Interessen ꝛc. M. ihr folge,

sie müßte somit einer heimlichen Bemächtigung des Actes die unübersteiglichsten Hindernisse und größte Gefahr in den Weg legen. Er begab sich dadurch des größten Vortheils für eine heimliche Entwendung, des Incognetar, der Heimlichkeit.

Also noch hier im Mainzer Hofe, als er jene ihm abgeschlagene Unterredung begehrte, konnte M. unmöglich an einen Diebstahl, an die am andern Morgen begangene Handlung gedacht haben!

Am andern Morgen, an dem die Meyendorf abreisen will, rüstet sich auch O. zur Abreise. Er sieht, wie der Diener der Meyendorf ihre einzelnen Gepäckstücke vor die Thür stellt, er sieht ihn auch eine Cassette bringen, wie sie Papiere zu enthalten pflegt, vielleicht behandelt er sie mit besonderer Aufmerksamkeit, kurz, in O. erwacht der Gedanke, der Inhalt jener Cassette wird dir den Aufschluß gewähren können, den du begehrst. Kein Augenblick bleibt ihm zum Besinnen. Die Vorfälle in Aachen, die ich Ihnen geschildert, werden Sie in den Stand gesetzt haben, zu begreifen, wie O. eine Entrüstung erfüllte, ihn Alles macht, die Alles vergessen selbst die Zwecklosigkeit, das Nutzlose der Handlung, deren Gedanke eben in ihm auftaucht; er ergreift die Cassette, springt damit in M's. Zimmer und so wenig war vorher an einen Cassetten-Diebstahl gedacht worden, daß man nun keinen Raum hat, die erlangte Cassette zu beherbergen, O. gar keinen Koffer, M's. Koffer mit Effecten gänzlich angefüllt ist, so daß er seine Kleider unter dem Bette im Hôtel zurücklassen muß, um nur Platz im Koffer für die Cassette zu gewinnen.

Als O. mit der Cassette in M's. Zimmer kam, da lag es gleichsam nicht mehr in M's. freiem Willen, die Betheiligung an der von O. begangenen, ihm ganz unerwarteten Handlung abzulehnen. Draußen auf dem Gange erhob sich bereits der Lärm nach der sofort vermißten Cassette, man sprach von Haussuchung, wollte M. seinen besten Freund nicht der drohendsten Gefahr aussetzen, so war er gezwungen, ob er die Handlung billigte oder nicht, sich an derselben zu betheiligen, indem er die Cassette in seinem Koffer barg und mit ihr das Haus verließ.

Wie wenig dieser Cassetten-Diebstahl zum Voraus überlegt gewesen sein kann, wie sehr er ein Erzeugniß eines augenblicklichen, unüberlegten Entschlusses gewesen sein muß, ergiebt sich endlich am besten aus der ganzen Sachlage, aus der Zweckwidrigkeit dieser Handlung in rein verständiger Beziehung.

Eine kurze Betrachtung genügt, um zu sehen, wie diese That O's. gewiß die zweckwidrigste von Allen war, die er begehen konnte, so daß sie keinesfalls aus einer planvollen Ueberlegung dreier nicht ganz auf den Kopf gefallener Menschen entsprungen sein kann.

Denn welchen Zweck soll O. bei der Cassetten-Bemächtigung gehabt haben? Daß es nicht auf den Besitz und die Erlangung des Actes angekommen sein kann, das läßt sich sehr leicht darthun.

Was in aller Welt sollte der Besitz des Actes der Gräfin genützt haben? Sein Inhalt war genau bekannt durch die Mittheilungen der Frau Wachter; seine Existenz ließ sich durch das Hypotheken-Amt erweisen, war sogar schon durch den Wachterschen Brief erwiesen, es ließ sich endlich in jedem Prozesse, wo es darauf ankam, nach diesem Beweismittel die eidliche Edition des Actes, die Vorlage sub juramento edendorum von dem Grafen erzwingen.

Der Besitz des Actes selbst wäre somit durchaus nicht von Erheblichkeit gewesen.

Wäre es aber O. auch auf die Erlangung des Actes angekommen — welche Wahrscheinlichkeit war da, um anzunehmen, daß der Act in dieser Cassette gerade enthalten sei? Keine, wie er denn auch in der That nicht darin war.

Jedenfalls mußte es hauptsächlich die Absicht O's. sein, wie auch das Oeff. Min. nicht bestritten hat, sich Auskunft zu verschaffen, ob der Act aufgehoben sei oder nicht. Zur Erlargung dieser Auskunft aber war die Bemächtigung der Cassette gewiß ein durchaus nicht zweckentsprechendes Mittel, ein zweckwidriges Mittel selbst, wie es schon in rein verständiger Bezi:hung gewiß nun und nimmermehr als Resultat einer reiflichen Vorüberlegung, wie es nur als Resultat eines augenblicklichen Entschließens zu begreifen ist.

Denn mit welchem Rechte konnte sich O. versprechen, durch die Bemächtigung der Cassette die gewünschte Auskunft zu erlangen?

War der Act nicht in der Cassette, so war dies gar kein Beweis, daß er aufgehoben sei! War er darin, so war dies noch kein Beweis, daß er nicht durch einen andern in Aachen geschlossenen, wie es wirklich der Fall war, entkräftet sei. Hierüber Aufschluß gebenden Briefwechsel konnte O. nicht zu finden hoffen, da ja Graf Hatzfeldt und die Meyendorf die ganze Zeit zusammen in Aachen gewesen waren und ihre Verabredungen daher jedenfalls wohl mündlich, nicht schrift-

lich getroffen hatten. Briefe, etwa als Beweismittel des unerlaubten Verhältnisses zwischen Hatzfeldt und der Meyendorf, brauchte man nicht mehr. Die Gräfin besaß bereits den vorhin angegebenen Brief an die Meyendorf und dieser Eine beweist so viel wie Hundert, oder Hundert werden nicht mehr beweisen wie dieser Eine.

Die einzige Idee konnte O. vorgeschwebt haben, im Falle der Act nicht aufgehoben sei und die Meyendorf nach Düsseldorf reise, den Act auf dem Hypotheken-Amt einregistriren zu lassen, so mußte derselbe von einem inländischen, von einem Aachener Notar nochmals aufgenommen worden sein. Dieser neue Act, wenn er sich in der Cassette gefunden, hätte dann allerdings keinen Zweifel gelassen, daß es Absicht sei, die Verschenkung aufrecht zu erhalten.

Aber in diesem Falle würde sich O. bei nur geringer Muße zur Ueberlegung gesagt haben, daß es dann ja weit leichter, weit sicherer sei, zu beobachten, ob die Frau v. Meyendorf, wie damals die Mallet, sich an das Hypotheken-Amt zu Düsseldorf wende. Aber der Anblick jener verhängnißvollen Cassette, der Augenblick, der ihm keine Zeit zur Ueberlegung gestattete, die Gegenwärtigkeit des Handelns riß O. hin.

Nimmermehr aber kann eine Handlung, die bei solcher Gefahr so wenig ihren Zweck zu erreichen versprach, im Voraus von uns in Aachen ruhig medisirt und planvoll verabredet gewesen sein. Und so haben Sie denn gehört, wie ich gerade von diesem Standpunkt aus O., als er die erste Nachricht brachte von Dem, was vorgefallen war, Vorwürfe über das Thörichte seiner Handlung gemacht habe.

Wie Sie auf positive Weise durch Zeugenaussagen gehört haben, daß es der Hauptzweck von O's. und M's. Abreise nur war, die Meyendorf nicht aus den Augen zu verlieren, Ort und Zweck ihrer Reise zu ermitteln und eventuell wo möglich Auskunft über das Fortbestehen des Actes, nicht aber diesen selbst zu erlangen, ohne daß irgend eine nähere Verabredung getroffen war oder der Kürze der Zeit wegen getroffen werden konnte, so wie durch alle objectiven Umstände, durch die ganz widersprechenden Schritte O's. und M's., der eine Unterredung mit der Meyend. begehrt, sich klar herausstellt, daß nicht im entferntesten an eine bestimmte Art der Handlung, an eine Entdeckung, als er in Köln ankam, von ihm gedacht wurde, so ist es auch durch die ganze Sachlage und die Vernunft selbst nachgewiesen, daß Entschluß

und Ausführung zu dieser That im gleichen Augenblick erwachten, daß am allerwenigsten, als M. Aachen verließ, jene Handlung — der Cassetten-Diebstahl — oder auch nur diese Art der Handlung — ein Diebstahl überhaupt — bereits verabredet war, noch da sie nur durch eine Reihe rein zufälliger, augenblicklicher und gar nicht vorherzusehender Umstände ermöglicht worden war, von uns in Aachen zum Voraus verabredet worden sein konnte.

Endlich, m. H., wie Sie aus den Verhandlungen wissen, O. hat den Cassetten-Diebstahl begangen, nicht M., wenn selbiger auch deßhalb verurtheilt wurde, M. hat sich nur an dem letzten Act betheiligt; er hat die Cassette, die ihm O. ins Zimmer brachte, zu sich genommen und mit ihr den Gasthof verlassen.

Derjenige, welcher eigentlich sich der Cassette bemächtigt und sie der v. Meyendorf entzogen hat, ist O. Gleichwohl soll ich nach Hoppe nicht O. sondern M. zu dieser That beauftragt und gedungen haben.

War diese That nicht eine urselbstständige Handlung Oppenheim's, war sie wirklich im Voraus zwischen mir und M. verabredet und diesem aufgetragen, war sie nicht das Product einer plötzlichen, augenblicklichen, durch innere Entrüstung nnd Gelegenheit hervorgerufenen freien Selbstentschließung O's., war M. wirklich der gedungene Bravo, als den man ihn hat hinstellen wollen, der von mir für diese ihm aufgetragene Handlung bezahlt war — warum dann, m. H., warum dann in aller Welt hat sich O., der nicht bezahlt war, dem der Auftrag nicht zugefallen, muthwillig vorgedrängt, mit halsbrechendem Eifer sich selbst der That unterzogen, mit Gefahr seiner Existenz sie M. aus den Händen gerissen, er, der nicht Gedungner, der keinen Auftrag übernommen hatte, statt die Ausführung derselben der angeblichen Absprache gemäß ruhig dem bezahlten Söldling zu überlassen?!

Warum beschuldigt mich Hoppe nicht, O. verleitet zu haben? Aber O. war bereits freigesprochen, M. sollte noch vor die Assisen treten und es galt sich über seine Leiche einen Weg zu mir zu bahnen!!

Doch genug hiervon. Meine Nichtbetheiligung an dieser That ist durch Zeugenaussagen, durch die Aussage des Belastungszeugen Hoppe selbst, durch alle objectiven Umstände, ist durch die Vernunft selbst auf zu erschöpfende Weise dargethan, als daß ich noch ein Wort darüber verlieren sollte.

Auch nach dem Cassetten-Diebstahl und der Verhaftung O's., m. H., blieb ich meiner Aufgabe und der Thätigkeit, die speciell mir zugefallen war, getreu, auf alle Weise eine friedliche Ausgleichung zwischen dem Grafen und der Gräfin zu erwirken.

Sie haben gehört, daß ich mit dem jungen Grafen Paul zu seinem Bruder Alfred, dem ältesten Sohne des Grafen Hatzfeldt, nach Heidelberg reiste, um diesen durch die eindringlichsten Vorstellungen zu bewegen, Alles aufzubieten, um seinen Vater zu einer friedlichen Reparation des Unrechtes, das er der Gräfin angethan, zu veranlassen.

Ja, ich habe Ihnen nachgewiesen, daß ich hiezu ermächtigt durch O. und M. dem Grafen Alfred das Anerbieten machte, wenn sein Vater sich zu einer Wiederherstellung der Ehe, zu einer Beendigung der Mißhandlungen, mit denen er die Gräfin überhäufte, entschließen wolle, daß dann weder O. noch M. je das Geringste über die Motive aussagen würden, welche sie zu jener That veranlaßt, um nicht den Grafen zu compromittiren und so die Versöhnung unmöglich zu machen.

Und in der That hat O. während des ganzen Laufes der Untersuchung geschwiegen und erst lange, nachdem schon der Anklage-Act gegen ihn erkannt, als alle Hoffnung auf eine friedliche Ausgleichung an der Hartnäckigkeit des Grafen rettungslos gescheitert war, sein Stillschweigen gebrochen.

Das Opfer, m. H., zu dem wir uns von freien Stücken anerboten, war kein kleines; es war vielleicht ein bewunderungswürdiges! Ich darf dies um so mehr sagen, als das Lob davon nicht mich trifft; ich war nicht in die That verwickelt, an eine Beschuldigung gegen mich, an dies nach 2 Jahren nachgeborene Kind, dachte damals Niemand. Dies Lob trifft einzig meine Freunde.

In der Angabe jener Motive lag die sichere Rettung, lag jedenfalls die einzig mögliche Rettung!

Aber meine Freunde dachten groß, dachten gerecht genug, um nicht zu wollen, daß die übereilte That eines Augenblicks feindlich dem Zwecke entgegentrete, der ihre ganze Thätigkeit geleitet hatte; dem Zwecke, dem Schicksale einer Frau Hülfe zu bringen, welches unvergleichlich tragisch dasteht durch eine namenlose Kette des unverdientesten Elends.

Wie das uneigennützigste und begeisterte Mitgefühl mit diesem

Unglück sie stets beseelt, wie die Empörung gegen ein Unrecht, daß man mit dem schamlosesten Uebermuth verübte, sie bei jener That selbst fortgerissen, so wollten sie auch jetzt noch das letzte Opfer bringen. Sie wollten schweigen, um nicht durch ihre Rechtfertigung einer Aussöhnung zwischen dem Grafen und der Gräfin ein Hinderniß in den Weg zu legen, so lange irgend eine Aussicht hierzu vorhanden war; sie wollten schweigen, wenn sie mit ihrem Schweigen der Gräfin ein gerechteres Loos hätten erkaufen können; schweigen, obgleich es sich um ihre eigene Rettung handelte!

Und — sehen Sie, m. H., wie unwürdig man hier Alles entstellt hat, mir hat man Scandalsucht vorgeworfen, von M. hat man gesagt, er habe sich im Koth gewälzt, um den Grafen damit zu bewerfen, er, der gleich wie O. auf Kosten seiner ganzen Existenz die Ehre des Grafen schonen wollte, wenn dieser sich hätte entschließen können, den blinden Haß gegen seine Gemahlin bei Seite zu setzen.

Es gelang mir auch wirklich, den Grafen Alfred mit den besten Vorsätzen in die Arme seiner Mutter zurückzuführen. 14 Tage drauf waren auch seine Bemühungen bei dem Grafen gescheitert, wußten ihn Emissäre seines Vaters durch Drohungen, die nicht hierher gehören, näher darzulegen, zu einer Neutralität, zu einer Reise nach der Schweiz zu bringen.

Jetzt erst, m. H., als jeder Vergleich zur Aussöhnung gescheitert war und der Gräfin gleichzeitig wiederum der Unterhalt gänzlich entzogen wurde, um sie durch die rohe Gewalt des Hungers zu unterdrücken, jetzt, als O. gefangen, M. im Auslande war, jetzt erst, Mitte September 1846, unterzog ich mich der Befassung mit dem Détail der Angelegenheiten der Gräfin, um das ich mich bis dahin, meine Augen nur auf die Thätigkeit gerichtet, die mir gerade zugefallen war, die Bewirkung einer friedlichen Ausgleichung mit dem Grafen, gar nicht bekümmert hatte. Jetzt erst im Sept. 46 nahm ich — und Sie werden wieder meine Angaben bis ins kleinste Détail durch Zeugen und Acten bewährt finden, wie aus der zu den Acten eingereichten notariellen Bevollmächtigungs-Urkunde sich ergiebt — General-Vollmacht von der Gräfin. Jetzt aber hatte auch durch das, was ich mit eigenen Augen gesehen, was ich als Augenzeuge mit erlebt hatte, mein Entschluß neue Riesenkräfte gewonnen, nicht eher die Führung dieser Angelegenheiten, und sollte es mich meine ganze Jugend, meine ganze

Laufbahn kosten, aus der Hand zu legen, bis ich so übermüthiger Willkühr und Grausamkeit ein Ziel gesetzt, bis ich die Gräfin gegen jede weitere Mißhandlung sichergestellt, ihr eine ehrenvolle Genugthuung für so viel erlittenes schmachvolles Unrecht erkämpft hätte.

Dieser Entschluß, ich bin ihm 2 Jahre unter den anstrengendsten Arbeiten, unter den größten Bedrängnissen unerschütterlich treu geblieben und werde ihm, so Gott will, ferner treu zu bleiben wissen; welche Reihe von Gefahren und Verfolgungen er mir zugezogen hat, wäre kaum möglich Ihnen zu schildern; Gefahren, vor denen selbst der Starke sonst zittert. Denn wer fürchtet nicht den Meuchelmord durch Meineid! Dieser Entschluß ist es, weßwegen ich heute vor Ihnen stehe, wenn auch die Worte des Anklage-Actes nicht darauf gerichtet sind.

Vier und vierzig Belastungszeugen sind Ihnen vorgeführt worden und ein Einziger nur hat Ihnen über das Faktum, um welches es sich handelt, Auskunft zu geben gewußt. Die Andern sind nur, wie zu meiner Verunglimpfung geladen worden. Man ist darin so weit gegangen, daß man sich selbst der größten Kleinlichkeit nicht geschämt hat, um mich anzuschwärzen. Das Oeff. Minist. hat Ihnen sogar vorkonstatirt, daß ich, als ich im Gefängniß saß, Cigarren rauchen und Rindsbraten essen gewollt, und es eine Bestechung genannt, daß ich meinen Wärter bewegen wollte, mir dies zu gestatten. Und was hat sich denn nun aus diesem großartigen Apparat, den man so emsig herbeigeschleppt hat, über mich ergeben? Nur zwei Dinge sind konstatirt worden, nur diese zwei Dinge hat das Oeff. Minist. selbst in seiner Rede für konstatirt ausgegeben. Und ich habe mich zu beiden gern und ohne Hehl bekannt. Es ist erstens jener Versuch, den ich in Berlin machte, durch den Privatsekretär des Grafen Nostiz der Gräfin die Einsicht der Correspondenz zwischen Graf Nostiz, ihrem Schwager und ihrem Gatten zu verschaffen und dann die Vernichtung der meinem Freunde O. gehörigen und zu den Criminalakten gegen ihn genommenen Papiere bei Hrn. v. Werder. Was die Nostizsche Affaire betrifft, so habe ich Ihnen dargethan, welche Bewandtniß es mit derselben hatte. Ich habe Ihnen durch Verlesung des Briefes vom 10. Febr. 1846, welchen der Graf Hatzfeldt durch den Dir. Wachter heimlich seinem Sohne Paul nach Berlin übersandt hat, nachgewiesen, wie der Graf durch die Drohung, ihn zu enterben, und für seine Existenz keinerlei Sorge zu tragen, seinen damals 14jährigen Sohn bewegen

wollte, seiner Mutter zu entlaufen, und wie, als Graf Paul diese Zumuthung mit Entrüstung von sich wies, der Graf damit umging, ihn gewaltsam durch Extrahirung eines Cabinetsbefehls der Gräfin zu entführen. Ich habe Ihnen kurz gezeigt, wie es grade das zärtliche Muttergefühl der Gräfin war, welches der Graf seit je benutzte, um ihr nie heilende Wunden zu versetzen; wie Dir. Wachter ihr im Jahre 1838, als sie von einem Nervenfieber reconvalescirend daniederlag, den damals 7jährigen Sohn Paul heimlich entführte, und sie ihn nur wie durch ein Wunder zurückeroberte, wie man ihr 1839 ihre Tochter Melanie raubte und in ein Jesuitenkloster zu Wien brachte, und dort solche Befehle gegeben, daß nicht ein Brief, nicht ein Gruß der Gräfin ihre Tochter oder umgekehrt, in Reihen von Jahren erreichen durften, wie im Jahre 1840 und 41 diese schmachvolle Absperrungsmaaßregeln auch auf die Söhne ausgedehnt wurden, wie man die Kinder lehrte, die Mutter hassen und verachten, wie im Jahre 1843 der Graf ihr den wiedererlangten Sohn Paul durch einen Akt unerhörter Kabinetsjustiz zu entreißen wußte! Nur durch die Bemerkung des Hrn. Präsidenten wie hinlängliches hierüber notorisch sei und durch Rücksicht auf Ihre Zeit, habe ich mich abhalten lassen, die weitere Belege hierüber zu verlesen. Damals also, im Jahre 1846 in Berlin, wollte der Graf Hatzf. durch den Grafen Nostiz, wie die Gräfin aus starken Indicien Grund anzunehmen hatte, einen ähnlichen Kabinetsbefehl wie jenen im Jahr 1843 zur Bemächtigung Paul's erlangen. War diese Befürchtung gegründet, so hätte die Gräfin, obwohl ihr der Aufenthalt in Berlin von ihrem Gemahl zur Pflicht gemacht worden war, sich mit ihrem Sohne außerhalb der preußischen Lande geflüchtet.

Wäre es gelungen, sich des Grafen Paul zu bemächtigen, so hätte er nicht nur seinen Erzieher gewechselt, — jeder Zusammenhang zwischen ihm und seiner Mutter wäre sündhaft zerrissen worden wie es mit ihren andern Kindern, wie es mit ihm selbst früher der Fall gewesen; es wäre der Gräfin verweigert worden, ihn zu sehen, zu sprechen, ihm zu schreiben. Er war todt für sie! Zwei Kinder hatte diese Mutter auf diese Weise schon begraben. Jetzt, m. H., sollte sie auch noch das letzte Kind begraben, den letzten Trost, an den sie sich mit übermenschlicher Zärtlichkeit geklammert. Ja, m. H., da sagte ich mir — ich wiederhole diese Worte, die ich dem Präsidenten geantwortet und welche das Oeffentl.

Minist. heut incriminirend angeführt hat, es erfordere das tiefere Gefühl, die tiefere Ehre, die tiefere Moralität, dieser Mutter ihr Kind zu erhalten selbst durch das Mittel, die Correspondenz des Grafen Nostiz mit dem Grafen Hatzf. zu diesem Zwecke einzusehen!!

Das Oeff. Minist. hat Ihnen gesagt, diese Worte und die Begeisterung, mit der ich sie gesprochen haben soll, hätten Sie einen tiefen Blick in meine Seele werfen lassen. Mit demselben Rechte, mit derselben Begeisterung würde ich dem Grafen Nostiz meuchlings eine Kugel durch den Kopf jagen und nach meinem Gewissen, nach meiner Ueberzeugung kein Verbrechen begangen haben, denn ich würde mir ja sagen, es sei für die mißhandelte Gräfin v. Hatzfeldt!

Soll ich mich wirklich gegen eine so elende sophistische Consequenz vertheidigen? Kennt der Hr. Staats-Procurator denn gar keinen Unterschied zwischen dem letzten Recht der Nothwehr und dem Angriff? Keinen Unterschied zwischen der Vertheidigung der heiligsten Mutterrechte, zwischen der Einsicht einer Correspondenz eines Gatten und Schwager zu diesem Zweck und einem Meuchelmord?! Glücklich, m. H., wer nie eine Intrigue in die Hand zu nehmen braucht! Glücklich, wer stets sich auf dem breiten Weg des Lebens halten kann! Wer aber, m. H., wie die Gräfin Hatzfeldt verfolgt wird, mit allen Machtmitteln, welche die Gesellschaft bietet, verfolgt durch Lüge, durch Betrug, durch Gewalt, durch Meineid, durch gedungene Banden feiler Menschen, selbst durch die Uebergriffe der Staatsmacht, wer verfolgt wird von Ort zu Ort, von Jahr zu Jahr, ohne Scham, ohne Schonung, ohne Hülfe bis in das Asyl jener letzten Rechte hinein, die selbst der Wilde achtet, — der muß, wo es sich um die Vertheidigung der heiligsten Güter handelt, mindestens das Recht haben, die Gefahren kennen zu lernen, mit welchen man ihn bedroht oder er muß rettungslos verbluten unter den Angriffen, mit denen man ihn zerfleischt! Man sagt, eine Mutter vertheidige ihr Kind wie eine Löwin ihr Junges! Die Gräfin hatte in den jahrelangen Kämpfen für diesen Sohn ihre Gesundheit zerrüttet, ihre Existenz ruinirt, sich die königl. Ungnade zugezogen und ihr getrotzt, ihr ganzes Dasein zehnmal in die Schanze geschlagen, — — ich fand nach Alle diesem, m. H., die Gräfin sehr berechtigt, auch die Correspondenz ihres Schwagers einzusehen, um den Raub ihres Kindes zu verhüten. Nicht dem Grafen Nostiz, nicht dem Grafen Hatzfeldt konnte hierdurch ein Unrecht

zugefügt, es konnte nur ein Verbrechen abgewandt werden, welches man gegen die Gräfin intentirte!

Ich muß jetzt noch mit wenigen Worten die Criminalaktenvernichtung berühren. Ich würde mich an und für sich auf diesen Gegenstand gar nicht einlassen, auch nicht ein Wort darüber verlieren. Denn, m. H., es handelt sich heute nicht im Geringsten um diese Handlung, für diese habe ich bereits gerichtlich Rede gestanden. Ist es nicht so zu sagen eine ganz und gar unparlamentarische Tactik, mich mit dem Andenken einer Handlung verfolgen zu wollen, wegen welcher ich gerichtlich freigesprochen worden bin? Aber man zwingt mich darauf einzugehen. Der Präsident hat mir aus jener Handlung einen Vorwurf gemacht, und ich habe demselben mit dem Bemerken begegnet, daß ich nach meiner innigsten Ueberzeugung, zu jener That der Vernichtung vollkommen *berechtigt* gewesen sei. Das Oeff. Minist. sagt nun, ich hätte den Vorwurf des Präsidenten mit „effronterie" zurückgewiesen! Das ist nicht wahr, m. H.! Ich begreife vollkommen, daß der Präsident von seinem offiziellen Standpunkt aus, jene Handlung nie wird billigen können, daß er somit zu jenem Vorwurf berechtigt war. Aber, m. H., *zwei* Standpunkte regieren die Welt! Und dem offiziellen Standpunkt steht gleich wesentlich, gleich berechtigt gegenüber, der *Privat-Mensch*, der individuelle *wirkliche* Mensch mit der Welt seiner wahren Gefühle und seiner *berechtigten persönlichen Freiheit*. Die Conflikte dieser beiden Standpunkte bilden die Leiden und Freuden, die Schicksale der Individuen, sie können deren Untergang sein. Darum aber, wo ein solcher Conflikt derselben eintritt, wo sich der Mensch ausschließlich dem Einen hingiebt, den Andern verletzen muß — da sagen zu wollen, dieser Mensch habe gegen die Moralität, gegen die Ehre gehandelt, — das, m. H., ist äußerst *oberflächlich*!

Bei der Verhaftung Oppenheim's wurden einige Papiere in seiner Reisetasche saisirt, welche ohne in irgend einem Bezuge auf die Procedur zu stehen, seine innersten eigensten Gedanken enthielten. Das hat nicht nur O. gesagt. Der Instruktionsrichter Oster hat in der Assisen-Sitzung vom 24. Nov. 1846 eidlich bekundet, daß diese Papiere nicht den geringsten Bezug auf den Cassettendiebstahl oder damit zusammhängende Fakte gehabt hätten. Opp. glaubte nicht, daß die Prokuratur, weil sie ihn wegen einer bestimmten einzelnen Handlung

verfolge, deshalb nun auch das Recht erlangt habe, in alle seine innersten Gedanken, in sein heiligstes Meinungseigenthum einzudringen. Deßhalb vernichtete er in Gegenwart des Instr.-Richters jene Papiere. Es wurde deshalb von Seiten der Staatsbehörde eine zweite Beschuldigung gegen ihn erhoben, eine zweite Anklage gegen ihn erkannt. Die Jury aber hat anerkannt, daß es kein Verbrechen sei, seine innersten, der Handlung die da verfolgt wird, wildfremden Gedanken gegen die formell befugten Uebergriffe der Prokuratur schützen zu wollen, sie hat anerkannt, daß eine Verurtheilung deshalb eine Todsünde gegen die individuelle Freiheit wäre. Sie hat O., obwohl er diese That unter allen von dem Gesetz geforderten Umständen vollbracht hat, freigesprochen auch von dieser Anklage! —

Es läßt sich nicht läugnen, ich gestehe es zu, daß die Staatsprokuratur zur Saisirung dieser Papiere, die sie bei O. fand, vollkommen gesetzlich befugt, formell berechtigt war.

Es läßt sich nicht läugnen, daß gleichwohl dadurch die berechtigte persönliche Freiheit O's. mit Füßen getreten wurde, daß es — da jene Papiere auf sein Vergehen in keinerlei Beziehung standen —, ein Einbruch in das letzte geheiligte Asyl der persönlichen Freiheit, in das Geheimniß seine innersten Gedanken war.

Die Vernichtung der Papiere war, wie man weiß, O. mißglückt. In diesem Kampfe zwischen der berechtigten individuellen Freiheit O's. und den formell befugten Uebergriffen der Staatsprokuratur, stand ich durch Stellung und Freundschaft auf O's. Seite. Er war begraben in einem Gefängnisse, ich war seines Willens Erbe. Seine persönliche berechtigte Freiheit, welche die Staatsbehörde in ihrer formellen Befugniß mißhandelte, machte ich geltend. Und als ich jene Papiere antraf bei Hrn. v. Werder, bei einem Privatmann, wohin sie, ich verweise auf seine eigne Aussage, nicht durch List, nicht durch Bestechung, nicht durch Umtriebe meiner Seits gekommen waren, als ich sie da antraf in einer Lage, wo sie ihren zeitweiligen Charakter, ein vom Staate in Beschlag genommenes Gut zu sein verloren, und ihren eigentlichen ursprünglichen Charakter wiederangenommen hatten, Privateigenthum meines Freundes O. zu sein, — da, meine Herren, machte ich das gute Eigenthumsrecht meines Freundes an ihnen geltend und vernichtete sie, und mit Recht, m. H., wie sich gezeigt hat!

(Rauschender Beifall im Publikum, Präsident klingelt. „M. H., hier ist nicht der Ort zu Beifallsbezeugungen. Sie sind nicht im Theater. Bei dem ersten Beifallszeichen werde ich den Saal räumen lassen." Stimmen im Publikum: Oh, oh!!)

Aus diesen beiden Handlungen, die ich in moralischer wie rechtlicher Beziehung vor menschlichem wie göttlichem Recht gleich sehr verantworten kann und verantwortet habe, aus der sogenannten Rücksichtslosigkeit meines Charakters, aus einigen Zeugenaussagen und Briefen von mir, welche ergeben sollen, daß ich der Chef und Leiter meiner Freunde im Allgemeinen war, hat Ihnen das Oeff. Min. einen sogenannten „indirekten Beweis" geliefert, hat es plausibel zu machen gesucht, daß, da ich im Allgemeinen der Chef meiner Freunde gewesen sein soll, da ich im Allgemeinen nur ein Mann sei, der sich ein eignes Recht in seiner Brust geschaffen und auf das Bestehende nicht Rücksicht nehme, daß ich aus diesen Analogien her auch zu dieser That — zum Cassettendiebstahl — meinen Freunden Befehl gegeben haben müsse.

Was, m. H., soll ich zu diesem indirekten Beweise sagen! Mit dem einzigen Wort hat ihn mein Vertheidiger zu Boden geschlagen, dieser indirekte Beweis selbst, wenn er erbracht worden wäre, würde nur beweisen können, daß ich zu dem Cassettendiebstahl-Auftrag gegeben haben könnte, aber nun und nimmermehr, daß ich ihn auch gegeben habe. Davon, daß ich den Auftrag ertheilt haben könnte, will das Oeff. Minist. den wahrhaft fürchterlichen Schluß machen, daß ich ihn auch ertheilt habe. Ich sollte den Auftrag ertheilt haben können? Ei, warum denn nicht? Und ich begreife nicht, wie das Oeff. Minist. zu diesem Erweise so viel Briefe und Zeugenaussagen zusammenzustoppeln für nöthig gehalten hat. Es hätte dies weit billiger haben können. Es hätte nur zu sagen brauchen: „Lassalle war der Generalbevollmächtigte der Gräfin, er war der Freund O's. und Mend's., er war damals, ehe diese von Aachen nach Köln reisten, mit ihnen in Aachen. Warum sollte er nicht an der Handlung derselben auf irgend eine Weise betheiligt sein können? Gewiß, m. H., warum sollte ich es nicht sein können? Wenn ich von dem objektiven Beweise absehe, den ich Ihnen geliefert, daß diese Handlung unmöglich im Voraus verabredet worden sein kann, so wäre die Sache an und für sich sehr möglich. Wo aber ist die Brücke, auf wel-

ches uns das Oeff. Minist. aus der Möglichkeit der Sache in ihre Wirklichkeit hinüberführt. Das Oeff. Minist. soll mir hier beweisen, daß ich ein Verbrechen wirklich begangen habe und statt dessen beweist es mir, daß ich es möglicherweise begangen haben könnte.

Wie ich im Anfange erwiesen habe, daß diese Anklage nach ihrer ganzen Grundlage eine Anklage der Gesinnungskomplicität sei, indem ich nur eine allgemeine Gesinnung in Mend. erregt zu haben durch Hoppe beschuldigt werde, so ist sie auch in derselben Weise ausgeführt worden. Nicht aus Fakten, nicht aus Zeugenaussagen: aus meinen Gesinnungen heraus will das Oeff. Minist. den Beweis liefern, daß ich Mend. verleitet habe, und es will noch in Abrede stellen, daß diese Anklage die Anklage einer complicité morale, einer Gesinnungscomplicität, daß sie ein Tendenz-Prozeß sei? So kurz als möglich, m. H., muß ich mich nochmals zu dem direkten Beweise zurückwenden, den das Oeff. Minist. durch den Zeugen Hoppe erbracht zu haben glaubt.

Ich habe schon eben hinreichend gezeigt, wie wenig Hoppe's Aussage, selbst wenn er nicht positiv des Meineids überführt wäre, da er jedenfalls, wie das Oeff. Minist. selbst nach den unwidersprechlichsten herbeigelieferten Beweisen nicht in Abrede stellen konnte, ein bestochener Zeuge ist, auch nur von dem geringsten Belang sein kann. Das Oeff. Minist. wird nicht leugnen können, — oder ich fordre es auf, mir zu widersprechen, wenn es dies dennoch wollte — daß mich Graf Hatzfeldt, daß mich Hr. v. Stockum durch Meineid hinterrücks danieder reißen wollen. Daß Hoppe von Stockum Geld empfangen hat, um mich ans Messer zu liefern, das wird das Oeff. Minist. gleichfalls nicht leugnen können. Das Oeff. Minist. hat selbst, als Hoppen nach hartnäckigem Leugnen von seiner Seite bewiesen wurde, den Tag vor meiner ersten Verhaftung am 25. März 1847 einen rekommandirten Brief des Hrn. v. Stockum in Cöln poste restante — was die Verabredung erweist — erhalten zu haben, einen Brief, der unbestreitbar, selbst wenn nicht noch die Aussage des Bedienten Heinrichs hinzukäme, den Judaslohn für meine Verhaftung enthielt, welche Tags drauf durch Stockum's Denunziation und Hoppe's Aussage erwirkt wurde, — da, sage ich rief das Oeff. Minist. selbst in einem augenblicklichen Anfall menschlicher und unbesieglicher Entrüstung Hoppe

zu: „Wie, zu einer Zeit, wo Sie noch in Lassalle's Diensten sind, empfangen Sie rekommandirte Briefe von Stockum, von Stockum, von dem es feststeht, daß er Zeugen bestochen hat?"

Und trotz dessen und Alles andern, was über die Bestechung Hoppe's durch Stockum erwiesen wurde, nimmt das Oeff. Minist. auf Hoppe's Aussage hin den Antrag einer Verurtheilung? Wie, m. H., sollen Sie, die Sie hier gleichfalls auf Ihren Eid sprechen, dem Oeff. Minist. in jene sonderbare Ausflucht folgen, wie sollten Sie unterscheiden, ob Hoppe mit zu den Zeugen gehört, welche von Stockum zur Aussage der Unwahrheit bestochen, ob er gerade vielleicht blos zur Aussage der Wahrheit bestochen ist. Doch ich kann nicht umhin, so wenig es auch für mich erforderlich wäre, Ihnen durch Betrachtung einiger Punkte nachzuweisen, wie sonnenklar der Meineid Hoppe's von mir dargethan worden ist. Nur sehr weniges werde ich hervorheben, denn, m. H., die Kräfte schwinden mir.

Auf den Mordversuch mich einzulassen, den Hoppe mir imputirt, zu dem ich am frühen Morgen, den Besuch des Grafen erwartend, den Kronenleuchter angezündet, Hoppen ein braunes Gift gegeben, es dem Grafen im Wasser zu reichen, zugleich auch vergiftete Cigarren zurechtgemacht, und für den Fall, daß dies Alles noch nicht hinreiche, auch noch die geladenen Pistolen auf den Tisch gelegt haben soll, auf solchen Unsinn, m. H., mich ernsthaft einzulassen, das leidet mein Stolz nicht.

Aber eine Frage muß ich aufwerfen. Hoppe hat ausdrücklich gesagt, er habe jene vergiftete Cigarren bis zum 17. März 1847 in seinem Verwahr gehabt. Am 17. März 1847, acht Tage ehe er aus meinem Dienst austrat, habe er mir dieselben zurückgegeben. Am 17. März 1847 aber war Hoppe schon lange von Stockum bestochen und in seinem Solde. Es braucht nur an einige Zeitbestimmungen erinnert zu werden. Ende Februar 1847 war es, als, wie Ihnen 4 Zeugen erzählten, Stockum von A. Gödsche auf der Deuzer Brücke die Nachricht erhält: „Triumph, Triumph, wir haben den Hoppe, er wird Alles sagen und thun, was Sie wollen, wenn Sie ihm eine Bierwirthschaft einrichten". Vom 5. März 47. ist, übereinstimmend hiermit, der Brief des Rentmeisters Hungrighausen datirt, worin er dem Landrath Sonoré rapportirt, Paul Kurz habe berichtet', daß er den Diener des Lasalle, Franz Hoppe,

für die Partei des Grafen gewonnen habe. Ende Februar bereits, wie auch noch aus vielen andern Ursachen erhellt, war Hoppe gewonnen worden. Ich muß hier mich der Logik des Oeff. Min. bedienen. Jedenfalls ist doch Hoppe, wie selbst das Oeff. Min. in dem Anklage-Act sagt, zur Enthüllung der Wahrheit bestochen worden. Er hatte das lebhafteste Interesse, mich, wenn auch nur durch Entdeckung der Wahrheit zu vernichten. Am liebsten mußte ihm und Stockum es sein, wenn dies durch Vorlegung objectiver unwidersprechlicher Beweise geschehen konnte. Wenn also solche vergiftete Cigarren existirten, wenn Hoppe sie in seinem Verwahr gehabt hat und zwar bis zum 17. März 47., bis mehre Wochen also schon, nachdem ihn Stockum gewonnen hatte, — warum übergab er denn nicht diese Cigarren oder einige davon — Ueberführungsstücke von solchem Gewicht — den Händen Stockums? Warum hat er mir sie ausgeliefert, während er andere Gegenstände zurückbehielt, die er den Gerichten eingehändigt hat? Nichts konnte der Elende produziren, als eine Perrücke, eine Pistole, einen Hausschlüssel und eine Laterne!

Herr Stockum hat sich vielfach bemüht, die Angaben Hoppe's durch Anhaltspunkte in den Aussagen anderer Zeugen unterstützen zu lassen. Ich werde mich heut nun nicht auf die Aussagen andrer Zeugen einlassen, denn wollte ich Alles zusammenstellen, was sich über den Meineid P. Kurz's, Fowinkels ꝛc. ergeben hat, — wie sollte ich ein Ende finden! Aber eine beiläufige Bemerkung kann ich mir nicht versagen, die Aussage Hoppe's über jenes Vergiftungsattentat sollte einen Anhaltspunkt erhalten in der Angabe der Majunke, Hoppe habe sie, als der Graf mir in Aachen jenen Besuch machte und ohne mich zu treffen wieder fortritt, in mein Zimmer geführt, ihr Pistolen und Cigarren gezeigt und ihr gesagt: „Sehen Sie, das sind die Vorbereitungen zum Empfang des Grafen. Wie gut, daß er nicht gekommen ist"!

Nun dies würde an und für sich nichts beweisen, aber es würde doch einigen Schein der Wahrheit erregen, da ja Hoppe damals in Aachen noch nicht bestochen war. Die Majunke hat das in der That ausgesagt. Und, sehen Sie meine Herrn, es ist ihr durch die Rechnungsbücher von Domhardt in Düsseldorf und Koseleczki in Aachen, durch den Kellner Krämer und den Pastor Bochum positiv nachgewiesen worden, daß sie erst etwa 8 Tage später hinkam!

Aber auch auf direkte Weise ist Hoppe seines Meineids überführt.

Schon in der Mend. Assisensitzung vom 10. Febr. hatte Hoppe, um Paul Kurz zu unterstützen, gemeinschaftlich mit diesem ausgesagt, ich hätte Kurz den Auftrag ertheilt, sich auf der Post die Briefe an die v. Meyendorf einhändigen zu lassen. Ich habe Ihnen durch die Belastungszeugin Majunke, die, wo sie *für* mich zeugt, gewiß dreimal Glauben verdient, den Beweis geführt, daß ich diesen Auftrag *nicht* an Kurz gegeben, daß ihr Kurz selbst schon damals erzählt hat, er habe das ohne meinen Auftrag auf eigne Faust gethan. Es wird also durch die Majunke Hoppe ebensogut wie Kurz Lügen gestraft.

Ferner hat Hoppe in seiner Aussage vom 8. Juni sowohl wie vom 5. Aug. über diesen Auftrag gezeugt, als sei er *in seiner Gegenwart* gegeben worden. Der Präsident hat selbst gesagt, daß dies aus seiner damaligen Erklärung geschlossen werden müsse. Heute hat Hoppe seinen Rückzug angetreten; bei Ertheilung des Auftrages will er nicht zugegen gewesen sein, er will es nur aus dem Munde des Kurz wissen, wovon er in seinen 3 frühern Vernehmungen kein Wort gesagt hat.

Ferner sagt Hoppe in seiner Aussage vom 8. Juni, zur Erlangung jenes Briefes hätte ich Kurz mit seinem (Hoppes) Landwehrpaß und mit einer Visitenkarte ausgerüstet, „welche die Frau von Meyendorf *bei mir abgegeben*."

Heute will er auf meine ausdrückliche Befragung, ob denn die Meyendorf bei mir gewesen, nichts mehr davon wissen. Durch den Gastwirth Kosteletzki ist konstatirt, daß es der v. Meyendorf, wie sich übrigens ganz von selbst versteht, nie eingefallen ist, mich zu besuchen.

In der Aussage vom 8. Juni hat Hoppe ferner ausdrücklich gesagt, ich hätte neben der Meyendorf'schen Visitenkarte auch seinen (Hoppe's) Berliner Landwehrpaß an Kurz, zum Zweck der Briefunterschlagung gegeben. Ich hob in meinen Instruktionsverhören den Wahnsinn dieser Behauptung hervor. Darüber am 18. April 1848 während meiner Voruntersuchung noch einmal vernommen, stellt Hoppe auf das Bestimmteste in Abrede, *je* etwas von einem Landwehrpasse ausgesagt zu haben. Aber es steht ganz ausdrücklich in seiner Aussage vom 8. Juni. Und der instruirende Referendar in Berlin wird sich das schwerlich erdacht haben. Wie? Ich sollte Kurz, damit er sich als Diener einer aus Paris kommenden Französin geriren könne, einen Berliner Landwehrpaß gegeben haben? Ich

sollte ihm meines eigenen Dieners Landwehrpaß gegeben haben, damit die Untersuchung — denn die Unterschlagung des Briefes mußte doch Folgen haben — sofort auf mich gelenkt würde?

Endlich aber hat Hoppe auch in dieser Sitzung noch behauptet, er sei dabei gewesen, als Paul Kurz in Aachen jenen mit dem Poststempel vom 28. Juli versehenen Brief an die Meyendorf von der Post gebracht habe; ich hätte in seiner Gegenwart denselben sofort *der Gräfin, welche eine Etage höher wohnte, hinaufgetragen*. Und ich habe unwiderleglich nachgewiesen, daß die Gräfin erst 14 Tage, nachdem Kurz jenen Brief von der Post gebracht hat, zum erstenmal nach Aachen gekommen ist. Der Brief selbst trägt das Poststempel: Düsseldorf den 28. Juli. Er ist in Aachen am 29. Juli durch Kurz von der Post geholt worden. Das Oeff. Minist. hat selbst zugestanden, daß der Brief *spätestens* am 30. oder 31. Juli von uns erlangt worden sein müsse, da schon am 31. Juli in Folge desselben Mend. nach Ukerath reist. Die Gräfin aber ist am 11. Aug. zum ersten Male nach Aachen gekommen. Ich habe durch Produzirung der betreffenden Gasthausbücher und Rechnungen nachgewiesen, daß die Gräfin vom 25 bis 31 Juli in Coblenz im Gasthof zum Riesen ist, vom 31 Juli bis 3. August bei Max Blinzler in Godesberg, vom 3. bis 6. August bei Rener in Deutz, vom 7. bis 11. August bei Domhardt in Düsseldorf. Am 11. Aug. endlich erst reist sie nach Aachen, wo wir sie unter diesem Datum bei Kostelezki im Hôtel der Vier Jahreszeiten zum ersten Mal finden.

Dieser Beweis war so stark, der Meineid Hoppe's an diesem konstatirten Alibi so schlagend nachgewiesen, daß man sich von Seiten der Procuratur wie des Präsidiums genöthigt gefühlt hat, ihm zu Hülfe zu springen. Man hat gesagt, die Rechnungsbücher seien nicht genau genug um strikte Beweise zu sein, es sei soviel hin und her gereist worden ꝛc. Ich, m. H., finde im Gegentheil, daß sich die Rechnungsbücher der Gasthäuser als sehr genaue Beweismittel herausgestellt haben. Es hatte einen Augenblick den Anschein, als sei die Gräfin am 6. und 7. August den Büchern zufolge zugleich bei Rener in Deuz und bei Domhardt in Düsseldorf gewesen. Bei genauerer Vergleichung aber hat sich herausgestellt, daß sich dies auf verschiedene Tageszeiten bezog, die Gräfin in Deutz speiste, während sie in Düsseldorf wohnte, wie sich dies bei der Entfernung beider Orte

leicht erklärt. Da aber die Gräfin nachgewiesenermaaßen vom 25., bis 31. Juli in Coblenz ist, am 31. daselbst das zweite Frühstück nimmt, am 31. Juli bei Blinzler in Godesberg speißt und schläft und daselbst bis zum 3. August bleibt, kann sie — auf diese Zeit kommt es hier allein an, denn allerspätestens am 31. Juli müßte Kurz den Brief gebracht haben, wie der Staatsprokurator selbst bestimmt hat —, unmöglich zu gleicher Zeit auch in Aachen gewesen sein. Endlich finden wir sie auch nicht vor dem 11. August in den Büchern Kostelezki's, und Kostelezki hat Ihnen gesagt, daß sie nicht früher bei ihm war. Endlich ganz abgesehen von dem Beweis durch Bücher, ich habe Ihnen durch Zeugen denselben Beweis erbracht. Die Belastungszeugin Majunke hat deponirt, daß als die Gräfin sich zum erstenmal nach Aachen begab, dies in Begleitung des P. Bochum geschah, und der Hr. Pastor Bochum hat Ihnen bekundet, daß es am 11. Aug. war, als er mit der Gräfin nach Aachen reiste. So sehr man sich das erstemal auch Mühe gegeben hat den Beweis zu verwischen, nichts kann erwiesener sein, als daß die Gräfin vor dem 11. Aug. nicht in Aachen gewesen, nichts erwiesener also als die Lüge Hoppe's, der mich den Brief, als ihn Kurz von der Post bringt, der Gräfin herauf tragen läßt, man kann es auch nicht eine Unrichtigkeit nennen, denn Hoppe ist auf das Hartnäckigste dabei geblieben, daß ich äußerst erfreut den Brief der Gräfin augenblicklich auf ihr Zimmer gebracht.

Die Absicht dieser Lüge ist ebenfalls sehr klar, sie ist die, die Gräfin selbst zu belasten und vorzüglich aber die, die lügenhafte Aussage des Kurz über jenen Auftrag zu unterstützen, zu welchem Zweck Hoppe zuerst, wie ein Augenzeuge über denselben deponirte, was er heute zurückgenommen, nunmehr aber denselben durch Angaben von Umständen wahrscheinlich machen will, deren Fiktion nachgewiesen ist. Hoppe hat ferner gesagt, als ich am 4. März 1847 nach Wissen in die Standesherrschaft Wildenburg-Schönstein gekommen, hätte ich den Bauern daselbst eine Adresse verlesen, welche sie an den König, um sich über die Bedrückungen des Grafen Hatzfeld zu beschweren, abgehen lassen sollten. Es ist Ihnen durch die Auskunft der dortigen Behörde so wie durch Zeugen bekundet worden, daß dies gänzlich aus der Luft gegriffen ist, daß ich keine solche Adresse mitgebracht, daß vielmehr die von den Bauern damals eingereichte Immediatbeschwerde bereits seit Monaten unterschrieben war, ohne daß ich irgend einen Theil daran gehabt.

Hoppe hat mich weiter beschuldigt, dem Königl. Oberförster Schreiber in Kirchen durch ein Geschenk von 50 Cigarren zu einer Abschätzung der gräfl. hatzfeldtschen Waldungen zum Nachtheil des Grafen Hatzfeld bestochen zu haben. Diese bei der Stellung und dem Charakter des Königl. Oberförsters absurde Beschuldigung ist ebenfalls durch Zeugenaussagen der Unwahrheit überführt worden.

Aber abgesehen von der nachgewiesenen Unwahrheit dieser beiden Punkte — es läßt sich an denselben handgreiflich heraus stellen, wie diese ganze Hoppe'sche Aussage in einem fremden Interesse gemacht und ihm von dritten Personen insoufflirt ist. Denn wenn ich auch den Bauern eine Adresse an den König mitgebracht und vorgelesen, wenn ich auch dem Oberförster Schreiber 50 Cigarren geschenkt hätte — wie kam Hoppe dazu, diese ganz unbedeutenden Thatsachen, die doch zumal für seinen beschränkten Gesichtskreis keinerlei Zusammenhang mit der gegen Mendelssohn erhobenen Procedur haben konnten, in seiner Instruktionsvernehmung in der Mend. Sache am 5. Aug. 1847 auszusagen? danach gefragt, kann er vom Instruktionsrichter, der davon nichts wissen konnte, doch offenbar nicht sein werden. Aber beide Angaben Hoppes haben ihren guten Grund. Jene Beschwerde der Bauern über den Grafen, welche auch in den Zeitungen besprochen wurde, hat durch die maaßlosen Bedrückungen, die sie enthüllte, damals einen großen Unwillen in der öffentlichen Meinung gegen den Grafen hervorgerufen. Dieser sollte auf mein Haupt abgeleitet werden, darum ließ der Graf gleich damals durch bezahlte Scribenten in den Zeitungen verbreiten, die Adresse sei durch meine Intriguen und Umtriebe zu Stande gekommen, ich hätte sie zur Unterschrift beschwatzt, der Bierbrauer Lölgen sei dabei für den Oberprocurator aus Köln ausgegeben worden ꝛc. Es wurde, wie Sie aus den Requisitionsschreiben ersehen haben, die ich Ihnen verlesen, sogar deshalb wirklich von der Ober-Procuratur zu Köln eine Untersuchung und Nachforschung erhoben, deren Resultat — der Bericht des Königl. Bürgermeisters zu Wissen — die vollständige Lügenhaftigkeit aller dieser Beschuldigungen ergeben hat. Aber Hoppe blieb bei seiner Vernehmung in Berlin im Aug. seiner erhaltenen Instruktion getreu und erhärtet jene Zeitungsartikel durch seine Aussage.

Der Königl. Oberförster Schreiber hatte von mir den Auftrag empfangen, eine Inspektion der Hatzfeldtschen Waldungen im Standesgebiet anzustellen und über den Zustand derselben ein Gutachten

zu liefern. Das Resultat dieser Inspektion war ein Gutachten, welches herausstellt, daß der Graf jene enormen Waldungen auf eine ganz unglaubliche Weise devastirt hat und weiter devastirt, daß er zum Zweck großer augenblicklicher Kapitalserpressungen denselben auf 30 Jahre hin unerträgsfähig gemacht habe ꝛc. Dieses Gutachten liegt dem Königl. Revisionshofe zu Berlin vor und ist eins der hauptsächlichsten Beweismittel der Gräfin im Prodigalitätsprozeß. Es zu widerlegen, erscheint wegen seiner Ausführlichkeit und Wissenschaftlichkeit nicht möglich, doch dafür haben die gräflichen Agenten ihren Hoppe! Sie lassen durch ihn den Oberförster verdächtigen, er sei durch 50 Cigarren von mir bestochen worden, ein parteiisches Gutachten zu liefern!

Bei diesen Angaben Hoppes, deren Unwahrheit durch kompetente Zeugen wie durch die Berichte der Behörden selbst nachgewiesen und von denen es selbst, wenn sie wahr wären, schlechthin unerklärlich wären, wie Hoppe dazu kam, sie vorzubringen, — springt es da nicht in die Augen, m. H., wie ein drittes Interesse, eine fremde Instruktion aus Hoppe spricht? Können Sie die Thätigkeit seiner Souffleurs hier nicht mit Händen greifen?

Aber weiter. Bei Gelegenheit meines zweiten Besuchs bei Hrn. v. Werder wurde diesem aus den Oppenheimschen Akten ein Brief entwandt, der Brief des Pollmann an die Frau Kurz, den ich Werder am andern Tage freiwillig zurückgegeben habe. Hoppe läugnet hartnäckig dies gethan zu haben und will mich dessen beschuldigen. Und ich habe Ihnen durch das Zeugniß des Hrn. v. Werder, so wie durch die Aussage, welche seine Frau im Jahre 1847 ablegte, nachgewiesen, daß Hoppe dies gethan hat, daß ich es nicht gewesen sein kann, daß Hoppe eben so wenig von mir einen Auftrag dazu erhalten haben kann. Hr. v. Werder hat Ihnen gesagt, daß er, als ihm mein Besuch gemeldet wurde, die Akten, bei welchen jener Brief war, in das Hinterzimmer gebracht hat, in welches Hoppe geführt wurde; daß ich dies Hinterzimmer nicht betreten habe, sondern nur in dem Vorderzimmer, welches von jenem durch eine Küche getrennt ist, gewesen bin, daß sofort nach Hoppes Weggang der Brief vermißt wurde; daß Frau v. Werder am andern Tage zu mir kam und mir aussprach, Hoppe müße den Brief entwendet haben, daß ich dies bestätigte und ihr den Brief zurückgab. — Sie sehen übrigens m. H. beiläufig, welchen Werth ich auf diesen Pollmannschen Brief, aus

welchen das Oeff. Minist. einen Mordversuch gegen den Grafen herausdeuten möchte, gelegt habe. Er befand sich in meinen Händen und ich hielt ihn für so inoffensiv, so unschuldig, daß ich ihn selbst zu den Akten zurückstellte.

Hoppe hat se ner vor Ihren eigenen Augen dreimal hintereinander geläugnet, mit Stockum in Briefwechsel gestanden zu haben und er ist durch die Bücher des Ober-Post-Amts überführt worden, unterm 30. und 31. März nach Berlin und besonders am 25. März in Köln rekommandirte Briefe von Stockum in Köln empfangen zu haben. Oder wird das Oeff. Minist. — es hat dies eigentlich schon gethan — seine Logik so weit treiben, zu sagen. Hoppe lügt in diesem Punkte, aber es ist deshalb nicht erwiesen, daß er auch in andern lügt? Es war dies auch kein gleichgültiger Umstand für meinen Prozeß. Es war natürlich für mich von der höchsten Wichtigkeit, das Verhältniß Hoppe's zu Stockum erwiesen zu haben.

Und betrachten Sie nun m H. einen überaus charakteristischen Zug der Hoppeschen Aussage, der sich auch in den Aussagen von Kurz, Fowinkel ꝛc. stereotyp wiederfindet. Hoppe hat Ihnen ein halbes Dutzend verschiedene Aufträge zu Diebstählen an Koffern der Frau v. Meyendorf und Cassetten des Grafen v. Hatzfeldt erzählt, die ich ihm und Kurz ꝛc. gegeben haben soll, Aufträge, die nie ausgeführt oder auch nur auszuführen versucht worden sind, die somit gänzlich existenzlos sind. Nach dieser gemeinschaftlichen Schablone sind alle diese Geschichtchen, von denen die Aussagen Hoppe's, Kurz und Fowinkel wimmeln, zugeschnitten. Das sind immer und ewig Aufträge, die ich Hoppen, Kurz und Fowinkel unter vier Augen ertheilt haben soll, Aufträge zu Vergiftungen, zu Entwendungen von Cassetten, zu Kofferdiebstählen und Vertauschungen bald gegen Graf Hatzfeld, bald gegen die Meyendorf, zu Bestechungen von Postbeamten, Aufträge die Hoppe, Kurz und Fowinkel als ehrliche Männer wie sie sind, stets mit Entrüstung zurückgewiesen oder wenigstens nie zu ihrer Verwirklichung auch nur den geringsten Anfang gemacht haben wollen.

Auf diese Weise haben diese angeblichen Aufträge nicht die geringste Spur in der Wirklichkeit zurückgelassen, an der sie zu erfassen wären. Hoppe und Kurz sind so der Verlegenheit überhoben, irgend welche Umstände anzugeben, an welchen diese Aufträge erwiesen werden, oder durch welche sie widerlegt werden könnten. Diese

Geschichtchen sollen nur dazu dienen das Verbrecherische meiner Gesinnungen herauszustellen. Solcher Aufträge, m. H., hätte Hoppe äußerst billig auch noch ein Dutzend mehr deponiren können. Das Oeff. Min. hat, so oft es sich auf Hoppe's Aussagen bezog, mit einer löblichen Vorsicht nie sich zu sagen erlaubt: „Lasalle hat dies und das gethan." Diesen Ausdruck hat, es liegt eine anerkennenswerthe Ehrlichkeit darin, das Oeff. Min. nie über die Lippen bringen können. Es hat, Sie werden es bemerkt haben, immer nur gesagt: „Lassalle soll dies und das gethan haben". Das Oeff. Min. glaubt Hoppen selbst nicht, und verlangt dennoch von Ihnen für ihn Glauben!

Wie? Nachdem Hoppe schon auf dem Bahnhofe in Cöln seiner Aussage zufolge, als ich ihn beauftragt haben soll, eine Cassette des Grafen zu nehmen, dies mit Entrüstung verweigert und zu Mendelssohn gesagt haben will, er möge dies selbst thun, soll ich noch später Hoppen die Zumuthung gemacht haben, einen Mord, eine Vergiftung zu begehen? —

Nach der Aussage Hoppe's erscheint es ferner als eine ganz grund- und zwecklose Wuth, als eine Monomanie von mir, mich durchaus der Koffer ꝛc. des Grafen v. Hatzfeldt bemächtigen zu wollen. Der Cassetten-Diebstahl in Cöln hatte doch noch einen Zweck, O. wollte Auskunft über den Leibrenten-Act oder diesen selbst erlangen. Was aber in aller Welt soll ich mit diesen ewigen Attentaten auf die Koffer des Grafen Hatzfeldt, die mir Hoppe imputirt, bezweckt haben? Alle diese Attentate fallen der Zeit nach, Hoppe's Aussage zufolge, vor den 11. August 46. Aber vor dem 11. Aug. ahnte ich, wie die Procedur ergeben hat, nicht das Geringste vom Bestehen eines Leibrenten-Actes. Am 10. Aug. machte Frau Wachter, wie Sie gehört haben, der Gräfin davon die erste Mittheilung, und ich erfuhr davon erst am 11. August, als die Gräfin nach Aachen kam. Der Leibrenten-Vertrag, von dem ich noch nichts wußte, kann also nicht der Grund jener Gelüste, die ich nach den Koffern des Grafen gehabt haben soll, gewesen sein. Die Saisirung von Liebesbriefen kann ich auch nicht dabei beabsichtigt haben, denn in den Koffern des Grafen konnte ich nie Briefe von ihm, nur Briefe an ihn finden. Briefe dritter Personen an den Grafen hätten aber in keinem Prozesse der Welt gegen den Grafen beweisfähig sein können!

Endlich, m. H., diese Aussage Hoppe's, die Sie vernommen haben,

das ist nicht eine Aussage, ganz und aus einem Stück, gleich das erste Mal, wie er vernommen wurde, so abgelegt, wie Sie sie heut gehört haben! Nein, nach und nach, stückweise im Laufe der Zeiten ist sie entstanden und groß geworden und Stück für Stück läßt sich ihre Entstehung nachweisen. Ich werde Ihnen darthun, wie diese angebliche Wissenschaft Hoppe's sich nach und nach in demselben Verhältniß entwickelt, in welchem es das Bedürfniß meiner Gegner erforderte, wie Hoppe ganz in demselben Maaße, in welchem die bereits von ihm vorgebrachten Beschuldigungen sich als nicht zureichend erwiesen, um mich zu vernichten, immer neue und neue Beschuldigungen zu produziren weiß; wie er endlich mit der Beschuldigung der Complicität an dem Cassetten-Diebstahl erst dann hervortritt, nachdem er bereits in einer Reihe gerichtlicher Vernehmungen nutzlose Versuche gemacht hatte, mich durch einen Criminal-Prozeß zu vernichten.

Zum ersten Male wird Hoppe vom Instructionsrichter in Cöln am 26. März 47 gegen mich vernommen in der Untersuchung wegen Vernichtung von Criminal-Acten. Damals weiß Hoppe kein Wort von allen jenen nichtswürdigen Vergiftungs-, Diebstahls- und sonstigen Beschuldigungen auszusagen, die er später zu deponiren weiß; nichts, kein Wort hat er ausgesagt von der ganzen Aussage, die Sie in dieser Sitzung von ihm gehört haben; auf die Vernichtung der Criminal-Acten beschränkte sich damals seine ganze Wissenschaft von mir.

Man wird hier hoffentlich nicht die Ausflucht machen wollen, Hoppe sei vielleicht damals vom Instructionsrichter über nichts Anderes gefragt worden. Dies würde man vielleicht bei einem unparteiischen Zeugen einwerfen können. Diese Stellung hat Hoppe nicht zur Sache. Am 26. März, am Tage dieser Vernehmung, war Hoppe bereits eine Creatur v. Stockums. Das ist erwiesen und vom Oeff. Min. zugestanden. Am 25. März, um nicht nochmals an die übrigen Zeugenaussagen zu erinnern, empfing er jenen recommandirten Brief v. Stockums hier auf der Post, welcher den Lohn für den Verrath enthielt, durch welchen er v. Stockum in Stand setzte, Tags darauf hier auf dem Parquet die Denunciation zu machen, durch welche meine Verhaftung erwirkt wurde. Damals also hatte sich Hoppe zu meiner Vernichtung bereits verpflichtet; er war bereits gewonnen mich — wenn selbst nur durch Enthüllung der Wahrheit

— zu verderben, er hatte, so wie Stockum, das größte Interesse daran. Was also Hoppe Verderbliches und Nachtheiliges von mir wirklich zu sagen wußte, das wird er — das ist klar wie der Tag — mit Hast in diesem richterlichen Verhör ausgeschüttet haben. Dennoch, ich wiederhole es, es findet sich auch kein einziges Wort von jener Masse der fabelhaftesten und absurdesten Beschuldigungen darin, durch welche Hoppe später mir Ehre und Existenz zu rauben instruirte. Man glaubte damals mit der Wahrheit mich vernichten zu können, und so begnügte man sich mit diesen und einigen allerdings sehr erheblichen Entstellungen derselben. Aber gegen alles Erwarten meiner Gegner verwirft am 4. Mai der Anklage-Senat die gegen mich erhobene Beschuldigung und setzt mich in Freiheit. Als dies eintrat, befand sich, wie Sie gehört haben, v. Stockum gerade mit Hoppe zusammen in Berlin. Jetzt war die Noth wieder groß unter meinen Gegnern. Sie haben gehört, wie es von Anfang an der consequent verfolgte Plan des Grafen Hatzfeldt und seiner Agenten war mich durch einen Criminal-Prozeß zu vernichten. Es schien dies die einzige Weise, sich meiner zu entledigen. Sie haben gehört, wie im Herbst 46 Gödsche den Auftrag erhält, mich unter irgend einem Vorwand in das Haus des Grafen Hatzfeldt auf der Trankgasse zu locken. Man weiß, daß ich stets bewaffnet auszugehen pflege. Man rechnet darauf, daß ich wie immer so auch an diesem Tage eine Waffe bei mir tragen werde. Man will gleichzeitig einen Schreibsecretär öffnen, Papiere ꝛc. und sonstige Scenerie anordnen, und wie ich das Zimmer betrete, soll ich ergriffen und als eines bewaffneten Ueberfalls überführt, der Polizei übergeben werden. Der herrliche Plan kam nicht zu Stande, weil ich nicht hinging.

Im October 46 muß Fowinkel, wie er Ihnen selbst erzählt hat, auf Anstiften des Dir. Wachter dem Staats-Procurator Müller eine Denunciation gegen mich überreichen. Aber die Behörde giebt der Sache keine Folge. Da gewinnt Stockum den Hoppe. Am 26. März tritt Stockum mit einer Denunciation wegen der Criminal-Actenzerreißung auf, beruft sich auf die Aussage Hoppe's, dieser wird vernommen und ich verhaftet. Diesmal glaubte man meiner sicher zu sein. Und nun tritt Stockum mit Gödsche jene große Zeugenwerbereise an, die Ihnen 3 Zeugen bekundet haben, nach Berlin, Breslau, München, Wien ꝛc., kurz durch alle Hauptstädte Deutschlands. Aber

schon in Berlin, wie gesagt, erreicht ihn die Nachricht von meiner am 4. Mai erfolgten Freisprechung durch den Anklage-Senat.

Jetzt gilt es das Ungeheuerlichste zu wagen, selbst vor den größten Absurditäten nicht zurückzuschrecken. Hoppe, der ebenfalls in Berlin ist, wird instruirt, und als ich Mitte Mai nach Berlin komme, tritt unmittelbar nach einer Haussuchung, die ich Hoppe machen ließ, weil er mehre Sachen von mir an sich behalten, die auch bei ihm gefunden wurden, unmittelbar darauf, sage ich, tritt Hoppe, wie der Bericht des Polizei-Präsidenten von Puttkammer v. 8. Juni 47 an den Minister von Bodelschwingh zeigt, als Denunciant bei dem Berliner Polizei-Präsidium gegen mich auf und denuncirt jenen angeblichen Vergiftungsversuch, von dem er noch am 25. März nichts gewußt hat. Aber selbst diese Denunciation enthielt noch nichts von jener Unzahl von Diebstahls-Anekdötchen ꝛc., die Hoppe später zu entwickeln wußte. Die Denunciation wird dem Berliner Staatsanwalt vorgelegt, von diesem aber, nach dem er Hoppe persönlich vernommen, die Einleitung einer Untersuchung gegen mich verweigert. Neue getäuschte Hoffnung! Bald darauf wird Hoppe noch einmal am 8. Juni vernommen in der wegen des Meyendorfschen Briefes eingeleiteten Untersuchung, und jetzt weiß plötzlich Hoppe zum erstenmal ein Dutzend von Aufträgen zum Besten zu geben, die ich zu nie vollführten oder auch nur versuchten Diebstählen, Entwendungen, Unterschlagungen ꝛc. ꝛc. ertheilt haben soll. Aber das Beste hatte Hoppe übersehen. Meine Ehre wäre allerdings durch diese Aussage, wenn sie wahr wäre, vernichtet worden, meine Existenz aber war durch dieselbe nicht bedroht, denn alle jene Verbrechen, die Hoppe nur in dieser Aussage imputirte, waren immer und ewig unausgeführt geblieben, nie auch nur auszuführen versucht worden, konnten somit nicht strafrechtlich verfolgt werden. Aber um einen Criminal-Prozeß, um eine Vernichtung meiner Wirksamkeit war es meinen Gegnern ja vor Allem zu thun. Ich muß daher mit einem wirklich ausgeführten Verbrechen in Verbindung gebracht werden. Solches war einzig und allein der Cassetten-Diebstahl. Hoppe erhält eine neue Instruction. Am 5. August 47 wird er in der Mendelssohnschen Untersuchung noch einmal vernommen und nun zum erstenmal, in seiner vierten gerichtlichen Vernehmung, tritt er mit der Beschuldigung hervor, ich hätte Mendelssohn bei seiner Abreise von Aachen unter Hinzufügung von Goldstücken den Auftrag

gegeben „die Cassette der Frau v. Meyendorf oder deren Papiere an sich zu bringen"! Ich habe gesagt, daß zwischen Hoppe's Vernehmung v. 8. Juni und 5. August eine neue Instruction liegt. Dies läßt sich mit Evidenz nachweisen, nicht nur durch die enormen Erweiterungen dieser letzteren Aussage gegen die vom 8. Juni, durch die Masse zusätzlicher Beschuldigungen, die sie enthält, sondern durch die positiven und ganz zahllosen Widersprüche, in welche sie mit der Aussage vom 8. Juni tritt. Vorfälle, über welche Hoppe am 8. Juni erklärt hat, nichts zu wissen, oder in Bezug auf welche er mich auf die betreffenden Fragen unvorbereitet, gradezu entlastet hat, die legt er mir am 5. Aug. auf das Positivste zur Last. Nur wenige Beispiele.

Am 8. Juni wird Hoppe gefragt, ob ich mit Postbeamten in Aachen in Verbindung gestanden habe. Er antwortet mit den ausdrücklichen Worten: „Auch nicht entfernt habe ich wahrgenommen, daß Lasalle mit Postbeamten in Verbindung stand" ꝛc. Am 5. Aug. weiß er plötzlich auch darüber eine ganze Geschichte zu erzählen, wie ich ihm in Aachen den Auftrag gegeben, Postbeamte zu bestechen, wie er sich in der That nach Postbeamten erkundigt und einen am Markt wohnenden ausfindig gemacht, denselben jedoch nicht angesprochen habe, weil er sich in guten Vermögens-Verhältnissen befunden ꝛc.

Warum wußte Hoppe hiervon am 8. Juni nichts? Vergessen konnte er den Vorfall doch nicht haben, da er selbst thätig dafür gewesen sein will. Daß er nun am 5. August es ebenfalls zu keiner wirklichen Relation mit einem Postbeamten kommen läßt, das stimmt wieder mit dem, was ich Ihnen eben über die Existenzlosigkeit seiner Angaben gesagt habe. Hoppe durfte nicht behaupten, daß ich wirklich mit einem Postbeamten Verbindung gehabt. Er hätte ihn sonst bezeichnen müssen und wäre so der Lüge zu überführen gewesen.

Am 8. Juni wird Hoppe gefragt, wie und durch wen der lithographische Abdruck des Meyendorfschen Briefes besorgt worden wäre. Er antwortet: „Durch Hörensagen habe ich, daß der Abdruck des Briefes in Düsseldorf besorgt wurde". Wer ihn besorgt hat, weiß er nicht.

Aber möglicherweise hätte auch den Abdruck des Briefes besorgt zu haben, etwas Gravirendes sein können. Es hätte sich in der That, wenn eine Verbreitung dazu kam, eine Calumnieklage darauf hin anstellen lassen.

Am 5. August also über denselben Gegenstand befragt, sagt Hoppe: „Bei seiner Zurückkunft von Paris im Jan. 47 theilte mir Lassalle mit, daß er in Paris den Brief habe abdrucken und verbreiten lassen".

Jetzt also macht er mich plötzlich in der positivsten Weise zum Thäter, und will es aus der positivsten Quelle, aus meinem eignen Munde wissen; läßt mich den Abdruck in Paris vornehmen, während er früher Düsseldorf nach Hörensagen als den Ort bezeichnet und vergißt auch nicht sorgsam hinzuzusetzen, daß ich ihn dort verbreitet habe.

Von dem Attentat auf die Koffer der Frau v. Meyendorf bei einer fremden Gräfin durch Vertauschung, mit Geschichtchen, welches die Aussage vom 5. Aug. so detaillirt erzählt, hat die Aussage vom 8. Juni noch kein Wort. Ueberhaupt hatte man für gut gefunden, die ewigen Diebstahlsversuche in der Aussage vom 8. Juni durch einige Vertauschungsversuche, in der Aussage vom 5. August gleichsam wahrscheinlicher, plausibler zu machen.

So hat Hoppe schon am 8. Juni von einer Expedition erzäht, die ich ihn und Mendelssohn in dem Kaiserl. Hof hier angeblich machen ließ, mit dem Auftrage, eine der Cassetten des Grafen Hatzfeldt daselbst zu entwenden. Am 5. Aug. weiß er diese Expedition durch einen sehr speciösen Zug zu bereichern. Er sagt, ich hätte ihn bei dieser Gelegenheit auch einen leeren Mantelsack kaufen lassen, mit dem Auftrage, diesen mit dem des Grafen im Kaiserl. Hof zu verwechseln.

Doch genug davon. Nur noch ein Wort über den Hauptpunkt der Hoppe'schen Aussage, den angeblichen Auftrag, den ich am 20. August Mendelssohn in Aachen ertheilt haben soll. Ich habe Ihnen den Meineid Hoppe's auch in diesem Punkte, die Fiktion dieses Auftrages durch das Zeugniß des Grafen Paul v. Hatzfeld éclatant nachgewiesen. Aber auch abgesehen von diesem positiven Gegenbeweise, durch Hoppe's eigene Aussage ist die Lügenhaftigkeit dieses Auftrages, ist sein Meineid auch in diesem Punkte sonnenklar erwiesen. Hoppe hat nehmlich in seiner Vernehmung zu Berlin im Laufe meiner Untersuchung ausgesagt, es sei Vormittags gewesen, als ich Mendelss. jenen Auftrag ertheilt hätte; auf Befragen hat er dies in dieser Sitzung bestätigt. Zugleich aber hat er hier ausgesagt —, „während ich Mendelss. diesen Auftrag ertheilt habe, hätte die Droschke bereits

vor meiner Thüre gestanden, mit welcher Mendelsf. sofort auf den Bahnhof gefahren." Hoppe läßt also hiernach Vormittags Mendelsohn auf den Bahnhof fahren und abreisen, während es konstatirt ist, daß Mendelsohn mit dem Zuge abreiste, welcher um 4 Uhr von Aachen abgeht und um 7 Uhr hier eintrifft!

Ich habe Ihnen bereits im contradiktorischen Verhör an diesem colossalen Zuge die Erfogenheit dieses Auftrages entwickelt und Hoppen darüber interpellirt. In dieser Noth kam ihm der Präsident zu Hülfe und bemerkte, da wir erst um 5 oder 6 Uhr zu diniren pflegten, könne man nicht wissen, was Hoppe unter Vormittag verstanden habe.

Diese Ausflucht ist aber, wie mir jetzt einfällt, nicht möglich. Hoppe hat durch eine andre Angabe den Zeitpunkt, in welchem ich den Auftrag gegeben haben soll, näher bestimmt, er hat selbst den Sinn, in welchem er das „Vormittag" gebraucht habe, durch eine andre Bestimmung definirt.

Als nämlich während meiner Untersuchung Hoppe in Berlin bei seiner Vernehmung darauf aufmerksam gemacht wurde, daß der junge Graf Hatzfeldt durch seine Angaben über die Vorgänge am 20. August seine (Hoppe's) Aussage grade zu der Lüge zeihe, — da entgegnete Hoppe, Graf Hatzfeldt könne gar nichts von diesem Auftrage wissen, könne gar nicht bei seiner Ertheilung zugegen gewesen sein, weil er in der Regel bis Mittag zu schlafen pflege. Hoppe hat dies heute wiederholt und es durch die Majunke bestätigen zu lassen gesucht. Wie lange soll nun aber der Graf Hatzfeldt schlafen? Die Majunke selbst sagt, höchstens bis 11 oder 12 Uhr. Nehmen Sie bis 1 Uhr, m. H.! Dadurch daß Hoppe sagt, Graf Paul könne nicht bei jenem Auftrag zugegen gewesen sein, weil er in der Regel zu dieser Zeit noch zu schlafen pflege, definirt er selbst den Sinn, in welchem er jenen Ausdruck „Vormittag" gebraucht hat, schneidet jenen Rettungsversuch des Präsidenten ab, bestimmt selbst zu welcher Zeit ich den Auftrag ertheilt haben soll, nämlich spätestens bis 11 oder 12, oder gar wenn Sie wollen bis 1 Uhr.

Immer also müßte dann noch Mendelsohn um 1 Uhr auf den Bahnhof gefahren und von Aachen abgereist sein, während es feststeht, daß er erst um 4 Uhr von dort abreiste und um 7 hier im Mainzer Hof eintraf.

Hier sehen Sie, m. H., auf flacher Hand wie erlogen dieser Auftrag ist! Wie durch das Zeugniß des Grafen Paul, so ist an Hoppe's eignen Erklärungen positiv nachgewiesen, daß dieser Auftrag erdichtet, daß auch diese Angabe Hoppe's ein Meineid ist.

Mit wenigen Worten will ich nun noch einen Streit schlichten, der sich zwischen meinem Vertheidiger und der Staatsbehörde entsponnen hat. Mein Vertheidiger hat behauptet, der Anstoß zu dieser Verfolgung sei aus Berlin gekommen und das Oeff. Minist. hat Ihnen dagegen versichert, daß gleich am andern Tage nach Mendelsf. Verurtheilung die Beschuldigung gegen mich von der Ober-Procuratur in Köln ohne jede auswärtige Veranlassung erhoben wurde. Das Oeff. Minist. hat in diesem Faktum Recht. Nicht der Anstoß zu dieser Verfolgung, nur der Anstoß zu der Verfolgung gegen mich überhaupt ist von Berlin aus gekommen. Das aber, m. H., ist wie durch Anderes, so auch durch die Akten selbst unwidersprechlich nachgewiesen. Im Mai 1847 macht Hoppe in Berlin gegen mich beim dortigen Polizei Präsidium die Denunciation wegen Vergiftung. Der Polizei-Präsident v. Puttkammer, wie der Bericht desselben vom 8. Juni an den Minister v. Bodelschwingh, der bei den Akten liegt herausstellt — überschickt dieselbe dem dortigen Staatsanwalt. Das war in der Ordnung. Die Sache gehörte vor das Ressort der Justiz. Der Staats-Anwalt vernimmt Hoppe nochmals und verordnet, daß weil Hoppe's Aussage keine Beweismittel an die Hand gäbe, — die Existenzlosigkeit dieser Aussage, von der ich oben sprach, war es, die auch dem Berliner Staatsanwalte in die Augen sprang — keine Untersuchung eingeleitet werden könne.

Nun war, dünkt mich, die Sache doch abgethan. Die Denunciation hatte der zustehenden Behörde, der Justiz, vorgelegen und war von ihr zurückgewiesen worden. Aber nein. Herr v. Puttkammer kann sich dabei nicht beruhigen. Er überschickt jetzt die Denunciation nebst einem bei den Akten befindlichen Schreiben vom 8. Juni 1847 an den Minister v. Bodelschwingh. Was in aller Welt hatte der Minister des Innern mit einer Justizsache zu thun, die der Justiz schon vorgelegen hatte und von ihr erledigt war. Aber Herr v. Bodelschwingh empfand trotzdem das Bedürfniß etwas damit anzufangen. Es kam nur darauf an, es in die rechte Hände zu bringen. Herr v. Bodelschwingh überschickt dieselbe an den Herrn Raumer, den

Regierungs-Präsidenten in Cöln. Was ging die Sache den Regierungs-Präsidenten an? Aber es konnte in keine bereitwilligeren Hände fallen! Herr Raumer überschickt sie mit einem Begleitschreiben, worin er selbst eingesteht, daß ihn die Sache eigentlich nichts angehe, aber daß er dennoch „nicht unterlassen könne" ꝛc. dem Ober-Procurator Zweiffel.

Meine Herrn, ich hätte Ihnen noch vieles zu sagen, viel hinzu zu fügen. Aber seit 8 Tagen stehe ich auf der Angeklagtenbank . . . meine Kräfte brechen . . ich kann nicht mehr! —

Ende.

Nachträgliche Anmerkung.

Ich kann nicht unterlassen, hier auf einen Umstand aufmerksam zu machen. Der Art. 323 des Cod. d'Inst. crim. befiehlt ausdrücklich, daß die Denuncianten zwar als Zeugen vernommen werden können, daß aber die Jury von ihrer Eigenschaft als Denuncianten in Kenntniß gesetzt werden muß. In meiner Prozedur wurde, obwohl in sehr dürftiger Weise, jene Denunciation Hoppes erwähnt. In der Mendelssohnschen Prozedur aber sind die Geschwornen gar nicht davon benachrichtigt worden. Der Ober-Prokurator Zweiffel hat diesen Umstand gänzlich der Kenntniß der Geschwornen vorenthalten. Man wird allerdings einwenden, Hoppe sei gar nicht gegen Mend. sondern nur gegen mich als Denunciant aufgetreten. Aber der Ober-Prokurator Zweiffel hat, wie auch das Oeff. Minist. in meiner Sitzung stets ein Complott zwischen mir und Mend. behauptet, d. h. eine Gemeinschaftlichkeit und Solidarität in Absichten und Handeln. Wer somit mich belastete, mir die schwärzesten Mordplane imputirte, belastete untrennbar auch Mend. Das Oeff. Minist. hat, wo ihm dies Nutzen bringen konnte, uns stets als in dieser Weise solidarisch behandelt. Der Ober-Prokurator Zweiffel warf in der Mend. Assisensitzung Mend. jede meiner angeblichen Handlungen vor, der Hoppesche Vergiftungsversuch spielte damals eine große, eine für Mend. fürchterliche Rolle. Eben so wurde mir jede Handlung Mend. zur Last gelegt. Hätte es unter diesen Umständen nicht die allerge-

wöhnlichste Redlichkeit und Loyalität von dem Ober-Prokurator Zweiffel erfordert in der Mend. Sitzung den Geschwornen gleichfalls von der Denuncianteneigenschaft Hoppes in Bezug auf mich Mittheilung zu machen?? Wäre dies nicht nach der von Hrn. Zweiffel selbst angewandten Logik vom „Complott" eine unabweisliche Pflicht gewesen? Daß Hoppe nicht gegen Mend. persönlich denuncirt habe, wird für die moralische Beurtheilung dieser Verschweigung, für die Loyalität oder Illoyalität derselben nichts ändern können. Wäre Hoppe auch formell, auch persönlich gegen Mend. als Denunciant aufgetreten, so würde die Verheimlichung dieses Umstandes juristisch verfolgt werden können. Das ist nun nicht der Fall. Ob aber in „moralischer" Hinsicht ein Unterschied Statt findet, überlasse ich der öffentlichen Beurtheilung. Der Ober-Prokurator Zweiffel hätte um so mehr diesen Umstand, daß Hoppe mich somit das „Complott" somit Mend. denuncirt habe, den Geschwornen mittheilen müssen, als er den Vertheidigern Mend. die Kenntnißnahme dieses Umstandes unmöglich gemacht hatte. Als nämlich Hr. v. Raumer dem Ober-Prokurator Zweiffel Ende Juni jenen vom Hrn. v. Bodelschwingh zugesandten Bericht über die Denunciation Hoppes zusandte, (Ende Juni 1847) war die Mend. Untersuchung bereits im Gange. Gleichwohl wurde dies Aktenstück nicht zu den Mend. Akten genommen, sondern der Ober-Prok. verordnete die Hinterlegung desselben zu meinen bereits lange geschlossenen Untersuchungs-Akten aus der Untersuchung wegen Criminalaktenvernichtung aus dem März 1847. Es war somit den Vertheidigern nicht möglich, von diesem Umstande Kenntniß zu erhalten und ihn den Geschwornen zur Beurtheilung der Glaubwürdigkeit von Hoppe mitzutheilen.

Nachbemerkung.

Der gänzlich verfälschte Bericht, welchen die Kölnische Zeitung von meiner Assisen-Prozedur geliefert hat, veranlaßt mich, die Verhandlungen selbst in aktenmäßiger Treue in einer Broschüre herauszugeben, welche in möglichst kurzer Zeit erscheinen wird.

F. Lassalle.

Druck von Wilh. Clouth in Köln.

Die Philoſophie

Herakleitos des Dunklen

von Epheſos.

Nach einer neuen Sammlung ſeiner Bruchſtücke und der Zeugniſſe der Alten dargeſtellt

von

Ferdinand Laſſalle.

Bei Heraklit iſt alſo zuerſt die philoſophiſche Idee in ihrer ſpeculativen Form anzutreffen. — — Hier ſehen wir Land: es iſt kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Hegel.

Nichtsweniger verdiente Herakleitos, wenn, wie den Dichtern, alſo den Weltweiſen einer beſtimmt wäre, den Preis des Lorbeers.

Boeckh.

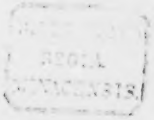
Erſter Band.

Berlin.

Verlag von Franz Duncker.

W. Beſſer'ſche Verlagshandlung.

1858.



Vorwort.

An dem Werke — einem Resultate vieljähriger Arbeit — welches nachstehend der Verfasser dem Publikum übergiebt, hat sich das horazische nonum prematur in annum, wenn auch nicht durch die Absicht und den Willen des Verfassers, überreichlich erfüllt. — Es war dasselbe bereits Anfang 1846 bis auf einen geringen Theil fertig ausgearbeitet, und eben wollte ich die Hand an die Beendigung desselben legen, als mich damals plötzlich ein Interesse anderer Art — denn in jeder Hinsicht bleibt das Wort des Sophokles wahr:

πολλὰ τὰ δεινά, κοὐδὲν ἀν-
θρώπου δεινότερον πέλει —

in ein Meer praktischer Kämpfe stürzte und fast zehn Jahre hindurch hinderte, mich der Vollendung dieses Werkes zu unterziehen. Kaum sah ich mich jedoch der Möglichkeit theoretischer Muße wiedergegeben, als ich nach kurzer Erholung im Winter 1855 an die Revision und Beendigung desselben ging.

Soviel über die Entstehungsgeschichte des Buchs. Es sei uns jetzt gestattet, von dem Rechte Gebrauch machend, welches sich Autoren ja in der Regel in dem Vorworte beizulegen pflegen und dessen wir vielleicht bei der Natur unseres Gegenstandes mehr als Andere berürftig sind, Etwas über Zweck und Standpunkt unserer Arbeit zu sagen, sowie zuvörderst auf einige mit derselben verbundene Uebelstände aufmerksam zu machen, die, falls es nicht gelungen sein sollte, sie befriedigend zu umgehen,

vermöge ihrer in der Sache selbst wurzelnden nothwendigen Natur ein gewisses Anrecht auf milde Beurtheilung haben dürften.

Wie sehr eine neue, gründliche und eingehende Untersuchung der Philosophie des Herakleitos Noth that, darüber kann kein Streit sein; dies ist vielmehr in letzter Zeit von verschiedenen Seiten her übereinstimmend anerkannt worden. Die Geschichte der griechischen Philosophie kennt keinen Denker, um dessen Haupt speculativer Tiefsinn und alter Ruf mit Recht einen größeren „Strahlenschein" gewoben hätten, und der dennoch eigentlich weniger untersucht worden wäre, als Herakleitos. Während die Philosophie der Pythageräer eine voluminöse Literatur aufzuweisen hat, hat die, wie wir zu zeigen gedenken, eine ganz andere Gedanken-Ausbeute gewährende Philosophie des Ephesiers nur sehr wenige Bearbeiter gefunden. Es verhält sich mit Herakleitos in der That so, daß er viel gelebt und wenig erforscht worden ist. — Bei der letzten und trotz ihrer großen Verdienste doch im Vergleich zu den Resultaten, die sie zu gewinnen übrig ließ, nicht nur dürftigen, sondern besonders auch in so vielen und gerade den wichtigsten Punkten wesentlich irrigen Darstellung der heraklitischen Philosophie durch Schleiermacher schien man es bewenden lassen zu wollen. Mit Recht sagt Bernays im Rhein. Museum Jahrg. VII. 1850: „Aber auch diese Hochachtung für den alten Weisen, welche sich fast bei jeder neuen Behandlung altgriechischer Philosophie steigerte, vermochte nicht zu frischer, weiter fördernder Arbeit anzuregen". (Und gerade der Punkt, den Bernays als den einzigen hervorhebt, in Bezug auf den man seit Schleiermacher über diesen hinausgegangen — die reale ἐκπύρωσις — dürfte sich als ein gründlicher Irrthum ergeben.) — Der Grund hiervon mochte einestheils darin liegen, daß für Heraklit, gerade wegen der abgeschlossenen Consequenz und Einheit seines Systems, schlechterdings nur auf dem Wege mühevoll-monographischer Untersuchung und Darstellung seines gesammten Systems Resultate von einiger Erheblichkeit zu gewinnen waren, — und zu einer solchen mehr Muße erforderlich, als anderen mit anderen Arbeiten Beschäftigten gegönnt war; anderentheils darin, daß die so großen Schwierigkeiten der Sache vielleicht hin und wieder selbst

abschreckend wirken mochten. Denn freilich liegen diese bei keinem der vorplatonischen Philosophen auch nur entfernt in demselben Grade vor, wie bei Herakleitos. Schon das Alterthum selbst vindicirte ihm den Beinamen des „Dunklen", und bekannt ist die von Sokrates erzählte Anekdote, trefflich sei, was er aus dem Werke des Ephesiers verstanden, und so glaube er auch, daß gleich trefflich sein werde, was er nicht verstanden; aber es bedürfe eines delischen Schwimmers, um sich durch das Buch hindurchzuarbeiten. Ja selbst platonische Stellen sind vorhanden, in welchen dieser Meister der griechischen und genaue Kenner der heraklitischen Philosophie auf die Räthselhaftigkeit derselben hinweist. War diese so groß in einer Zeit, wo die Schrift des Ephesiers noch in Aller Händen war, war sie sogar für einen Plato, der, wie erzählt wird, in seiner Jugend selbst Heraklitiker war, bemerklich genug, um von ihm als eine charakteristische Eigenschaft derselben hervorgehoben zu werden — wie sollte man sich heut, wo diese Schrift untergegangen und nur kurze Bruchstücke derselben auf uns gekommen sind — so leicht der Hoffnung hingeben, diese Dunkelheit in Helle zu verwandeln?

Trat man an diese Bruchstücke selbst heran, so fühlte man sich sofort mächtig ergriffen durch den seltsamen und tief gedankenvollen Ton, der fast aus jedem derselben dem Forscher entgegenwehte, aber ebensehr durch die Schwierigkeit dieser, wie es scheinen mußte, vieldeutigen speculativen Sentenzen zu den Angaben der Berichterstatter, als zu einem Leitfaden des Verständnisses, zurückgeworfen. Hier aber mußte man fast fürchten, in einem Meer des Irrthums sich zu verlieren. Denn von welchen offenbaren Widersprüchen und Unrichtigkeiten wimmelten nicht diese Angaben selbst bei den besseren Quellen unter den Alten! Es konnte keinem Zweifel unterliegen, daß das Mißverständniß heraklitischer Philosophie nicht viel jünger war, als sie selbst. Und stand dies so — welche Gewähr, von den scheinbar mehr zusagenden Berichten nicht vielleicht umsomehr irre geführt zu werden! Welche Gewähr, nicht den wesentlichsten Täuschungen zu unterliegen, zumal die Einen von jenen Schriftstellern, welche am meisten ein tieferes Studium des Ephesiers verriethen — die Neuplatoniker — mit jeder Art von Unglauben zu belasten

Mode geworden war, während bei den Anderen, denen man eher geneigt gewesen wäre, Glauben zu schenken — den Stoikern und den aus ihnen schöpfenden Berichterstattern — offenbar mit den heraklitischen Begriffen und Lehren eine Alteration vorgegangen war, von welcher, wenn man auch vielleicht weit entfernt war, sie in ihrer wahren Natur und Beschaffenheit zu erfassen, doch die allgemeine Thatsache ihres Eingetretenseins nicht übersehen werden konnte. Und schon die abstracte Terminologie, in welcher in Allem, was stoischen Quellen entflossen ist, die heraklitischen Philosopheme auftreten, mußte daran verzweifeln lassen, in ihnen einen sichern Compaß zu gewinnen zur Erkenntniß einer Philosophie, bei welcher in Folge ihrer inneren Eigenthümlichkeit mehr als bei jeder andern auf den Ausdruck selbst und seine sprachliche Wurzel zum Verständniß ihrer Begriffe ankömmt; einer Philosophie, welche vielleicht in höherem Grade als die meisten an der Erfüllung jenes allgemeinen Gesetzes der Sprach-Entwicklung mitgearbeitet hat, die ursprünglich sinnliche Bedeutung der Wortwurzeln in begriffliche Bestimmungen überzuführen; einer Philosophie, welche aber eben deshalb bei ihren Begriffsbestimmungen die eigenthümliche *Mittelstellung* einnimmt, daß ihr die ursprünglich sinnliche Bedeutung des Wortes noch *ebenso wesentlich* ist, als die von ihr selbst mit ihm vorgenommene und nur mit Hülfe jener *Primär*bedeutung wahrhaft erkennbare Verarbeitung desselben zum geistigen Begriff. — Schienen endlich doch selbst jene Gewährsmänner, welche mit Recht für alle ältere griechische Philosophie als Musterzeugen und gleichsam als kanonische Quellen gelten müssen, schienen doch selbst bis jetzt Plato und Aristoteles in Widerstreit mit einander in Bezug auf einen so hauptsächlichen und das gesammte System der heraklitischen Naturlehre bedingenden Punkt, wie die ἐκπύρωσις zu sein. War dies aber der Fall, — und Aristoteles mußte noch andere Vorwürfe hinnehmen — wo sollte da noch Rath gehofft und erholt werden!

Es liegt auf der Hand, daß so große Schwierigkeiten, wenn überhaupt, so nur dadurch überwunden werden konnten, daß mit der emsigsten monographischen Sorgfalt alles über Heraklit vorhandene Material — und die Schleiermacher'sche Darstellung hatte noch eine

sehr reichliche Ausbeute desselben zu gewinnen übrig gelassen — hervorgesucht und jedem einzelnen Fragment und Bericht die reciproque Aufgabe gestellt wurde, sich an der Totalität des vorhandenen Stoffs zu bewähren oder zu erläutern.

So kam es denn, daß obwohl von den Größesten unserer Philologen und Philosophen, von Männern wie Wyttenbach, Boeckh und Creuzer, Hegel und Schelling mit sichtlicher Vorliebe ausgezeichnet und hin und wieder auch mit einzelnen fruchtbaren Andeutungen besprochen, Heraklitos dennoch im Ganzen bis auf den heutigen Tag, und zwar in einer Weise, für welche die Geschichte weder der vor- noch der nachplatonischen Philosophie irgend eine Parallele liefert — ein Buch mit sieben Siegeln für uns geblieben ist! So kam es, daß man nicht nur die wesentlichsten Theile seiner Philosophie ganz übersehen, die wahre Tiefe seines Logosbegriffes, die Bedeutung seiner unsichtbaren Harmonie, sein Verhältniß zum religiösen Geiste, die wirkliche Natur seines Elementarprocesses und seiner principiellen Bewegung, sowie sein genetisches Verhältniß zu Plato verkannt und die Stellung, welche er in den platonischen Dialogen einnimmt (— welches Beides wir nach den im entelogischen und physischen Theile gegebenen Grundlagen zuletzt in der Lehre vom Erkennen zur Schlußentwickelung gebracht haben —) nebst so vielem Anderen nicht richtig gewürdigt und daher in nothwendiger Folge von allem diesen auch die wahre Bedeutung Heraklits und seine wirkliche Stellung und Einwirkung in der Geschichte des Gedankens nicht erfaßt hat, — sondern daß man selbst in Bezug auf den eigentlich physischen Theil seiner Philosophie, mit welchem man sich bisher fast ausschließlich zu schaffen machte, gerade den wesentlichsten Inhalt derselben, die Function seiner Sonne und seine wahre, mit so grandioser Consequenz von ihm durchgeführte systematische Kosmologie, nicht einmal geahnt hat.

Im Allgemeinen machte man auch, so schwer derartige Geständnisse zu fallen pflegen, gerade Seitens der größten Gelehrten kein Hehl daraus, daß die Philosophie des Ephesiers immer noch fast eine terra incognita geblieben war, und mit der größten Unsicherheit bewegte

man sich gerade von competentester Seite, wenn es darauf ankam, über heraklitische Sätze ein Urtheil zu fällen. „Kein Wunder — ruft Boeckh bei dem Anlaß der Interpretation einer heraklitischen Stelle aus — daß uns dieser Satz beinahe unverständlich ist: wer wollte es anders erwarten von dem, welchem schon das Alterthum den Beinamen des Dunklen gegeben hat und welcher mehr errathen, geahndet, als erklärt werden wollte?" — Und ebensowenig wurde hierin durch das Erscheinen des Schleiermacher'schen Werkes eine Aenderung hervorgerufen. Lange nach demselben gesteht nicht nur Gottfried Hermann bei Gelegenheit einer von ihm über ein anderes Bruchstück aufgestellten Conjectur: „Nisi fallor — nam perdifficile est de Heracliteis certi quid pronuntiare etc.", sondern selbst ein so großartiger und geistweller Gelehrter, wie Creuzer, welcher dem Ephesier gerade ein so specielles Studium gewidmet hatte, ihn so häufig gelegentlich bespricht und sogar einst eine Herausgabe seiner Fragmente versprochen hatte, ruft aus, als er in seiner Anzeige der „Schriften christlicher Philosophen über die Seele" (Heidelberger Jahrbücher der Literatur, 1838, Nr. 16. u. 17.) auf Herakleites zu sprechen kommt: „Bei diesem tiefen Denker ist man jedesmal in Verlegenheit, seine wahre Meinung auszumitteln!" —

Wir haben uns gestattet, die großen Schwierigkeiten unserer Aufgabe deshalb hervorzuheben, weil sich aus denselben ein erster und fast nothwendiger Uebelstand für die Form unserer Darstellung ergiebt, für welchen wir die Indulgenz des Lesers in Anspruch zu nehmen wünschen.

Es wird nämlich nach dem Gesagten von selbst erhellen, daß ein Werk, welches nun dennoch darauf ausging, dem Ephesier den lange genug behaupteten Titel des „Dunklen" zu entreißen, sich nur zu häufig in der Gefahr befinden mußte, zwischen einem Zuwenig und Zuviel im Erklären wie im Beweisen die rechte Mitte zu verfehlen. Wir gestehen, daß wir uns, wo uns solche Gefahr zum Bewußtsein kam und eine Wahl geboten schien, mindestens wenn es sich um Fundamentalpunkte handelte, meist eher für das Zuviel als die

levior culpa entſchieden haben: hauptſächlich deswegen, weil hierdurch nur ein Tadel für den Darſteller veranlaßt werden kann, das entgegengeſetzte Verfahren aber Unklarheit und Ungewißheit und ſomit Nachtheil für die Sache nach ſich ziehen könnte.

Aus dem Grundſatz, für das Verſtändniß und die Beurtheilung jedes Einzelnen die Totalität des heraklitiſchen Stoffes als Prüfungs-Maaßſtab aufzuſtellen, mußte ſich, wenn die Rudera dieſes Verfahrens auch der Hauptſache nach im Laboratorium zurückzubleiben hatten, doch ſelbſt für das fertige Product noch eine Menge von Hin- und beſonderes Rückverweiſungen auf früher Erörtertes ergeben, welche die Darſtellung hin und wieder vielleicht breit und ungefällig machen können, welche aber der Verfaſſer für ſo nothwendig erachtet, daß er trotz der großen Mühe, mit welcher dieſe Rückbeziehungen verbunden waren, ſie noch bedeutend hätte vermehren müſſen, wenn er ſich nicht entſchloſſen hätte, ſie durch einen nicht ohne Sorgfalt gearbeiteten Index zu ergänzen.

Ein anderer für unſeren Philoſophen eigenthümlicher Umſtand trat noch hinzu, die Schwierigkeit der Darſtellungsform zu vergrößern. Es wird im Verlaufe des Werkes ſelbſt ſeinen Nachweis finden, wie die Philoſophie des Epheſiers zum erſtenmal wahrhaft *Syſtem* iſt, inſofern nämlich ihr principieller Gedanke ebenſoſehr Grundlage der Ontologie und Theologie, der Ethik und des Erkennens, als der Phyſik iſt und von Heraklitos auch mehr oder weniger nach *allen dieſen Gebieten hin* ausgeführt worden iſt. Es wird aber daſelbſt zugleich ſeine Auseinanderſetzung empfangen, wie und vermöge welcher inneren Nothwendigkeit dieſe verſchiedenen Aemter des Geiſtes bei Heraklit zwar bereits alle *vorhanden* ſind, ihm aber noch ungeſondert in das Eine und göttliche Leben ſeines Begriffs durcheinanderfließen. Für uns entſtand hieraus die Pflicht, ſeine Philoſophie — immer feſthaltend, daß in ihr ſelbſt nicht einmal die begrifflichen Unterſchiede dieſer Gebiete zur ſyſtematiſchen Anerkennung gekommen waren — in die vier Abſchnitte der Ontologie, der Phyſik, der Lehre vom Erkennen und der Ethik zu zerlegen.

Hieraus ergiebt sich aber von selbst, daß die Sonderung der Fragmente und Berichte nach diesen Abtheilungen von einer nicht geringen Mißlichkeit sein mußte, und nicht immer zu vermeiden war, daß Bruchstücke oder Zeugnisse, welche ebensosehr für die ontologischen wie physischen, oder für die physischen wie ethischen Anschauungen Heraklits von Wichtigkeit sind, eben deshalb wiederholt aufgeführt werden mußten, um jedesmal nach der gerade in Rede stehenden Seite betrachtet und ausgebeutet zu werden.

Combinirt man den letzterwähnten Umstand mit dem früher Hervorgehobenen und erwägt, wie häufig der Fall eintreten konnte, daß einerseits Bruchstücke und Berichte, welche zum Behufe eines bestimmten Beweises an einem gegebenen Ort zu allegiren waren, das tiefere und ganze Verständniß ihres Inhalts erst successive nach der Entwickelung weiterer heraklitischer Ideenreihen und durch die Zusammenhaltung mit andern Bruchstücken und Ergebnissen finden konnten, wie mißlich aber und strengerer Forschung unangemessen es andrerseits ist, Resultate, statt sie von selbst entstehen zu lassen, asserterisch vorauszunehmen, — so wird sich hieraus die Nothwendigkeit einer andern Erscheinung erklären. Es wird sich nämlich erklären, warum Fragmente und Zeugnisse angeführt, scheinbar vollständig interpretirt und fallen gelassen, später aber, nachdem die erforderliche Grundlage gewonnen war, von Neuem wieder aufgenommen und nach ihrem concreteren Inhalte entwickelt werden mußten, und so nur mählich die ganze Tiefe ihrer Bedeutung auftrollen konnten. Die Betrachtung einiger Fragmente, z. B. derjenigen von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, von der unsichtbaren Harmonie, die Entwickelung des Logosbegriffs ꝛc. ziehen sich eigentlich durch die gesammte Darstellung hindurch und erlangen erst in den §§ 34—38. ihren Abschluß. —

Endlich haben wir noch zu bemerken, daß wenn wir fast immer Bruchstücken wie Berichten unsere Uebersetzung hinzufügten, dies nicht sowohl deshalb geschah, um hierdurch das Werk auch Solchen zugänglich zu machen, welche der Ursprache nicht hinreichend mächtig

sind, sondern vielmehr hauptsächlich deshalb, weil uns die dadurch bedingte Schärfe und Klarheit der wissenschaftlichen, gedankenmäßigen Auffassung von einem nicht geringen Vortheil für die Sache selbst schien. Mindestens glauben wir im Stande zu sein, gar manche Irrthümer zu bezeichnen, welche schwerlich hätten entstehen und Geltung gewinnen können, wenn man sich immer dieses Verfahren zum Grundsatz gemacht hätte. —

Ein polemischeres Aussehen vielleicht, als wir selbst wünschten, hat die Darstellung hin und wieder dadurch erhalten, daß wir uns oft genöthigt sahen, entgegenstehende Ansichten und Auffassungen der bisherigen Bearbeiter des Epheſiers anzuführen und mehr oder weniger umständlich zu widerlegen. Denn gerade Männern von anerkannter Autorität, wie Schleiermacher, Brandis, Ritter ꝛc. gegenüber, haben wir dies bei den wichtigeren Punkten für eine Pflicht der Bescheidenheit gehalten. Wo dagegen Mißverständnisse und irrige Ansichten weder durch plausible Gründe, noch das Gewicht eines solchen Namens unterstützt waren, schien es uns gestattet, sie schweigend zu übergehen. —

Dies war es, was wir uns für verpflichtet gehalten, als Rechenschaftsablage über die Form unserer Darstellung zu sagen. —

Jetzt einige Worte über Zweck und Standpunkt des Werkes.

Schleiermacher äußert im Eingange seiner Darstellung (p. 321): „Wer auf diese Weise aus beiden, Zeugnissen und Bruchstücken, einen Kranz geschickt und bedeutsam zu flechten wüßte, ohne eine hineingehörige Blume liegen zu lassen, von dem würden wir glauben müssen, daß er uns Wahres lehre, und alles Wahre, was wir noch wissen können von der Weisheit des Epheſiers". Wenn Schleiermacher in diesen Worten an den Tag zu legen scheint, daß er selbst sich dieses Ziel kaum gesteckt habe, so müssen wir nicht nur gestehen, daß wir demselben allerdings nachgestrebt haben, sondern daß selbst dies Ziel uns doch nur als ein nebensächliches, als überall nur Mittel zum Zweck gegolten hat. Unsere eigentliche Aufgabe — wir müssen es

bekennen, auf die Gefahr hin, dadurch einen strengen Maaßstab der Beurtheilung hervorzurufen — lag höher hinaus.

Die Geschichte der Philosophie hat aufgehört, für eine Sammlung von Curiosis, für eine Zusammenstellung von willkürlichen oder zufälligen Ansichten zu gelten. Auch der Gedanke ist erst ein historisches Product: die Geschichte der Philosophie — die Darstellung seiner in stetiger und nothwendiger Continuität sich vollziehenden Selbstentwickelung.

Einen Beitrag zu dieser Entwickelungsgeschichte des welthistorischen Gedankens zu liefern, — die eingreifende weltgeschichtliche Stellung, welche Heraklitos in diesem gesetzmäßigen Processe einnimmt, seine Entstehung wie seine Fortwirkung in demselben, wenn auch selbst nur in Umrissen, klar zu legen — das war der Hauptzweck, dem wir nacheiferten, die Meta, die wir uns wie ein immer nur von mäßiger Ferne aus zu erreichendes Ziel steckten, und der wir zuerst in allgemeinen, dann in immer genauer eingehenden, wenn auch oft kurzen Andeutungen uns zu nähern suchten; ein Zweck, der selbst wieder die weiteren Theile der Aufgabe bestimmte, die wir uns setzen mußten. „Offenbar — sagt ein geistvoller moderner Gelehrter — geht die deutsche Wissenschaft seit Winkelmann, Herder und Kant bewußt und unbewußt auf eine weltgeschichtliche Betrachtung und Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge hin, und sucht diese durch die Vereinigung der Philologie, Historie und Philosophie zu bewerkstelligen, deren Trennung in den letzten zweihundert Jahren die Quelle endloser Mißverständnisse und Verwirrungen gewesen ist." Unsern bescheidenen Antheil zu dieser Vereinigung, zu diesem ἔργον γάμου der modernen Wissenschaft beizutragen, mußte also ein Zweck sein, den wir uns zu stellen hatten. —

In der That wird die Geschichte des philosophischen Gedankens nicht weniger wie jeder andere Abschnitt des historischen Geistes an dieser Vereinigung zu participiren haben. Und die Zeit wird kommen, wo die Geschichte der Philosophie ebensowenig wie diejenige der Religion, der Kunst, des Staats oder der Lebensformen der bürgerlichen

Geſellſchaft als eine iſolirte Disciplin für ſich geſchrieben, ſondern alle in ihrer concreten Wechſelwirkung in dem Pantheon des hiſtoriſchen Geiſtes — und ſo erſt in ihrer lebendigen Entſtehung und Einheit — werden aufgefaßt und dargeſtellt werden. Wenn aber die Geſchichte der Philoſophie wie alle geſchichtliche Entwickelung von innern und nothwendigen Geſetzen beherrſcht wird, ſo wird, wenn irgendwo, ſo gewiß in ihr, dieſer Geſchichte des Erkennens, das Geſetz der Entwickelung des Erkennens mit dem Geſetze der Erkenntniß ſelbſt zuſammenfallen müſſen.

Zu dem vorher Geſagten iſt aber bereits noch ein Anderes enthalten. Dies nämlich, daß die Geſchichte der Philoſophie als des wiſſenſchaftlichen, ſich begreifenden Gedankens nicht nur eine Continuität für ſich iſt in dem aparten Himmel des ideologiſchen Bewußtſeins, ſondern dieſe Continuität ſelbſt ſich erſt vermittelt durch die gedoppelte Stellung, welche die Philoſophie zu dem populären, vorſtellenden Bewußtſein und den von ihm ausgefüllten Kreiſen der Wirklichkeit einnimmt. Dieſe Stellung iſt die gedoppelte, daß die Philoſophie in dieſem vorſtellenden Bewußtſein die Baſis hat, aus welcher ſie ſich ablöſt und entwickelt, und daß ſie ebenſo ihrerſeits ſelbſt wieder zum Inhalt des gewöhnlichen vorſtellenden Bewußtſeins und der ihm angehörigen Wirklichkeit niederſchlägt, — ein Zuſammenhang, den wir nach beiden Seiten hin mindeſtens anzudeuten hatten. Die erſtere Seite dieſes Zuſammenhanges iſt es, welche vorzüglich ſchon lange die Nothwendigkeit fühlbar machte, die Philoſophie wenigſtens nicht von der Religionsgeſchichte in gänzlicher Trennung zu behandeln, eine Nothwendigkeit, welche ſich in letzter Zeit immer mehr und mehr Geltung verſchafft hat. Dieſe Seite nöthigte auch uns, auf die Unterſuchung des Verhältniſſes Heraklits zu den orientaliſchen Religionen einzugehen. Mindeſtens was unſern Philoſophen betrifft, ganz abgeneigt der Art dieſes Zuſammenhangs, welche man wieder neuerdings von verſchiedenen Seiten her hat annehmen wollen, hatte ſich uns vielmehr von jeher eine eigenthümliche Anſicht über das Verhältniß Heraklits zu den verſchiedenen Religionskreiſen ergeben, eine Anſicht,

welche wir in dem Werke näher entwickelt haben. Zwar läugnen wir nicht, wie begründet an sich der warnende Ausruf ist, den Bernays im Rhein. Mus. VII. 93. in dieser Hinsicht ergehen läßt: „Mag immerhin wer Lust und Kraft dazu fühlt, schon jetzt es unternehmen, die Frage, „„ob irgend persische Weisheit einigen Einfluß auf die Bildung der Lehre des Ephesiers gehabt““ — mit diesen Worten zieht sie Schleiermacher (S. 532) der Erledigung späterer Bearbeiter anheim — bejahend zu entscheiden durch deutliches Aufzeigen der innern Verwandtschaft beider Lehren". Und wenn diese Warnung auf unsere mangelhafte Kenntniß des Parsismus aufmerksam machen soll, so kann sie gewiß mindestens ebensosehr in Bezug auf ägyptische Religion gelten. Nichtsdestoweniger haben wir geglaubt, daß dasjenige Verhältniß Heraklits zu den religiösen Kreisen, welches wir im Eingange der Darstellung vorläufig auseinandergesetzt und in Bezug auf Persisches in dem § 16. (vgl. § 35.), in Bezug auf Orphisches und Aegyptisches aber fortlaufend in dem ganzen Werke zu belegen gesucht haben, schon bei unserer gegenwärtigen Kenntniß jener Religionslehren zur Gewißheit zu bringen sei. Wir hätten selbst diese Parallelen bedeutend vermehren können, — wir geben andrerseits ebensogern einzelne dieser Parallelen Preis. Worauf es uns fast allein dabei ankam und was wir in der That nachgewiesen zu haben hoffen, ist jenes allgemeine Verhältniß selbst, welches wir seines Orts entwickelt haben.

Ebenso mußte andrerseits der Zusammenhang und das Fortwirken Heraklits in der Geschichte der Philosophie, besonders in Bezug auf Plato und die Stoiker auf Erörterungen führen, welche ohne eine neue und eingehende, wenn auch nur theilweise Untersuchung dieser selbst nicht möglich waren.

In Bezug auf die Stoa mußte aber auch häufig umsomehr auf die Betrachtung von Einzelheiten eingegangen werden, als der oben berührte Niederschlag des philosophischen Gedankens zum Inhalt des gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseins sich häufig schon innerhalb der Philosophie selbst durch das Medium einer unspeculativen und reflectirenden — und hierdurch dem populären Bewußtsein nahestehenden

Richtung — zu vermitteln anfängt, und es nicht wird geläugnet werden können, wie häufig sich die Stoiker in einem solchen Verhältniß zu den heraklitischen Begriffen befinden.

Die Wahrnehmung aller dieser dargelegten Gesichtspunkte hat veranlaßt, daß wir trotz der uns aufgelegten möglichsten Beschränkung, der Darstellung Heraklits einen Raum widmen mußten, wie er bisher bei Behandlung der älteren Philosophen ohne Vorgang ist. „— Wer aber verdiente ihn mehr als Herakleites, der, selbst abgesehen von seiner philosophischen Bedeutung im engeren Sinne, durch die unvergleichliche Genialität seines Geistes antieipando Erkenntnisse aussprach, welche es der Physiologie im modernen Sinne des Wortes um so viel später erst zu bestätigen gegeben war! —

Endlich ist hier der Ort, meinen anerkennendsten Dank dem Curatorium der Kgl. Universitätsbibliothek zu Bonn und insbesondere noch dem Oberbibliothekar derselben, Herrn Prof. Dr. Ritschl, auszusprechen für die so liberale und hülfreiche Art, in welcher mir dieselben die Benutzung der dortigen Bibliothek nach Düsseldorf, meinem Wohnorte hin, gestattet haben.

Und so schließen wir denn, zu der Darstellung selbst übergehend, diese Vorbemerkungen mit dem Ausrufe Boeckh's: „Wer hat in jener Zeit, entblößt von aller Erfahrung die mannigfaltige stets sich wandelnde Welt der Erscheinungen mit tieferem, großherzigerem Geiste aufgefaßt, wer in sinnvolleren Sprüchen ausgelegt — als Heraleitos!"

Ob es wirklich gelungen,

— „Mißverstandenes Wort, deutend nach ältestem Sinn"

wiederzugeben, — das werden Andere zu beurtheilen haben. Daß wir jedenfalls keine reelle Arbeit und Mühe zu diesem Zwecke gescheut haben, — so viel wird sich, glauben wir, jedem Sachkenner von selbst aufdrängen.

Berlin, im August 1857.

Der Verfasser.

Inhalt des ersten Bandes.

Allgemeiner Theil.

Einleitung.

Seite

Erstes Capitel. Literatur. Quellen. Blick auf Schleiermachers Werk und Standpunkt 1

Zweites Capitel. Vorläufige Erörterung über den Zusammenhang Heraklits mit orphischen und orientalischen Religionslehren. Seine Darstellungsweise und Form. Sein philosophischer Standpunkt und kurze Skizzirung des Verhältnisses desselben zu seinen Vorgängern 12

Drittes Capitel. Kurze begriffliche Entwicklung des heraklitischen Systems 45

Historischer Theil.

Fragmente und Zeugnisse.

I. Ontologie.

§ 1. Identität des Gegensatzes 71

§ 2. Fortschritt. Die Harmonie 90

§ 3. Bogen und Leyer 105

§ 4. Der Streit. Die Dike 115

§ 5. *Alles fließt* usw. 128

§ 6. Die Seele als *ἀναθυμίασις*; der allgemeine Proceß 143

Seite

§ 7. Seele und Leib. Leben und Sterben als Naturprocess. 155
§ 8. Der Seelen Auf- und Niederweg. 180
§ 9. Feuchte und trockne Seele. 190
§ 10. Theologie, Begriff und Substrat. Stellung Heraklits zum religiösen Kreise. 204
§ 11. Theologie. Fortsetzung. 243
§ 12. Der Fluß. 280
§ 13. Das *ξυνόν*. Das Allgemeine. 305
§ 14. Der Logos. 322
§ 15. Die *γνώμη*. Das Eine Weise. Das von allem Getrennte. . . . 335
§ 16. Die *λέξις*. Das sprachliche Darstellungssubstrat. Der Logos als Wort Verbum. 350
§ 17. Unterschied der *λέξις* und *ὑπόμνησις*. 374

Druckfehler des ersten Bandes*).

Seite	Zeile		statt:	zu lesen:
8	6. v. u.		Commentaren	Commentatoren
8	9. v. o.		schlechtsinnigen	schlechthinnigen
10	18.	„	p. 308	p. 358
14	16.	„	Bearbeitungen	Bearbeiter
17	3. v. u.		mit dem	in dem
23	9.	„	fortfährt:	fortfährt:
26	3. v. o.		ein Gegensatz	im Gegensatz
29	16. v. u.		eine bisher übersehene Stelle	eine Stelle
30	18. v. o.		hierauf nicht aber	hierauf, nicht aber
53	14.	„	Nichtsein des Wegs	Nichtsein, des Wegs
60	11.	„	in Allem übereinstimmen	in Allem ist, übereinstimmen
62	6.	„	eine Philosophie	seine Philosophie
64	15. v. u.		im Sein	im Sinn
65	16.	„	uns nur	uns nun
90	3.	„	Eth. Nicodem.	Eth. Nicomach.
102	17.	„	heraklitischer	heraklitischen
106	15.	„	während sie	während es
106	11.	„	nur das Beiwort	das Beiwort nur
143	10.	„	meint	meinte
157	9.	„	722	712
166	4.	„	hier	bin
183	5.	„	Mateorologie	Meteorologie
254	3.	„	τὰς πολλὰς σημασίας	τοὺς πολλοὺς σημασίων
260	7.	„	herauszuheben	hinauszuheben
300	3.	„	quo .... quo	qui .... qui
304	13. v. o.		Dio Chys.	Dio Chrys.
330	5.	„	(se. ἦθος),	ohne Komma
331	17. v. u.		Ath. leg. pro Christ. p. 7	p. 28
339	5. v. o.		entwickelte	entwickelt
339	18.	„	als Weisen	als des Weisen
341	5. v. u.		Eigenschaft	Eigenschaft,

*) Dieselben wolle man **vor** dem Lesen berichtigen. — Verbesserungen, die sich dem Leser von selbst ergeben, wie ausgelassene oder versetzte Accente ꝛc., sind hier übergangen.

Allgemeiner Theil.

Einleitung.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Erſtes Capitel.

Literatur. Quellen. Blick auf Schleiermacher's Werk und Standpunkt.

Unter den Wendepunkten der alten Philoſophie und des griechiſchen Geiſtes überhaupt iſt es vom größten Intereſſe, den Uebergang von der ioniſchen Naturphiloſophie in die Vernunft (νοῦς) des Anaxagoras zu beobachten. Die ioniſche Philoſophie, d. h. diejenige Stufe der Philoſophie, auf welcher der Gedanke, das Allgemeine, noch in der Form des Sinnlichen vorhanden iſt, gelangt dazu, dieſe ihrem eigenen Innern und Bedeutung entgegengeſetzte Form zu tilgen, und ſich als das, was ſie vorerſt nur an ſich war, als reinen von der Sinnlichkeit befreiten Gedanken zu erfaſſen.

Dieſen Uebergang nun, mit welchem die ioniſche Philoſophie es vollbringt, das ſinnliche Sein von ſich abzuarbeiten und den Gedanken aus ſeiner Gebundenheit im Naturdaſein loszulöſen, bezeichnet uns in ſeiner höchſten Form, aber noch innerhalb ihres eigenen Princips und Kreiſes, Heraklit.

Das Hauptſächliche bei Heraklit iſt zunächſt das, daß hier zum erſtenmale der formale Begriff der ſpeculativen Idee überhaupt — die Einheit des ſich Entgegengeſetzten als Prozeß — erfaßt wird.

Dies, was wir den abſtracten Begriff des Speculativen überhaupt nennen können, iſt das Centrum heraklitiſcher Lehre.

Ehe wir aber zu der Entwicklung dieſes ſeines Begriffs und zu einem kurzen Nachweis des Verhältniſſes ſeiner Philoſophie zu ſeinen unmittelbaren Vorgängern und Nachfolgern übergehen, wollen wir eine gedrängte Ueberſicht der über unſern Philoſophen erſchienenen Literatur geben und uns dann zur vorläufigen Erörterung einiger allgemeinen Fragen wenden,

die uns, weil sie eng mit der ganzen Darstellungsweise und Methode Heraklits zusammenhängen, am zweckmäßigsten schien, schon in diesem einleitenden Theile zu berühren.

Heraklit hat ein Werk geschrieben: *περὶ φύσεως* (siehe Schleiermacher p. 317. 349). Die Zurückweisung der ihm fälschlich beigelegten Titel und der verschiedenen Berichte über dessen Inhalt lese man bei Schleiermacher p. 348 — 355 nach [1]).

Zu der Zurückführung des Titels: *„Μοῦσαι"* (Diog. Laert. IX. 12.) auf die Stelle bei Plato Soph. p. 242. e., wo Heraklit mit *„Ionische Musen, Μοῦσαι Ἰάδες"*, bezeichnet wird, kann angemerkt werden, daß wir auch sonst noch sehen, wie diese letztere Bezeichnung sich aus der Platonischen Stelle weiter fortgepflanzt hat. So Clem. Alex. Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb. p. 682. Pott. und Themist. orat. XXVI. p. 319. Hard., wo die Reihe der ionischen Philosophen *„der Chor der ionischen Musen"*, *ὁ χόρος τῶν Ἰάδων* (*Μουσῶν*) genannt wird.

Der große Ruf, den Heraklit durchgängig im Alterthum genoß und die Wichtigkeit seiner Philosophie selbst für weit spätere Systeme bewirkten es, daß sein Buch schon unter den Alten zahlreiche Exegeten fand. Beson-

1) Befremdlich versichern Schleiermacher p. 317. 348 und Brandis Geschichte d. Phil. p. 151 Note p., daß außer dem Buch *περὶ φύσεως* nur noch Cines, „Zoroaster" betielt, erwähnt werde, da man doch, wenn man einmal in der Stelle bei Plutarch adv. Colot. p. 1115. p. 556. Wytt. weder mit Reiske *Ηρακλείδου* lesen, noch Fabricius Berichtag (Bibl. Gr. T. I. p. 801. u. T. II. p. 302) annehmen will, jedenfalls sagen muß, daß ihm von Plutarch a. a. O. drei Schriften beigelegt werden, nämlich außer dem Zoroaster noch: *τὸ περὶ τῶν ἐν ᾅδου* und *τὸ περὶ τῶν φυσικῶς ἀπορουμένων*").

Gut hat Schleiermacher p. 349 sq. wahrscheinlich gemacht, daß Heraklit nur dies eine Werk: *„περὶ φύσεως"* geschrieben. Außer den von ihm beigebrachten Gründen kann man besonders noch anführen: Arist. Rhetor. III. 5. p. 1407: *ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος*. Später hat man sich freilich mit mehreren Werken Heraklits getragen, cf. David. Proleg. Isag. Porphyr. etc. in den Schol. zu Arist. ed. Bekk. T. IV. p. 19: *περὶ γὰρ τῶν συγγραμμάτων Ἡρακλείτου* κτλ. und Hesych. Miles. p. 26. ed. Or., der, obgleich er doch den Diog. Laert. wörtlich ausschreibt und dieser (IX. 7.) *λαμπρῶς τε εἴρηται ἐν τῷ συγγράμματι* sagt, dennoch dafür: *λαμπρῶς τε εἴρηται ἐν τοῖς συγγράμμασι* setzt, cf. Suidas p. 884. ed. Bernh. und den Scholiast. zu Plato Theaet. (ap. Bekk. Comment. crit. T. II. p. 364: *τὰ τοῦ Ἡρακλείτου συγγράμματα ἐγκωμίων καὶ μεγαλόφρονες*).

*) Hierauf hat jetzt auch Bernays Rhein. Mus. 1850. VII. p. 92 sq. bereits aufmerksam gemacht, zugleich aber auf äußerst treffende Weise die Lesart *Ἡρακλείδου* sichergestellt.

ders die stoische Schule, die ihre ganze Physik, und wie wir sehen werden, nicht nur diese, ihm entlehnte, mußte ein großes Interesse daran nehmen, das Andenken an seine Philosophie aufzufrischen und durch Auslegungen und Deutungen, zu denen seine Schrift ihrer Dunkelheit wegen den weitesten Spielraum bot, den möglichst engen Zusammenhang zwischen seiner und ihrer Lehre herzustellen, ein Bestreben, wobei, wie sich später deutlich zeigen wird, sehr oft der eigenthümliche heraklitische Sinn verflacht wurde, ja gänzlich verloren ging, so daß wir ihm viele der ungenauen und irrigen Berichte verdanken mögen, die über Heraklit cursiren.

Solche Verwischung seines eigenthümlichen Sinnes mußte schon deshalb stattfinden, weil nun seine Sätze in stoischer Terminologie vorgetragen wurden, nirgends aber mehr, als bei Heraklit auf Sprache und Form ankommt, weshalb denn stets da Vorsicht zu üben ist, wo uns heraklitische Philosopheme in dieser Form begegnen.

Als Exegeten des Heraklit nennt uns nun Diog. Laert. IX. 15. zuerst: **Antisthenes**, den Schleiermacher (Einleitung zum Kratylos p. 16) mit dem Stifter der cynischen Schule für identisch halten will. Er übersieht jedoch hierbei, daß Diog. an einer andern Stelle (VI, 19.) einen Antisthenes den „Heraklitiker" (*Ἡρακλείτειος*) nennt, den er von jenem Oberführer der Cyniker abscheidet; womit man vergl. Euseb. Praep. Ev. XV, c. 13 p. 816: *Ἀντισθένης, Ἡρακλειώτικός*, (leg. *Ἡρακλείτειος*) *τις ἀνὴρ τὰ φρόνημα*[1]). Ob er ihm aber eine besondere Schrift, deren Titel Schleiermacher vermißt, gewidmet hat, ist nicht ausgemacht. Vielleicht hat er ihn blos in den Diadochen (cf. Diog. L. IX. 6.) behandelt. —

Ferner wird uns von Diog. genannt:

Herakleides der Pontiker, der (cf. V. 88.) Exegesen des Heraklit schrieb. — Dann

Kleanthes, nicht der Pontiker, wie uns Diog. am angef. Ort fälschlich berichtet, sondern der Assier, wie ihn Bake ad Posidon. p. 27 nach Diog. VII. 168. verbessert, der stoische Verfasser des Hymnus auf den Zeus. Dieser schrieb (cf. VII. 174.) ebenfalls Exegesen.

---

1) Wenn Schleiermacher noch nachträglich sagt (Museum der Alterthumswiss. p. 319), er sei nichts destoweniger geneigt, den Antisthenes hier für identisch mit dem Cyniker zu fassen, so läßt sich dies um so weniger halten, als unser Antisthenes hier offenbar auch der Verfasser der Diadochen ist, die Diog. L. unter seinem Namen erwähnt (cf. IX, 6.) und aus denen er auch wirklich Notizen über Heraklit beibringt, in den Schriften Antisthenes des Cynikers aber, die doch Diog. L. so ausführlich aufzählt, keine solche Schrift angeführt wird.

Sphairos, der Stoiker, schrieb (cf. VII. 178.) fünf Diatriben über Heraklit.

Außerdem werden uns von Diog. L. noch aufgeführt:

Pausanias „ὁ κληθεὶς Ἡρακλειτίστης", Nikomedes, Dionisius und Diodot (cf. Suidas p. 1238 ed. Bernhardy).

Scythines der Jambograph soll, wie Diog. L. IX. 16. aus Hieronymus erzählt, den Heraklit versificirt haben, wobei man mit H. Ritter Geschichte der ionischen Phil. p. 79 vermuthen kann, daß daher die Hexameter rühren, in denen heraklitische Sätze zuweilen angeführt werden und sich daher auch die Angabe bei Suidas s. v. p. 884 ed. Bernh. schreibe, (vergl. Schleiermacher p. 349) Heraklit habe vieles poetisch „ποιητικῶς" geschrieben, ein Irrthum, der sich selbst noch bei Bode de Orpheo p. 69 n. 40 und p. 99 n. 86 (Göttingen 1824) findet.

Von allen diesen Werken und Exegesen ist nichts bis auf uns gekommen. Uns dienen als Quellen für die heraklitische Philosophie außer Plato und Aristoteles hauptsächlich Plutarch, Sextus Empirikus und Clemens von Alexandria u. A. Ueber die Beschaffenheit dieser Quellen, von denen in Bezug auf Heraklit auch die beste nicht unbefangen hingenommen werden darf, wird später an seinem Ort gesprochen werden. Von allen Quellen die beste und lehrreichste ist Plato, der uns auch da, wo er nicht gerade Bruchstücke Heraklits mittheilt, häufig ganz unschätzbare Winke und Nachrichten über die Philosophie Heraklits giebt, auf die noch lange nicht genügend Rücksicht genommen worden sein dürfte. Wir hoffen die meisten unserer Resultate gerade durch Platonische Stellen bestätigen zu können. Nur ist es Plato's Art, den Epheser nicht immer da zu nennen, wo er ihn bespricht. Vorzüglich reich an solchen lehrreichen Zügen sind einzelne Partieen des Theaetet und besonders der Kratylus! Inwiefern das in diesem Gesagte blos von den Schülern Heraklits gilt, die, wie wir wissen, oft die Lehre des Meisters übertrieben und sie zu Consequenzen entwickelten, die so folgerichtig sie auch sein mochten, dennoch eben so sehr schon den unmittelbarsten Gegensatz zu Heraklits eigener Lehre bildeten, wird sich in der Folge näher herausstellen. Denn wir wissen genug von Heraklit, um in den allermeisten Fällen sowohl aus dem allgemeinen Charakter seiner Philosophie heraus, als mit Hülfe anderer Zeugnisse und Beweise, mit Sicherheit entscheiden zu können, was sich auf den Meister selbst erstrecke und was nicht. Ueberhaupt, so begreiflich und berechtigt auch die Klage sein mag, daß so weniges von Heraklit auf uns gekommen sei, so ist doch noch immer genug auf uns gekommen, um, bei sorgfältiger Zusammenfassung des Vorhandenen, Fragmente wie Zeugnisse, nicht nur in der

Hauptsache den vollkommenen Begriff sowohl von Heraklits Gedankeninhalt und geistigem Standpunkt, als auch von seiner Manier und Darstellungsform zu gewinnen, sondern selbst den gesammten Umriß seines durchaus fest in sich geschlossenen Systems mit Sicherheit feststellen zu können. Auffallend ist übrigens, wie höchst wenig grade die sämmtlichen Commentatoren des Aristoteles, Simplicius kaum ausgenommen, direct aus der Philosophie des Ephesiers beibringen: doch sind sie durch Urtheile, die sie über ihn abgeben, oft wichtig. Reichlicheres, freilich nur mit Vorsicht zu Benützendes findet man bei den Neu-Platonikern. — Interessant ist es zu sehen, daß viele Kirchenväter, von denen man dies bisher nicht angenommen hätte, dem Heraklit ein besonders eifriges Studium gewidmet zu haben scheinen und wenn sie ihn in der Regel auch nicht nennen, wo sie seine Philosophie besprechen, dennoch (z. B. die beiden Gregore, Athenagoras u. A.) mannigfache Ausbeute für ihn gewähren, in Bezug auf das Verständniß desselben sich aber gar sehr auszeichnen und häufig nicht nur die Commentatoren des Aristoteles, sondern auch spätere Forscher weit übertreffen.

Eine besonders reichhaltige, wenn auch mit ganz besonderer Schwierigkeit verknüpfte Ausbeute für Heraklit schien uns aus den Schriften der Stoiker, resp. den noch vorhandenen Resten derselben möglich zu sein. Es wird erst im Verlauf des ganzen Werkes näher hervortreten können, welches das Verhältniß des stoischen Systems zu dem heraklitischen ist, das sich uns bei der Untersuchung ergeben hat. Hier können wir selbst auf die Gefahr hin, nicht ganz richtig aufgefaßt zu werden, nur soviel sagen, daß die stoische Philosophie einerseits sich noch viel enger und treuer, als man bisher angenommen hat, überall an das System des Ephesiers anschließt, und andrerseits doch grade den speculativen Kernpunkt desselben überall verkennt, weshalb sie nothwendig den Ephesier im Anschließen selbst wesentlich wieder alterirt. Daß es unter diesen Umständen eine eben so mögliche als schwierige Scheidungsoperation war, Ausbeute aus den Stoikern für Heraklit zu gewinnen, liegt auf der Hand. Ob uns dieselbe geglückt ist, werden Andere zu beurtheilen haben.

Von den Neuern hat zuerst Stephanus in der poesis philosophica einen dürftigen Anfang gemacht, indem er einige Fragmente und hierauf die untergeschobenen Briefe folgen ließ[1].

---

1) Hierzu ist seitdem ein neuer unedirter gekommen, den Boissonade Adnotatt. ad Bunap. T. I. p. 424 im Jahre 1822 aus einer Handschrift mittheilte und aus dem schon früher Politian. Miscell. c. 51. ein Stück übersetzt hatte, cf. Hemsterh.

Dann handelte über ihn Rad. Cudworth, im Syst. intellect.; Pfannerus im System. theolog. gentil. purior. Bas. 1697 p. 421 sqq.; Gottfr. Olearius in zwei Abhandlungen de principio rerum naturali ex mente Heracl. exercitatio Lips. 1697 und de rer. nat. gen. ex mente Her. dissertatio 1692 (abgedruckt in Stanleianae hist. Philos. IV. c. 6, p. 452 — 487).

Diese Gelehrte beschäftigt sehr die Frage, ob Heraklit ein Atheist zu nennen sei oder nicht, cf. J. Fr. Buddeus in Thesibus de atheismo c. I, § 30 p. 80 sqq., id. in Analectis hist. phil., Halae 1706 p. 211. und endlich im Compend. hist. phil. c. I. § 12. p. 19. Ferner Brucker hist. phil. de ideis p. 129. hist. crit. phil. I. p. 1288 sqq. Lips. 1742 und Supplement II. ad histor. in Schellhornii Amoenitat. Litter. Tom. VIII. p. 312 sqq. Meiners in der histor. doctrinae de deo p. 347 sqq.; id. hist. doctrin. ap. Graecos T. I. p. 619 sqq. und in der Vorrede zu T. II. p. XXI. Tiedemann, Geist der specul. Philos. T. I. p. 198. Marb. 1791 und im Syst. der stoischen Philos. T. II. p. 99 sq. und Tennemann Gesch. der Philos. Lpz. 1798. —

Besondere Theile seiner Philosophie behandelten Wesseling Miscell. Observ. Vol. V. Tom. III. p. 42 sqq. Heyne Opusc. Vol. III. p. 103 sqq. (Göttingen 1788) und Gessner, Disp. de animabus Heracl. et Hippocr. in Commentt. Soc. Gott. I. p. 67 sqq.; cf. die Diatribe in den Actis erudit. German. LVII. und LVIII. Tom. V. p. 652 sq. p. 710 sq. und Wyttenbach Disput. de Opinionib. veter. Philos. de Animor. Immort. in den Actis Sodalit. Teyler. Harlem. 1783. —

Bei weitem Verdienstlicheres leisteten Creuzer in Creuzer und Daubs Studien T. II. p. 224 sqq. (1805), der ihn auch mit oft fruchtbaren Andeutungen in seiner Symbolik und Mythologie bespricht, und Böckh in denselben Studien T. III. p. 6 sqq. (1807).

Nach diesen Bearbeiten erschien Berlin 1808 im Museum der Alterthumswissenschaft I. 3 die Schleiermacher'sche Darstellung Heraklits [1]) aus Fragmenten und Zeugnissen.

---

ad Lucian Tim. § 22. T. I. p. 384. ed. Bipont. Dieser letztere Brief ist aber noch viel weniger ächt als seine Brüder.

1) Nach Schleiermacher hat man sich begnügt in den Geschichten der ionischen oder griechischen Philosophie die Resultate seiner Darstellung, ohne irgend über dieselbe hinauszugehen, kurz zusammenzufassen; so besonders H. Ritter, Gesch. der ion. Phil. p. 68 — 163 und Brandis Gesch. d. griech.-röm. Phil. T. I. p. 178 — 188.

Mit gewohnter Meisterschaft hat dagegen Hegel in seiner flüchtigen Skizze Heraklits (Gesch. d. Phil. I. p. 301 — 320) einen Hauptpunkt, auf den es zunächst

Ihr Verdienst ist ein grosses und steht in keinem Verhältniß zu dem der älteren Literatur. Dennoch hat dieses Werk und zwar in philosophischer Hinsicht sowohl wie in philologischer sehr Wesentliches zu leisten übrig gelassen.

In philosophischer Hinsicht hat Schleiermacher für Heraklit ganz soviel gethan, wieviel für einen so speculativen Philosophen vom Standpunkt der Reflexion aus überhaupt zu leisten möglich war: aber er hat die wahre Bedeutung, die eigentliche speculative Idee Heraklit's, nirgends erfaßt.

Es kann nicht unsere Absicht sein, uns hier ausführlich kritisch über das Schleiermacher'sche Werk zu verbreiten. Daher nur soviel zur einstweiligen Andeutung eines Hauptpunktes, mit welchem dann alle weiteren Mißverständnisse im Einzelnen wie im Ganzen in innigster Verbindung stehen: Schleiermacher hat so wenig wie einer seiner Vorgänger übersehen können, daß der Gedanke, aus dem Heraklit philosophirt, der des Werdens, der Bewegung, ist. Aber er faßte, wie schon die Stoiker, das Werden der Vorstellung nach, als die bloße indifferente Veränderung; er faßte die Bewegung als bloße Fortbewegung, als, um ein Bild zu gebrauchen, die Bewegung der geraden Linie.

Heraklit dagegen hat das Werden seinem wahrhaften Begriffe nach gehabt, als die Einheit des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein und deren Uebergang in einander. Er hat die Bewegung nicht, wie sie die Vorstellung nimmt, als gleichgültige Veränderung, sondern als das, was sie ihrem Begriffe nach ist, als reine Negativität gefaßt. Ihm ist — um den Unterschied in Ein Wort zusammenzudrücken — die Bewegung nicht sowohl ἀλλοίωσις (im Sinne von bloßer Veränderung), sondern wie ja überall durchs soviel Zeugniß feststeht, schlechter-

---

bei Heraklit ankommt — und zwar gerade jenen Punkt, über dessen Verkennen durch Schleiermacher wir uns bereits in diesem Capitel ausgesprochen — hervorgehoben und kurz hingeworfen. Allein in einer derartigen flüchtigen Skizze war es freilich Hegel nicht möglich, was nur bei einer monographischen Behandlung geleistet werden konnte, diesen Punkt in seine weiteren Consequenzen zu verfolgen und so einerseits die geschlossene Abrundung des heraklitischen Systems, andererseits den tiefsten ideellen Höhepunkt desselben zu erkennen. Es ist nur eine Folge hiervon, wenn Hegel p. 311 meint, daß die näheren Bestimmungen bei Heraklit zum Theil mangelhaft, zum Theil widersprechend seien. — Kein Zweifel, daß Hegel bei einer monographischen Bearbeitung das heraklitische System erkannt haben würde als das was es ist, als das in sich geschlossenste System vielleicht, das uns das Alterthum hinterlassen hat. — Jener Umstand aber dürfte vielleicht mit daran Schuld sein, daß Hegels Auseinandersetzung fast ohne allen Einfluß auf die späteren Behandlungen Heraklits in den Specialgeschichten der griech. Philosophie geblieben ist.

dings ἐναντιῶδρομή[1]) d. h. geradezu: (denn wie könnte man dies Wort besser und auch richtiger übersetzen) processirender Gegensatz!

Der Mittelpunkt der heraklitischen Philosophie, der ewig wiederkehrende Grundgedanke aller seiner Philosopheme, ist also nichts anderes, als der wahre Begriff des Werdens, die Einheit des Seins und Nichtseins, dieses absoluten Gegensatzes. Und zwar, was auch nicht übersehen werden darf, diese Einheit nicht als ruhige, sondern als Proceß gefaßt. Als thätige processirende Bewegung ist ihm diese Einheit Fluß, und als Einheit des schlechthinnigen Gegensatzes ist sie ihm Kampf oder Gegenfluß, ἡ ἐναντία ῥοή wie sie Plato in einer weiter unten näher zu betrachtenden Stelle nennt[2]).

Daher kommt es denn, daß bei Schleiermacher, der vom Reflexionsstandpunkt aus das heraklitische Werden immer nur als Veränderung auffaßt, bei weitem die meisten grade nur von diesem Centralpunkt heraklitischer Philosophie aus ihr Licht empfangenden Partieen und Fragmente des Ephesiers nicht nur in einem gewissen Halbdunkel verbleiben, sondern auch geradezu, theils mehr theils weniger unrichtig aufgefaßt und dargestellt werden.

Wenn aber Jemandem dies, was wir hier zunächst als das Mangelhafte bei Schleiermacher angegeben haben, vorläufig noch als ein bloßer Unterschied der Form oder vielmehr gar nur des Wortes erscheinen sollte, so wird sich doch auch einem Solchen später der ganze inhaltliche Unterschied dieser Form deutlich genug darthun; es wird sich zeigen, wie die Vorstellung den speculativen Inhalt überall und gerade da am meisten wo er in seiner innersten Tiefe auftritt, schonungslos verflacht und verdirbt.

Auch in Bezug auf philologische Vollständigkeit, sowohl Hinsichts der Fragmente als in noch höherem Maaße Hinsichts sehr wichtiger Zeugnisse, ließ Schleiermachers Arbeit noch zu wünschen übrig, ein Bedürfniß, welchem zu entsprechen wir möglichst bemüht gewesen sind. Und manche der neu ermittelten Bruchstücke und Berichte sind grade besonders im Stande, ein vorzüglich helles Licht über unseren Philosophen und viele seiner sonst unverständlichen oder unrichtig aufgefaßten Aussprüche zu verbreiten.

---

1) Womit wir nicht behaupten wollen, daß dieses Wort ein von Heraklit selbst gebrauchter Ausdruck war, sondern nur daß seine Commentatoren es ganz richtig bildeten und nur explicite darin das wiedergaben, was Heraklit selbst mit „τροπὴ, ἀμοιβὴ, παλίντροπος“ ꝛc. bereits verband und eben so gut bezeichnete; vergl. oben die ἐναντία ῥοή bei Plato.

2) Plat. Cratyl. p. 413. E., p. 129. Stallb.: — — μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴ περ ῥαῖ οὐκ ἄλλο τι ἡ τὴν ἐναντίαν ῥοήν.

Das Hauptverdienſt, das ſich Schleiermacher erworben, beſteht darin, daß er kritiſch verfahren und eine Menge falſcher Berichte, die wir den Alten über heraklitiſche Philoſophie verdanken und die früher unbefangen zu ihr gerechnet wurden, zurückgewieſen und wenn oft auch nicht vernichtet, doch erſchüttert hat. Eine That, die um ſo mehr Anerkennung verdient, als Schleiermacher dabei oft ſcheinbar mit der Uebereinſtimmung einer Maſſe der angeſehenſten Zeugen zu kämpfen hatte. So hat er die dem Heraklit zugeſchriebene reale Weltverbrennung, die ἐκπύρωσις, die in der That ein in dieſem Syſtem unmöglicher und, wie man ſehen wird, dem Heraklit nie in den Sinn gekommener Gedanke iſt, ſich zu widerlegen bemüht, wie denn dieſer Mann einen unbeſchreiblichen kritiſchen Takt hatte, der ihn ſelbſt da, wo er nicht ganz klar ſah, oft das Richtige fühlen ließ.

Aber theils konnte er eben deswegen den Gegenbeweis nicht in ſeiner Schärfe und Vollendung führen, theils iſt dieſe ſeine Einſicht hinſichts der ἐκπύρωσις bei ihm nur ein loſer und vereinzelter Punkt, ja eigentlich eine Inconſequenz und ein Verſtoß gegen ſeine geſammte Darſtellung des Epheſiers, ſo daß nach ihm Brandis (Geſch. der griech.-röm. Phil. T. I. p. 179) und H. Ritter (Geſch. der ion. Phil. p. 128) doch wieder zu jener ἐκπύρωσις zurückkehren*), theils läßt ihn auch dieſer kritiſche Takt, und gerade bei den entſcheidendſten Punkten in Folge jenes Verkennens des heraklitiſchen Grundgedankens nothwendig im Stich: denn gerade da, wo uns Ariſtoteles den ſpeculativen Kernpunkt heraklitiſcher Lehre vorführt und beſpricht, daß nämlich dem Heraklit „Sein und Nichtſein ein und daſſelbe ſei“[1]), da meint Schleiermacher (p. 438. 441 u. a. anv. Ort.), daß Ariſtoteles Ungegründetes dem Heraklit zuſchiebe, ihm „überall ein Sein und Zugleich leihe, von dem Jener nichts wiſſe“ und ihn „mit Unrecht ſo behandele, als laufe ſeine Meinung dem Satze des Widerſpruchs zuwider“. So will denn Schleiermacher hier, ohne durch irgend welche Beweismittel ſeine Meinung ſtützen zu können, gerade den Begriff aus dem Verzeichniß heraklitiſcher Lehre ausſtoßen, der die eigentliche Tiefe ſeiner ganzen Philoſophie bildet, der die innere Seele und Quinteſſenz aller ſeiner Ausſprüche iſt, jedem derſelben zu Grunde liegt und aus jedem ab-

*) Und jetzt auch Bernays und Zeller.

1) Arist. Metaphys. III. c. 3. und c. 4. p. 1005. Bekk. p. 67. Br. [ταυτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι. καθάπερ τινὲς φάσκουσι λέγειν Ἡράκλειτον] cf. ib. c. 7. p. 1012. Bekk. p. 85. Br.; Physic. Auscult. I. 2. p. 185. Bekk. Top. VIII. c. 3. p. 155. Bekk. etc., Stellen, die auch ihre Beſtätigung finden durch Vergleichung mit Plato Theaet. p. 182., 183. p. 195. Stallb.: Cratyl. p. 439. D. p. 221. Stallb.; Phaedo p. 90., p. 552. ed. Ast.

geleitet werden kann! Grade dies ist der Punkt gewesen, durch dessen Verkennung sich Schleiermacher selbst den Weg auch zu allen weiteren sich aus ihm ergebenden Consequenzen und zum Verständniß des ganzen Systems des Ephesiers im Allgemeinen wie im Einzelnen, sowie seiner tiefsten Gedankenbestimmungen überall abschnitt.

Und wie wir häufig sehen, daß die Verstandesreflexion dem Begriff und der Erfahrung gleichsehr widerspricht, so muß auch Schleiermacher hier in seiner Opposition gegen den Begriff den Aristoteles, diesen sonst sichersten aller Gewährsmänner, beschuldigen, in einem Punkte, den er so oft und so deutlich behandelt, auf den er so häufig zurückkommt und auf den er offenbar wie auf einen Mittelpunkt heraklitischer Lehre überall das meiste Gewicht legt, den Heraklit verfälscht zu haben!

Wir müssen späterhin ohnehin noch weitläufiger auf diesen Punkt zurückkommen. Darum hier nur noch eine Bemerkung.

Gleicherweise wie Aristoteles giebt uns auch Plutarch (Exp. Delph. II. p. 392. B. p. 605. Wytt.) diesen grundsätzlichsten Punkt heraklitischer Philosophie, dieses Zugleich der Gegensätze an, und gleicherweise meint auch hier Schleiermacher (p. 3[illegible]) ohne alle Umstände, Plutarch habe hier den Heraklit nur auf die Spitze gestellt!

Seltsam! Schleiermacher stellt am Eingang seines Buches den sehr richtigen Grundsatz auf, daß von den Werken der Späteren nur solches Glauben verdient, was schon durch Stellen bei Plato und Aristoteles gehalten wird. Und nun weist der Kritiker gerade den Punkt zurück, der (abgesehen davon, daß er aus jedem Wort Heraklits hervorgeht) uns durch so viele sichere Stellen des Aristoteles[1]), des Plutarch und endlich des ältesten und besten Zeugen, des Plato, verbürgt wird. Denn auch dieser giebt, um vorläufig nur an eine Stelle zu erinnern, im Soph. p. 242. e. den Unterschied zwischen Heraklit und Empedokles gerade dahin an, daß die Gegensätze bei Heraklit zugleich seien, bei Empedokles aber abwechselten.

Nein! Nicht deshalb ist Aristoteles zu tadeln, als habe er dem Heraklit ein „Sein und Zugleich" (sc. Nichtsein) geliehen, welches sich vielmehr als das eigenste Eigenthum des Ephesiers erweisen wird, sondern man kann nur sagen, daß der Stagirite Unrecht gehabt habe, nach seinem Gesetze des Widerspruchs urtheilend, die speculative Lehre Heraklits herab-

---

1) Dem Aristoteles wird überhaupt von Schleiermacher in seiner Darstellung des Heraklit so manches Unrecht gethan, wie z. B. Schleiermacher die Schuld davon trägt, daß man dem Aristoteles die irrige Annahme einer realen ἐκπύρωσις imputiren will, wovon dieser, wie sich später zeigen wird, nichts weiß ꝛc.

zuſetzen.— Der eigentliche Punkt, um den es ſich in dieſer Discuſſion zwiſchen Ariſtoteles und Heraklit handelt, zeigt ſich Phys. I. 2. p. 185. B., wo Ariſtoteles von Heraklit ſagt: „καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται, ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδέν" d. h. nicht daß alles Seiende Eins ſei, folge aus Heraklits Philoſophie, ſondern daß überhaupt gar nichts ſei, was durchaus nicht, wie Schleiermacher p. 443 meint „eine wunderliche Folgerung", ſondern eine, zwar nicht von Heraklit ſelbſt gezogene, mit ihm ſogar im Gegenſatz ſtehende, aber doch aus ſeinem Syſtem dialektiſch entwickelte Conſequenz iſt, auf die Ariſtoteles und Plato den Heraklit hindrängen, und die ſich ſogar ſchon innerhalb ſeiner eigenen Schule, bei den heraklitiſchen Sophiſten, poſitiv herausgeſtellt hatte.

Doch wird uns kann dies erſt im Verlauf ganz klar werden*).

---

*) Zu der hier gegebenen Ueberſicht über die Literatur iſt jetzt ein Nachtrag zu machen. Als wir (ſiehe die Vorrede) im Winter 1855 nach zehnjähriger Unterbrechung zu der Beendigung dieſes Werkes zurückkehrten, wies uns hinſichts der in der Zwiſchenzeit über unſern Philoſophen erſchienenen Literatur, das Supplement von 1853 zu Engelmanns Biblioth. Script. Class. nur eine Diſſertation von Bernays Heraklitea. Bonn 1853 (36 p.) nach. Von dieſer fleißig geſchriebenen Diſſertation, welche ſich hauptſächlich damit beſchäftigt, nach Oeffner den heraklitiſchen Inhalt der pſeudohippokratiſchen Schrift de diaeta I. zu unterſuchen, haben wir, da ſie uns im Buchhandel nicht zugänglich war, erſt gegen Ende unſerer Arbeit eine flüchtige Durchſicht erlangen können. Aber erſt bei der letzten Reviſion des Werkes kam uns die geiſtvolle Geſchichte der griech. Philoſophie von Zeller (I. Theil, Tübingen 1856) zu Händen. Erſt aus der in dieſer gegebenen Skizze Heraklits wurden wir auf die beiden Aufſätze von Bernays im Rheiniſchen Muſeum, VII. Jahrgang 1850 p. 90—116. u. IX. Jahrgang 1854 p. 241—69 hingewieſen. Da Bernays in dieſer ſowie in jener Diſſertation bereits einige der von uns neu geſammelten Fragmente und Zeugniſſe anzieht, ſo haben wir, wo dies der Fall war, und wenn wir, was jedoch im Ganzen nur ſehr ſelten geſchehen, dieſe Stellen in unſerem Text ausdrücklich als bis heran überſehene bezeichnet hatten, Bernays in nachträglichen mit einem Sternchen bezeichneten Anmerkungen pflichtſchuldigſt ſein Recht widerfahren laſſen. Dagegen wurden wir erſt in Folge der im letzteren Aufſatz von Bernays gegebenen Anzeige — wofür wir dem Verfaſſer hiermit unſern Dank ausſprechen — auf die von E. Miller in Oxford 1851 beſorgte Ausgabe der Philosophumena des Pſeudo-Origenes und die in derſelben enthaltenen Bruchſtücke des Epheſiers aufmerkſam gemacht. Wir haben dieſelben daher, da es nicht mehr ohne große Umarbeitung thunlich war, ſie in den Text zu verweben, in gleichen mit Sternchen bezeichneten Anmerkungen unter den Text geſetzt, was um ſo eher anging, als uns dieſe Bruchſtücke dem Inhalte nach nichts Neues brachten und ſemit bequem an den betreffenden Orten in Noten niedergelegt werden konnten. Wohl aber haben ſie uns

Zweites Capitel.

Verläufige Erörterung über den Zusammenhang Heraklits mit orphischen und orientalischen Religionslehren. Seine Darstellungsweise und Form. Sein philosophischer Standpunkt und kurze Skizzirung des Verhältnisses desselben zu seinen Vorgängern.

Wir wenden uns jetzt zu einer verläufigen, ihre definitive Ausführung erst im Verlauf der gesammten Darstellung finden könnenden Frage, welche schon häufig angeregt und im entgegengesetzesten Sinn beantwortet, nie aber eigentlich wirklich näher untersucht worden ist; zu der Frage nämlich, ob eine Verwandtschaft und Beziehung stattgefunden habe zwischen Heraklit und orientalischen und orphischen Religionsdogmen. Oft ist über diesen Punkt herüber und hinüber gestritten worden und noch ist eine Vereinigung nicht zu Stande gekommen. So scheint es denn billig, daß wir zuerst die Meinungen der Streitenden vernehmen.

Als jener Verwandtschaft widersprechend werden Stellen aufgeführt, die unsern Philosophen als Autodidakten bezeichnen und als einen solchen, der, ohne die Lehre irgend eines Andern zu genießen, rein aus sich selbst Alles geschöpft habe[1]).

die Freude bereitet, manches was wir auf anderem Wege darzuthun bemüht gewesen waren, schlagend zu bestätigen.

In gleichen Anmerkungen, jedoch um die Zahl derselben nicht zu sehr zu vergrößern nur dann, wo dies besonders geboten schien, haben wir auch Bernays und Zellers von uns abweichende Ansichten besprochen. Denn trotz der unverkennbar hellen Blicke, welche Bernays in jenen beiden verdienstvollen Aufsätzen häufig wirft und trotz der so lebens- wie geistvollen Behandlung, die jetzt Heraklit in der Zeller'schen Gesch. der Ph. empfangen hat, ist uns doch freilich, im Allgemeinen wie im Einzelnen, im Ganzen nur selten die Freude zu Theil geworden, mit ihnen übereinzustimmen. Auf demselben Wege aber mit uns scheint sich besonders Bernays, wie wir aus einigen seiner Aeußerungen schließen möchten, gewiß zu befinden. Wenn trotzdem keine größere Uebereinstimmung sich herausgestellt hat, wenn wir vielmehr wieder für die wichtigsten allgemeinen Fragen, wie für das Verständniß der einzelnen Fragmente mit jenen soweit auseinandergehen, so scheint uns der Grund hiervon zumeist eben nur darin zu liegen, daß eben erst bei einer totalen, nur in einer Monographie möglichen Revision des gesammten Standpunktes der heraklitischen Philosophie auch das richtige Verständniß alles Einzelnen sich ergeben konnte.

1) Schleiermacher bezieht sich hiefür (p. 340) auf Arist. Eth. Nic. VII. c. 5. p. 1147. B. Magn. Mor. II. 6. p. 1201. B. — Man füge hinzu: Diog. L. IX. 5. Dio Chrysost. or. LV. p. 558. tom. II. p. 282 Reiske: Plotin. Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. 873. Cr. [an welchen Stellen aber eins der heraklitischen Fragmente jämmerlich mißverstanden wird, worüber unten]. Ferner Plutarch. fragm. de anima p. 738. e. Wytt.; Hesych. Miles p. 26. ed. Or.; Tatian

Von der andern Seite behauptet Clem. Alex. (Strom. VI. c. 2. p. 746. Pott.), daß er seine Lehre von der Verwandlung der Elemente aus dort angeführten orphischen Versen entnommen, ja ib. p. 752 sagt er gar noch allgemeiner: „ich geschweige des Herakleitos des Ephesiers, welcher von Orpheus das meiste entlehnte (πλεῖστα εἴληφεν)“. Allerdings kann man dem hier mit Recht die Frage entgegen stellen, wen Clemens denn nicht auf Orpheus und Moses zurückführe, so daß die Autorität des Kirchenvaters hierin als nichtig erscheinen muß.

Aber auch bei Plutarch (de Defectu Orac. p. 415. 702.. Wyttenb.: ἀκούω ταῦτ' (ἔφη) πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν Στωικὴν ἐκπύρωσιν, ὥσπερ τοῦ Ἡρακλείτου καὶ Ὄρφεως ἐπινεμομένην ἔπη) finden wir Heraklit und Orpheus in Bezug auf ein und dieselbe Lehre auffällig zusammengestellt und unsere ganze Aufmerksamkeit verdient eine Stelle des Plato Cratyl. p. 402. p. 99. Stallb., wo Heraklit's Dogma vom ewigen Flusse der Dinge für identisch gezeigt wird mit den Theogonien des Homer und Hesiod und Orpheus, die Kronos und Rhea und Okeanos und Thetis an die Spitze der Götter gestellt hätten. Und vor Allem ist dabei Acht zu haben auf die Weise, wie Plato dies thut und welche deutlich zeigt, daß er, abgesehen ganz von seiner eigenen Meinung über diesen Punkt, bereits vorhandene und verbreitete Meinungen ironisirt: Sokrates: „O Guter, ich erblicke einen ganzen Schwarm Weisheit. — Herm.: Was doch für einen? — Sokr.: Lächerlich ist es freilich zu sagen, — aber ich glaube doch, es hat seine Wahrscheinlichkeit. — Herm.: In welcher Art denn? — Sokr.: Ich glaube zu sehen, daß Herakleitos gar alte Weisheit vorbringt, offenbar von Kronos und Rhea her und was auch Homeros schon gesagt hat“ ꝛc. (Schleiermacher Plato T. II. Bd. 1. p. 55.). — Diese Stelle hat ganz den Anschein, als hätten schon damals die Schüler des Ephesier's diese Alterthümlichkeit ihrer Lehrsätze sehr hervorgehoben und sich viel auf sie zu gute gethan, weshalb denn Sokrates die Entdeckung dieser Verwandtschaft mit so komischem Pathos vorträgt[1]). Man

---

c. Graec. p. 11. ed. Ox. — Ja selbst Plato nimmt diesen Zug ausdrücklich als charakteristisch für die Heraklitiker in sehr witziger und treffender Weise in seine ironische Darstellung derselben auf: Theaet. p. 180. C. p. 185. Stallb.: „ἀλλ' αὐτόματοι ἀναφύονται. ὁπόθεν ἂν τύχῃ ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάσας“, wohl gerade auch jenes „Sichsuchen“ hier verspottend.

1) Daß sich übrigens auch Heraklit selbst in seinem Buche mit den Dichtern, die er vorfand, ausdrücklich zu schaffen machte, sie schalt, wo sie seinem speculativen Gedanken Widersprechendes enthielten, und sie dagegen wohl ebenso angeführt haben wird, wo ihr theogonischer und mythischer Inhalt seinem System, freilich ver-

vgl. noch Plato Theaet. p. 160. d. p. 110. Stallb.: *κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον*[1] *κτλ.* und ib. p. 152. E. p. 77. Stallb.: ib. p. 153. p. 83. Stallb.: ebenſo ib. p. 179. E. 183. Stallb.: *περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειτείων ἢ ὥσπερ σὺ λέγεις Ὁμηρείων καὶ ἔτι παλαιοτέρων*[2], wo alſo mit dieſen „noch älteren“ als Homer doch blos Orpheus oder Orphiker gemeint ſein können und wiederum p. 181. B. 188. Stallb., wo er die Heraklitiker — — *παμπαλαίους ἄνδρας* „uralte Männer“ nennt, ſo daß alſo doch viel zu oft von Plato auf dieſen angeblichen Zuſammenhang Heraklit's mit den alten und „vorhomeriſchen Dichtern“ inſiſtirt wird, als daß er nicht ſeine ernſtliche Meinung hätte bilden ſollen[3].

Von den Neueren nun haben ſich ſehr große Gelehrte für und wider vernehmen laſſen.

Die hohe Selbſtändigkeit und Eigenthümlichkeit, welche uns aus Allem entgegenſpringt, was uns nur von Heraklit hinterbracht iſt, vermochten die neueſten Bearbeitungen deſſelben, H. Ritter (Geſch. d. Phil. I. S. 267 ff.)

---

mögе ſpeculativer Deutung, entſprach, zeigt ja unter anderem auch das noch erhaltene Fragment, in welchem er den Homer tadelt, weil dieſer den Streit fortwünſcht aus den Reihen der Götter und Menſchen.

1) Wenn Bode de Orpheo p. 97 meint, die Worte Plato's beweiſen deshalb nichts, weil ſie zuviel beweiſen, da man dann ja auch eine Verwandtſchaft mit Homer und Heſiod annehmen müſſe, ſo brauchen wir vor dieſer Conſequenz nicht zurückzutreten, da es für uns ſich nicht ſowohl um eine ausſchließliche Beziehung auf Orpheus, ſondern auf die religiöſen Dogmen überhaupt, und zwar orientaliſche wie griechiſche handelt.

2) Zu welchen Worten auch Lobeck bereits Aglaoph. p. 948 ſagt: Nec dubito quin in Theaet. p. 179. E. ubi eadem Heraclіti ſententia exponitur, hoc nomine (*παλαιοτέρων*) Orpheum ſignificaverit.

3) Daß Plato auch allen Ernſtes jenes heraklitiſche Dogma vom Fließen für den Kern jener Theogonien gehalten, ergiebt ſich ſowohl aus den im Text angezogenen Stellen als auch noch deutlicher aus Cratyl. p. 439. C. p. 219. Stallb., wo er am Ende des Dialogs ohne alle Ironie und mit beſonderm Nachdruck verſichert, er halte dafür, daß die Wortbildner in der That jener irrigen Anſicht vom Fließen aller Dinge geweſen ſind: *τῷ ὄντι μὲν οἱ θέμενοι αὐτὰ διανοηθέντες ἔθεντο ὡς πάντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων. — φαίνονται γὰρ ἐμοιγε καὶ αὐτοὶ οὕτων διανοῆσθαι — τὸ δ' εἰ ἔτυχεν, οὐχ οὕτως ἔχει κτλ.* — Ja daß von Heraklit ſelbſt dieſe Etymologie jener Gottheiten und Theogonien zuerſt verſucht worden ſein mag, iſt nicht unwahrſcheinlich, wenn man ſehen wird, welche große Rolle das Etymologiſiren bei ihm ſpielte, wie er zuerſt eine Art Sprachphiloſophie aufſtellte und die Namen als den wahren Weg zur Erkenntniß der Dinge erklärte.

und den gelehrten Brandis (Gesch. der griech. u. röm. Phil. I. S. 184) den Einfluß orientalischer Religionslehren in Abrede zu stellen.

Von der andern Seite aber konnte eben so wenig der dunkle, symbolische Ton, die halb orientalische Färbung, die uns aus den Bruchstücken Heraklits entgegenleuchtet, unbeachtet bleiben, und so hat man denn theils orientalische, theils orphische Religionssysteme als die Quelle bezeichnet, aus der Heraklit geschöpft habe.

Dahin neigt sich, um Anderer zu geschweigen, Heyne Opusc. T. III. p. 107 [1]). Welker, die aeschyleische Trilogie, p. 303, statuirt ebenfalls einen solchen Zusammenhang mit hieratischen Dogmen, will aber, seinen sonstigen Bestrebungen gemäß, ihn auf alt-attischen nationalen Feuerdienst zurückgeführt wissen. Besonders nachdrücklich aber hat sich der so gelehrte und geistreiche Creuzer dafür ausgesprochen, daß persische Lichtreligion und aegyptische und orphische Priesterlehre als der Quell seiner Philosophie anzusehen sei. (Studien II. p. 229. p. 266 sqq. und in der Symbolik und Mythologie der alten Völker hin und wieder I. p. 199. II. 599 sqq.. III. 762 sqq. 3ter Ausg.) Ja, einmal wirft Creuzer einen höchst genialen und die Sache nahebei in ihrem innersten Kern berührenden Blick (Symb. und Mythol. II. p. 133. 3te Ausg.). Dann aber, statt diesen festzuhalten und so das wahre Sachverhältniß zu eruiren, verleitet ihn wieder sein Uebersehen der höheren und freieren hellenischen Selbstentwicklung, die zwar von dem gegebenen Material des Orients ausgeht, aber nur wie von einem verschwindenden Anfangspunkt und ihre Selbstbethätigung nur in der negativen Vergeistigung jenes Materials hat, auch bei Heraklit die innere Gedankenselbständigkeit zu übersehen und ihn den Fonds seiner Philosophie aus Priesterlehre schöpfen zu lassen*). (Symb. u. Myth. II. p. 595 u. a. ant. O.)

Schleiermacher nimmt eine schwankende Stellung zwischen beiden Parteien ein, indem er p. 338 Creuzer entgegentritt und die Philosophie Heraklits aus der unmittelbaren und für sich bestehenden Anschauung der Natur hervorgegangen glaubt, p. 532 aber wieder zugiebt, daß „unter

---

1) „Nec disputandi nunc copia datur e quibus antiquioribus sua repetierit Heraclitus".

*) Diese Ansicht Creuzer's hat jetzt auch, wie wir aus Zeller a. a. O. p. 198 sq. ersehen, in Gladisch (Zeitschrift für d. Alterth. 1846 u. 1848) neuerdings einen Vertreter gefunden, der aber auch schon durch Bernays kräftige Bemerkungen (a. a. O. VII. p. 498 sq.) und ausführlicher noch durch Zeller a. a. O. widerlegt wird.

Anderem noch eine bedeutende und anziehende Unterſuchung übrig bleibe, ob nämlich perſiſche Weisheit Einfluß auf die Lehre des Epheſiers gehabt".

Um nun gleich hier unſere eigene Meinung, die freilich erſt im Verlaufe des ganzen Buchs ihre wirkliche Entwickelung und zugleich ihre Beſtätigung und ihren genauen Nachweis erhalten kann, zunächſt aſſertoriſch und ſo weit es hier bereits möglich iſt anzudeuten, ſo glauben wir, daß beide ſtreitende Parteien gleich Recht und Unrecht haben.

Nicht abgeleugnet werden kann die hohe innere Selbſtändigkeit des heraklitiſchen Syſtems! Er iſt im höchſten Sinne des Worts Erfinder, weil ihm ein neuer, vor ihm noch nicht dageweſener Gedanke aufgegangen iſt: die begriffene Idee des Werdens, die proceſſirende Einheit des ſich Entgegengeſetzten. Er iſt darum ſo ſehr Erfinder, daß mit ihm der philoſophirende, ja in jedem Sinne des Wortes der welthiſtoriſche Geiſt überhaupt auf eine weſentlich neue Stufe rückt.

Um aber dieſen ſeinen ſpeculativen Begriff darzuſtellen, gebraucht er als Material die Dogmen perſiſcher, aegyptiſcher und orphiſcher Religionslehre. Sie ſind bei ihm nur die ſinnliche Form, in die er den ihm eigenthümlichen ſpeculativen Inhalt hüllt. Er thut ſomit, um unſere Meinung durch eine Parallele klar zu machen, daſſelbe mit jenen Religionslehren, was vor einiger Zeit die alt-hegeliſche Schule mit den Dogmen und Myſterien der chriſtlichen Religion that, in die ſie ihre Philoſopheme hüllte. Nur daß er dabei freilich kein theologiſch-apologetiſches Intereſſe hat, und daß es ihm auch nicht ſowohl auf die Deutung jener Religionslehren, als vielmehr auf die Darſtellung ſeines Gedankens ankommt. Sie ſind ihm die äußere ſinnliche Form, und ſo ſehr ihm dieſe Form überhaupt und im Allgemeinen, wie wir bald ſehen werden, weſentlich iſt, ſo ſehr ſind ihm doch wieder die beſtimmten Religionslehren und Dogmen, die er wählt, um ſeinen Begriff darin darzuſtellen, nur ſchlechthin gleichgültige Form.

Dies zeigt ſich ſchon darin, daß er unterſchiedslos in die Gebiete der verſchiedenſten Religionskreiſe hineingreift, herausholend, was ihm zum Ausſprechen ſeines Begriffes paßt und dann wiederum nicht feſthält an der beſtimmten Form, in der er ſeinen Gedanken einmal dargeſtellt, ſondern immer und immer wieder nach neuen ſolchen Formen und Bildern ſucht, ſeinen innern in ihm gährenden Begriff in ihnen herauszuringen und auszuſprechen.

So ſind Feuer, Zeit, Kampf, Nothwendigkeit, Weg nach Oben und Unten, Fluß, Gerechtigkeit, Friede ꝛc. ꝛc. (πῦρ, *χρόνος, πόλεμος, εἱμαρμένη, ὁδὸς ἄνω κάτω, Δίκη, Εἰρήνη* etc.), mit welchen Benennungen

wir — mit noch vielen andern — in seinen Fragmenten sein Princip bezeichnet finden, nur gehäufte Namen, nur die verschiedene sinnliche Aussprache eines und desselben Begriffs, ein und dasselbe bedeutend und in ein und derselben Hinsicht gewählt oder vielmehr nur, was sich später klarer herausstellen wird, verschiedene Wendungen und Abstufungen oder Potenzirungen desselben Begriffs. — Ephesus aber, dieser Marktplatz der verschiedensten Religionen, wo vorderasiatische, phrygische und aegyptische Religionslehren mit den hellenischen zusammentrafen und sich in dem Cultus der großen Artemis in Attributen und Symbolen vereinigten, war der eigentliche Ort für solches Thun.

Diese bisher noch niemals beachtete, wohl aber schon der Grund von mancher Verwirrung gewesene identische Vielheit von Namen, in denen Heraklit sein Princip ausspricht, ist der erste Zug, der als ihm ganz eigenthümlich und für ihn durchaus charakteristisch festgehalten werden muß*). Das Charakteristische desselben werden wir im Laufe dieses Kapitels und des folgenden bald noch näher erörtern. Die Identität selbst aber aller dieser Namen und Formen, in denen sein Princip auftritt, kann nur durch die gesammte Darstellung seiner Fragmente mit Evidenz erwiesen werden. Hier werfe man nur einen vorläufigen flüchtigen Blick auf eine Stelle des Plato, worin er offenbar diese gleichsam nicht vom Flecke kommende identische Vielheit von Namen in der heraklitischen Philosophie ironisirt: im Theaet. p. 150. A. p. 184. Stallb. wo er von den Heraklitikern sagt: „*κἂν τοῦτον ζητῇς λόγον λαβεῖν τί εἴρηκεν, ἑτέρῳ πεπλήξει καινῶς μετωνομασμένῳ*“. „Und wenn Du seine Rede fassen willst, was er gesagt hat, wird er Dich mit einem neu Umbenannten (einem neuen Namen) schlagen“! Eine Stelle, in der doch also Plato offenbar andeutet und darüber spottet, daß trotz der Vielheit von Namen für ihr Princip, in welcher sich die Heraklitiker ge-

*) Wohl aber ist jetzt von Zeller (p. 468) hierauf ein heller Blick geworfen in den Worten: „Das göttliche Gesetz ... Die Dike .. Das Verhängniß .. Weltregierende Weisheit .. Zeus — alle diese Begriffe bezeichnen nämlich bei Heraklit Ein und Dasselbe“. Daß aber diese Identität dennoch nicht, wie hier unterstellt wird, eine totale ist, sondern wie wir eben sagten, verschiedene Potenzirungen und Abstufungen desselben Grundbegriffes in ihnen vorliegen, welche Unterschiede z. B. zwischen Zeus und dem *πῦρ ἀειζωον* und der *ἐκπύρωσις*, zwischen dieser und dem Feuer ꝛc. ꝛc. stattfinden, das wird sich uns erst mit dem die Fragmente behandelnden Theil, zumal auch im physischen Abschnitt, ergeben können. Hier müssen auch wir einstweilen blos auf ihrer Identität beharren.

fielen, der Gedanke doch immer nur schlechthin derselbe bliebe und diese Vielheit von Ausdrücken innerlich identisch wäre [1]), denn sonst wäre ja der neue Ausdruck kein bloßes „μετωνομάσμενον", kein bloßes „Umbenanntes".

Es erhellt aus dem Gesagten, daß Heraklit nur solche Formen wählen konnte, die an sich selbst sich eigneten, seinen speculativen Begriff auszudrücken, die also demselben an sich mehr oder weniger adäquat waren. Darum sind fast alle diese sämtlichen Formen auch an und für sich und ohne Beziehung auf jene Religionskreise, aus denen sie gegriffen, verständlich, seinem Begriff entsprechend, und können so als ohne jede andere Beziehung seinem System immanent erscheinen.

So ist das Feuer die dem heraklitischen Princip, der processirenden Einheit von Sein und Nichtsein, dem Werden, entsprechende Existenz. Denn das Feuer ist eben die Existenz, deren Bestehen reines Sichaufheben, deren Sein reines Sichselbstverzehren ist. Es ist die daseiende Negativität, der reine Proceß.

Dieselbe processirende Einheit von Sein und Nicht ist aber auch die Zeit. Sie ist eben so das als positiv, als daseiend gesetzte Sichselbstaufheben; das Jetzt, das indem es ist, unmittelbar nicht ist.

Und was so Feuer und Zeit, das ist im Raume der Fluß. Das Fließen ist die daseiende Irealität des Raumes; das hier, das unmittelbar aufgehoben und entschwunden, das nicht hier ist.

Der Krieg ist nichts Anderes als dies Ineinander der Gegensätze und ihr sich aufhebendes, damit aber alle Wirklichkeit gebährendes Thun. Und dieser stete, das Dasein erzeugende und in sich zurücknehmende Uebergang und Weg vom Sein zum Nichtsein, — das ist der Weg nach Oben und Unten, die ὁδὸς ἄνω κάτω ꝛc. ꝛc.

Diese symbolischen Darstellungen, diese Bilder des Gedankens, die Heraklit wählt, haben also jedes den Gedanken an sich selbst und sind somit auch unabhängig von jedem religiösen Hintergrunde zu erklären. — Dies kann nicht überraschen und gegen jene Beziehung auf orientalische und orphische Religionslehren zu zeugen scheinen.

---

1) Wir können uns nicht enthalten, noch eine andere Stelle Plato's schon vorläufig hierher zu setzen, desshalb, weil sie in dem Raum einer Zeile die Identität dieser Formen an dreien derselben nachweist, Cratyl. p. 413. E. p. 413. Stallb., eine Stelle, in deren ganzen Verlauf und Zusammenhang Plato Heraklitisches durchnimmt und fortfährt: „— — μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἶπαρ καὶ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν". „Kampf aber sei in dem Seienden, wenn es fließt, kein anderer als der Gegenfluß". Also dies Fließen selbst ist Kampf (πόλεμος) und dieser Kampf besteht eben in dem Gegenfluß, ἐναντία ῥοή, d. h. ὁδὸς ἄνω κάτω, oder was später ἐναντιοτροπή, ἐναντιοδρομία genannt wurde.

Denn gerade nach der hier vorgetragenen Ansicht war das Requisit, seiner speculativen Idee gemäß zu sein, das erste Erforderniß für jedes Bild, das Heraklit aus dem Kreise der Religionen greifen konnte. Es kam ihm ja nicht auf den Inhalt jener Religionen als solcher an, er war kein Anhänger irgend einer Priesterlehre, sondern es sind ihm diese religiösen Principe, Gestalten und Namen nur Bilder und Symbole seiner ureigenen Idee.

Jenen religiösen Hintergrund aber, aus dem sie hervorgegangen und daß sie wirklich aus diesen religiösen Kreisen herausgegriffen, das lassen diese Bilder und Namen, abgesehen von späteren strengeren Beweisen, deutlich genug schon in Ton und Farbe seiner Bruchstücke hindurchleuchten.

So erinnert es, wenn er, nach einer bisher meist unbeachtet gebliebenen Mittheilung, die Zeit als Erstes setzt (siehe Sextus Emp. adv. Math. X. 216 u. desl. ib. 230.), sofort an die Zerrane Akherene der Zend-Aveſta, das Feuer und der Krieg an die Lichtverehrung und den Kampf der beiden Principien in derselben Religion; die ὁδὸς ἄνω κάτω weist noch bestimmter auf aegyptische Seelenlehre hin ꝛc. ꝛc.

Wenn man aber jene an und für sich bestehende, der heraklitischen Idee adäquate Natur der Symbole und Bilder, in denen er seinen Begriff ausdrückt, als ein Argument gebrauchen wollte, um jede bewußt stattfindende Beziehung Heraklits auf den religiösen Hintergrund überhaupt in Abrede zu stellen, — wenn man es somit als eine zufällige Uebereinstimmung bezeichnen wollte, so oft wir sehen werden, daß Heraklit seine Idee in Symbolen, Namen und Principien ausgesprochen, die wir auch in jenen Religionskreisen wiederfinden, so würde dies doch erstens heißen, dem Zufall eine gar seltsame Consequenz einräumen; denn diese Parallelen lassen sich fast ausnahmslos bei allen Hauptstücken heraklitischer Lehre und mit innerer Wahrscheinlichkeit und selbst bis ins Einzelne ziehen. Zweitens läßt sich aber, wie wir sehen werden, diese Ausflucht bei einigen seiner Formen deshalb nicht anwenden, weil ohne eine solche Beziehung ihr bestimmter Name gar nicht zu begreifen oder doch nicht genügend zu erklären wäre. — Endlich aber begegnen wir, um von vielem Anderen hier zu schweigen, zum Glück (wir verweisen hier einstweilen nur auf § 16.) bisher noch unerklärt und unerklärlich gebliebenen Bruchstücken, Stellen, die jeden Streit geradezu ausschließen, jede Meinungsverschiedenheit schlechterdings unmöglich machen und uns durch das helle Licht, welches sie durch die bloße Vergleichung mit religiösen — und zwar gerade orientalischen — Symbolen, Namen und Cultusacten

empfangen, unwiderſprechlich zwingen, eine direkt bewußte Beziehung Heraklits auf dieſelben anzunehmen!

Die Darſtellung Heraklits iſt, wie aus dem Bisherigen folgt, nicht eine mythiſche zu nennen, wie es die des Pherecydes noch war. Denn zum Begriff des Mythos gehört auch das Geſchehen, die Handlung; — was Heraklit dagegen aus dem Reich des religiöſen Glaubens entlehnt, ſind meiſt nur Namen, und man könnte ſie darum eher als ſymboliſche Darſtellung bezeichnen.

Und dies iſt denn der wahre Sinn der Verſicherungen des Clemens, die doch, zumal ſie mit den ſpäter anzuführenden Verſicherungen noch beſſerer Zeugen völlig übereinſtimmen, irgend einen Sinn gehabt haben müſſen, daß Heraklit nämlich räthſelhaft und allegoriſch und mit „verborgener Bedeutung" [ἐπικεκρυμμένην τὴν διάνοιαν] geſchrieben: ſiehe Clem. Alex. Strom. V. 8. p. 676. Pott., cf. ib. II. 1. p. 429. Pott., V. 4. p. 657. Pott. — An dieſer letztern Stelle macht Clemens einen guten Vergleich. Er ſagt, daß Hellenen und Barbaren die wahren Principien der Dinge in Räthſeln, Symbolen, Allegorien und Metaphern ausgedrückt hätten, gleichwie bei den Hellenen die Orakel und der pythiſche Apoll, mit welchem Gotte auch der Räufer beim Lucian (vit. auct. c. 14. T. III. p. 97. ed. Bipont.) den Heraklit vergleicht.

An dieſen Vergleich reihen wir ein heraklitiſches Fragment, welches, wie wir glauben, durch unſere eben entwickelte Anſicht erſt verſtändlich und wahrhaft klar geworden, uns Alles hierüber bisher Erörterte mit Heraklits eigenen Worten beſagt: Plut. de Pyth. Orac. p. 404. e. p. 657. Wytt.: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει" (und faſt ganz ebenſo nochmals bei Plut. Fragm. ex Stob. Serm. p. 69. p. 876. Wytt., blos mit der Abänderung „ὁ ἄναξ ὁ ἐν Δελφοῖς"). „Der Herrſcher, deſſen Orakel in Delphi iſt, nicht ſpricht er heraus, noch verbirgt er (ſeinen Sinn), ſondern ſinnbildlich ſtellt er dar (deutet er an)".

Jetzt erſt iſt aus dem Obigen der Mittelbegriff „σημαίνει" zwiſchen κρύπτει und dem λέγει (herausſagen) klar, der Schleiermachern p. 334 unzugänglich bleiben mußte.

Denn was hier Heraklit von dem Orakel Apollos ſagt, das paßt ganz genau auf ſein eigenes Sprechen, auf die für ihn ſo charakteriſtiſche Darſtellung ſeiner Idee in Bildern und auf ſein angegebenes Verhältniß zu den religiöſen Lehren!

Und gar nicht abzuweiſen iſt die ſich aufdrängende Meinung, welche

durch die bald folgenden Fragmente noch bestätigt wird, daß Heraklit an dieser Stelle diesen dunkeln bedeutsamen Orakelton Apollos als göttliches Sprechen und Muster für die philosophische Sprache und als sein eigenes Vorbild hingestellt habe[1]).

Eine dem Sinne nach ganz ähnliche und die eben angegebene Bedeutung des vorigen Bruchstücks jedenfalls unzweifelhaft feststellende, bisher aber übersehene interessante Stelle findet sich bei Jamblich Myst. Aeg. Sect. III. c. XV. p. 79. ed. Gale. Er spricht von der Wahrsagerkunst. Diese gehe von den göttlichen Zeichen (*σημεῖα*) selbst aus: die Götter machten diese Zeichen durch die dienende Natur oder durch die der Zeugung vorstehenden Dämonen, welche den Elementen des Alls und den Einzelleibern zugeordnet sind und der Götter Beschluß vollstrecken, worauf Jamblich unmittelbar fortfährt: „*συμβολικῶς δὲ τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ μέλλοντος προδήλωσιν. καθ' Ἡράκλειτον. οὔτε λέγοντες οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες*".

„Symbolisch aber offenbaren sie den Rathschluß des beschließenden Gottes, nach Herakleitos, nicht heraussagend, noch verbergend, sondern durch Zeichen andeutend".

Man könnte leicht der Meinung sein wollen, daß nicht nur die Worte: *οὔτε λέγοντες. οὔτε κρύπτοντες. ἀλλὰ σημαίνοντες.* sondern selbst die ganze Stelle von: *συμβολικῶς δὲ* bis *προδήλωσιν* für mindestens dem Sinne nach heraklitische Anführung zu halten sei.

Daß man auf diese Weise zwei einander sehr ähnliche und dennoch nicht ganz identische Stellen des Heraklit gewönne, von denen die eine mit *οὔτε λέγοντες. οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες* schließt, wie die andere mit *οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει* über den delphischen Gott, würde dieser Ansicht noch nicht entgegenstehen können, denn diesem Zuge, daß zwei sehr ähnliche Stellen aus Heraklit angeführt werden, von denen doch nicht die eine aus der andern hergeflossen sein kann und beide in seinem Werke sich vorgefunden haben müssen, werden wir noch häufig genug begegnen und ihn urkundlich nachweisen können, wie ihn auch Schleiermacher bei Gelegenheit anderer Bruchstücke annimmt.

Wohl aber können allerdings sehr gewichtige Gründe für jene Ansicht zu sprechen scheinen. Zuvörderst kann man sagen, daß die Stellung der Worte *καθ' Ἡράκλειτον* zeigt, daß sich, nach Jamblich, die Anführung

---

1) Vgl. die Bemerkung Ritter's a. a. O. p. 83: „Daß er (H.) den bildlichen Ausdruck geliebt habe, dies scheint er selbst in einem Bruchstücke seines Werkes anzudeuten, in welchem er vom Delphischen Gotte spricht".

auf den ganzen Satz, in dessen Mitte sie gesetzt ist, erstrecken soll. Sonst hätte das *καθ' Ἡράκλειτον* erst hinter *οὔτε λέγοντες* seine Stelle finden können.

Ferner scheinen, wenn irgend etwas, so doch jedenfalls die Worte *οὔτε λέγοντες κτλ.* sich für eine sehr bestimmte und wörtliche Anführung aus Heraklit auszugeben und könnten dann also wegen der Participalbildung und wegen der Pluralform nicht aus der über den Apollo handelnden Stelle im Buch des Ephesiers herausgeflossen sein. Dann läßt sich auch nicht leugnen, daß Niemandem, der die Stelle bei Jamblich im Zusammenhang mit dem ihr Vorangehenden nachliest, wird entgehen können, wie Jamblich schon bei den Worten *συμβολικῶς δὲ κτλ.* seine eigene entwickelte abstract-philosophische Sprache aufgiebt und plötzlich stoßweise in die concrete, markige Sprachweise des Ephesiers übergeht. Endlich aber scheint gar sehr der Gebrauch des Wortes „*γνώμη*" in dieser Ansicht bestärken zu müssen; denn die *γνώμη* in diesem objectiven Sinne, nicht als subjective Einsicht und Erkenntniß, sondern als göttliches und natürliches das All durchwaltende Gesetz ist ein ächt und eigenthümlich heraklitischer Ausdruck[1], dem wir in dieser Weise in den Bruchstücken des Ephesiers begegnen[2].

Wir meinen also, daß beide Stellen über den symbolisch sprechenden Apollo und über die die *γνώμη* des beschließenden Gottes in den Existenzen der Natur verhüllt darstellenden Dämonen in dem Werke Heraklits und zwar wohl in fast unmittelbarer Aufeinanderfolge gestanden haben werden, indem er ausgeführt und sich wie auf ein Muster und wie auf eine innere Nothwendigkeit für die in seiner eigenen Philosophie geschehende Darstellung des göttlichen Gesetzes (*γνώμη, λόγος*) darauf berufen haben wird, daß Alles Göttliche und Große sowohl in der Sprache des Orakels als im Reich der Natur zwar nicht wirklich versteckt, aber eben so wenig auch

1) Siehe weiter unten § 15.

2) Endlich spricht noch (wenn nämlich der Verf. der Myst. Aeg. in der That Jamblichus ist) zu Gunsten dieser Ansicht: daß hier ein zweites Fragment vorliegt, der Umstand, daß Jamblich auch jenes über Apollo handelnde Fragment in der plutarchischen Form kennt und anderwärts anführt, nämlich in dem Briefe an Dexippos ap. Stob. Serm. T. 81. (79.) p. 472. T. III. p. 127. ed. Gaisf. (Lips.) *ὡς δὲ τὰ ἔργα αὐτὰ δείκνυσιν, αὐτὸς ὁ ἐν Δελφοῖς θεὸς, οὔτε λέγων καθ' Ἡράκλειτον, οὔτε κρύπτων, ἀλλὰ σημαίνων τὰς μαντείας, ἐγείρει πρὸς διαλεκτικὴν διερεύνησιν τοὺς ἐπηκόους τῶν χρησμῶν, ἀφ' ἧς ἀμφιβολία τε καὶ ὁμωνυμία ἐκρίθησαν· καὶ διττὸν πᾶν ἀνερευνηθὲν φῶς ἐπιστήμης ἀνῆψεν.* (Jedenfalls erscheint also auch in diesem Zusammenhange die Sprache des Gottes als Muster und Vorbild der philosophischen Sprachweise aufgestellt.)

wieder in gewöhnlicher Menschenweise herausgesagt, sondern vielmehr verhüllt offenbart, in Verkörperungen und somit in symbolischer Versinnbildlichung, die eben deshalb auch eine Verhüllung in sich einschlösse, dargestellt sei.

Nimmt man aber auch an, daß die ganze Stelle der Myst. Aeg. sammt den Participialformen λέγοντες etc. nur aus einer freien Benutzung des heraklitischen Ausspruchs, wie ihn Plutarch anführt, durch Jamblich entstanden sei, so ist doch der substantielle Sinn der Stelle unzweifelhaft richtig und im heraklitischen Geiste gedeutet, wie ja auch die Anführung der Sentenz im Briefe des Jamblichus evident bestätigt, daß jene sinnlich-darstellende und eben durch die Versinnlichung auch zugleich einhüllende symbolische Sprache des Gottes als Vorbild philosophischen Sprechens bei Heraklit aufgestellt wird.

Dieselbe sinnbildliche Sprache also, die am Spruche des Gottes, nahm Heraklit auch an den Erscheinungen der Natur selbst wahr, die, wie Feuer und Fluß ꝛc., seinen ihn beseelenden speculativen Begriff in das Material der Sinnlichkeit eingetaucht ihm entgegenhielten.

So spricht uns Jamblich (ib. Sect. I. c. XI. p. 20. ed. Gale) von einer symbolischen Sprache der Natur und an einer dritten Stelle (ib. Sect. VII. c. 1. p. 150. Gale) sagt er uns ganz in diesem Sinne, daß die symbolische Darstellung als eine Nachahmung der symbolisch wirkenden Natur selbst zu betrachten sei.

Und in einer noch mehr hier einschlagenden, ganz und gar heraklitisirenden Stelle führt uns Porphyrius aus (de antro Nymph. c. XXIX. p. 27 van Goens.), daß die überall in den Existenzen der Natur vorhandene Zweiheit, Tag und Nacht, Aufgang und Niedergang ꝛc. nur das Symbol sei, in welchem die vom Gegensatz ausgehende Natur[1]) sich darstelle [ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος. παντοχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον κτλ.][2]), worauf er, unmittelbar hieran ein heraklitisches Bruchstück reihend, ohne Heraklit zu nennen, fortfährt: deshalb heiße es auch (nämlich eben bei Heraklit): sich in sich selbst widerstrebend sei die Harmonie, welche die Gegensätze durchdringt.

In diesem Zusammenhange nur ist ein anderes gleichfalls bisher übersehenes Bruchstück Heraklits zu verstehen, welches Schleiermachern

1) Man vergleiche hiermit die ganz entsprechende Stelle des armenischen Philo über Heraklit im § 23.

2) Καὶ διὰ τοῦτο ... „παλίντονος ἡ ἁρμονία ἧ τοξείας διὰ τῶν ἐναντίων“. Wir kommen auf dies unübersetzbare Fragment, sowie auf das bald folgende bei Plutarch später ausführlicher zurück (§ 2. u. 3.).

p. 334. 336 in Verlegenheit hätte ſetzen müſſen und das uns Themiſtius mittheilt, orat. V. ad Jovian. p. 69. ed. Hard.: „φύσις δὲ, καθ' Ἡράκλειτον, κρύπτεσθαι φιλεῖ καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός".

Ganz gleichlautend führt Themiſtius dieſes Fragment noch einmal an or. XII. ad Valent. p. 159. Hard., ſo daß offenbar auch die Worte καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός als Heraklit ſelbſt angehörig zu nehmen ſind. „Die Natur aber liebt, nach Heraklit, verborgen (d. h. verhüllt dargeſtellt) zu werden und noch vor der Natur der Demiurg der Natur".

Auf daſſelbe Fragment ſpielt der armeniſche Philo an (Quaestt. in Genes. p. 238. Aucher. T. VII. p. 57. ed. Lips.): Arbor est secundum Heraclitum natura nostra, quae se obducere atque abscondere amat.

Was es mit dieſem „Verborgen werden", welches die Natur liebt, auf ſich hat, wird jetzt wohl bereits ſchon hier aus allen vorigen Parallelſtellen auf der Hand liegen.

Der Begriff des Werdens, die Identität des großen Gegenſatzes von Sein und Nichtſein iſt das göttliche Geſetz, die große γνώμη des beſchließenden Gottes, die ſich durchzieht durch alle Erſcheinungen der Natur und deren ſinnliche Verkörperung nur die alle Exiſtenzen der Natur durchdringende Zweiheit und Gegenſätzlichkeit bildet. Die Natur ſelbſt iſt nichts als eben die körperliche Verkündigung dieſes ihre innere Seele bildenden Geſetzes von der Identität des Gegenſatzes.

Der Tag iſt nur dieſe Bewegung: ſich zur Nacht zu machen. Die Nacht nur dies: zum Tag zu werden. Der Sonnenaufgang iſt nur ein ununterbrochener Niedergang ꝛc. ꝛc. Das All iſt nur die ſichtbare Verwirklichung dieſer Harmonie des ſich Entgegengeſetzten, die durch Alles Seiende hindurchgreift und es regiert. Allein wenn auch in allen Exiſtenzen der Natur nur dieſe Harmonie des Sich ſelbſt Entgegengeſetzten (die darum eine παλίντονος ἁρμονία iſt) ausgeſprochen iſt, ſo iſt doch dieſe Einheit von Sein und Nichtſein, dieſe Identität eines Jeden mit ſeinem eigenen abſoluten Gegenſatze in den ſinnlichen Erſcheinungen, — eben weil ſie hier ſelbſt in der Form des ſinnlichen Seins erſcheint, — eben ſo verhüllt als verkündet[1]), denn ein jedes Seiende, ſelbſt das Feuer,

1) Dies tritt auch in dem „ſich bedecken, umhüllen" (se obducere) deutlich heraus, welches Philo ſehr gut dem abscondere zur Erklärung hinzufügt; vergleiche hierzu außer dem §. über die ſinnliche Harmonie beſonders § 28 bei der Lehre vom Erkennen.

bietet immerhin ein scheinbares Bestehen dar, welches nur in seiner Identität mit sich selber zu beruhen und seinen Gegensatz auszuschließen scheint. Darum ist dem Heraklit das weltbildnerische Gesetz, nach welchem alle Dinge geordnet sind, in denselben weder wirklich verborgen noch herausgesprochen, sondern verhüllt dargestellt. Und weil die wahrhafte Natur der Dinge, obwohl sie nichts ist als die Darstellung von dieser Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, doch diese Identität immer wieder nur in sinnlichen Existenzen und somit in dem unangemessenen, ein festes Beharren vorspiegelnden, den Gegensatz nur verborgen an sich tragenden Element des Seins darstellen kann, weil sie mit einem Wort das Werden doch nur als Seiendes und somit dem Werden scheinbar Entnommenes verwirklichen kann, — darum konnte Heraklit sagen, die Natur wie das weltbildnerische Gesetz derselben liebe verborgen zu werden[1]).

In demselben Gedankenzusammenhange mußte Heraklit auch sagen — und hat es wahrscheinlich wohl auch in einem örtlichen Zusammenhange in seinem Werke gesagt — was uns Plutarch aus ihm anführt (de anim. procreat. p. 1026, p. 177. Wytt.) „*ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων καὶ Ἡράκλειτον. ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μεγίνων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*".

„Denn die unsichtbare Harmonie ist, nach Heraklitos, besser als die sichtbare, in welche der mischende (d. i. das Entgegengesetzte mit einander einende) Gott die Unterschiede und Gegensätze eintauchte und verbarg". Sind hier auch die Worte: *ἐν ᾗ — κατέδυσε* nicht Heraklit selbst zugehörig, so enthalten sie doch jedenfalls, wie selbst Schleiermacher p. 420, obwohl er das Bruchstück völlig mißversteht, anerkennt, nur eine sehr ächte nähere Beschreibung und Explication des heraklitischen Sinnes[2])! — Dieser Sinn aber ergiebt sich aus dem Vorangehenden von selber. Die reine processirende Einheit des Gegensatzes von Sein und Nicht als reiner Begriff gefaßt, Das, was wir etwa die logische Kategorie des Werdens

1) Das *κρύπτεσθαι* absoluter aufzufassen und somit mißverstehen zu wollen, wie, selbst wenn nur diese Stelle isolirt existirte, kaum möglich scheinen sollte, dagegen schützen die obigen Stellen bei Philo und Plutarch und ebenso auch bei Jamblich, besonders die letztere, deren *οὔτε λέγοντος, οὔτε κρύπτ., ἀλλὰ σημαίν.* von der Verwirklichung der göttlichen *γνώμη* in der Natur durch die Daimonen in engem Sinnzusammenhange mit dem gegenwärtigen Fragmente steht.

2) Dies Bruchstück, welches ebenso wie das des Porphyrius hier nur wegen des Ideenzusammenhanges vorläufig angeführt wird, muß später noch sorgfältiger besprochen werden, wobei sich auch der hierbei von Schleiermacher, den Sinn der Stelle gerade in ihr Gegentheil verkehrende Mißgriff ergeben wird.

nennen würden, war ihm die unsichtbare Harmonie oder die weltordnende γνώμη des Gottes. Die Weltbildung selbst ist ihm nur die sinnliche Darstellung dieser unsichtbaren Harmonie, ist ihm somit ein Gegensatz zu dieser — sichtbare Harmonie. —

Wenn aber demnach die Welt der sinnlichen Existenzen auch gar keinen andern Inhalt und Bedeutung hat als dieses die Gegensätze als Eins setzende, die unsichtbare Harmonie verwirklichende Thun des Gottes zu sein, so ist doch eben deshalb jene reine processirende Einheit darum in der unadäquaten vorwiegenden Form des Seins, nicht mehr als unaufgehaltnes Werden, gesetzt und in dieser ihrer eigenen Verwirklichung somit eben so sehr verwirklicht als auch getrübt und verborgen. Darum ist die unsichtbare Harmonie, das reine in kein sinnliches Sein getauchte ideelle Gesetz der Einheit des Gegensatzes, eine reine und bessere Harmonie als ihre gesammte Verwirklichung im sichtbaren Weltall.

Und von hier aus empfängt dann, soweit es hier bereits möglich, sein helles aber noch nicht sein letztes Licht das so dunkle Bruchstück bei Clemens Alex., das, nach uns, gerade als ein Hauptschlüssel zu Heraklit und als die bedeutungsvollste Charakteristik seiner ganzen Darstellungsweise gelten muß. Es steht Strom. V. 14 p. 718. Potr: οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι: „Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα“. „Das Eine Weise allein will und will nicht ausgesprochen werden, der Name des Zeus“[1], wie Schleiermacher p. 334 diese Stelle mit Gent. Hervet. zu Clemens richtig interpungirt und übersetzt, obgleich sie ihm nichtsdestoweniger, wie er selbst zugiebt, unverständlich blieb und bleiben mußte.

Was aber das Eine Weise ist, das bietet jetzt nach allem Obigen keine Schwierigkeit mehr dar — es wäre klar auch ohne die Parallelstelle bei Diog. L. IX. 1: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σόφον, ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἵη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων“[2]. „Eins sei das Weise, die

1) Wer muß nicht übrigens schon bei diesem Namen des Zeus, der nicht ausgesprochen werden will, an die ägyptischen Gottheiten denken, deren Namen auszusprechen verboten war, z. B. Cic. Nat. Deor. III. 22. 56. Quartus (Mercurius) Nilo patre, quem Aegyptii nefas habent nominare und Jamblich. de Myst. Aeg. Sect. VIII. c. III. p. 159. G., wo von dem Eilften gesagt wird ὃ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται etc.

2) Denn so stellt Schleiermacher die Stelle richtig her. Hermann's Conjektur: οὔτε ἐν κυβερνήσει bei Hübner z. d. a. St. kann sich gegen die Schleiermacher'sche ἥτε οἵη ꝛc. nicht halten. Das οἵη wird auch durch das μοῦνον bei Clemens gestützt (siehe § 15.).

γνώμη zu verſtehen, welche allein Alles durch Alles leiten wird. Das Eine Weiſe, der Name des Zeus, das iſt eben nichts Anderes, als die unſichtbare Harmonie, als das göttliche Geſetz (die γνώμη τοῦ θεοῦ μέλλοντος) in der obigen Stelle des Jamblich, welches die Dämonen in der Weltbildung weder herausſagen noch verſchweigen, ſondern durch Verkörperung ſinnbildlich darſtellen und welches daher allein die Seele alles Seienden bildet, Alles leitet und durchdringt. Das Eine Weiſe, der Name des oberſten Gottes, das iſt eben der ſpeculative Begriff, die proceſſirende Einheit des Sich Entgegengeſetzten, die allein durch Alles ſich durchzieht, Alles regiert, in Allem vorhanden iſt und neben dem Alles Andere nur Scheineriſtenzen ſind. Und wie dieſer ſpeculative Begriff allein es iſt, der da lebt in allen Exiſtenzen der Natur, die ihn aber in ſinnliches Material getaucht und ſomit nur verhüllt und ſinnbildlich ausſprechen, wie er es allein iſt, der immer verwirklicht und ausgeſprochen werden will, in dem geſammten Reiche der Natur, die nichts iſt als ſeine ſichtbare Darſtellung und Verwirklichung, ſo iſt er es auch allein, der in dieſer Verwirklichung doch wieder nie in ſeiner reinen Allgemeinheit und Negativität erſchöpft iſt, darin eben ſo ſehr entäußert als verwirklicht, eben ſo ſehr verborgen als dargeſtellt, eben ſo ſehr ausgeſprochen als wieder nicht ausgeſprochen iſt. Denn wenn er, dieſer ſpeculative Begriff, auch weſentlich der Trieb iſt, den Gegenſatz von Sein und Nicht als aufgehobenen und identiſchen zu ſetzen, ſo kann er dieſe Einheit doch immer nur in einer ſinnlichen Form, in einer einzelnen Beſtimmtheit, d. h. ſelber wieder als ſeiende ſetzen und alſo nie in ſeiner reinen innern Allgemeinheit als dieſe adäquate Einheit ſelbſt heraustreten. Das allein Wahrhafte und Wirkliche, das allein in Allem exiſtirt, deſſen Darſtellung und Verwirklichung nur aller Reichthum der Natur iſt, der Name des Zeus iſt alſo weſentlich dies: beſtändig ausgedrückt und ausgeſprochen werden zu wollen und in jedem ſolchen Ausgedrücktwerden, weil darin in eine einzelne Beſtimmtheit und wenn ſelbſt nur in die Beſtimmtheit des einzelnen Namens und des ſinnlichen Lautes gehüllt zugleich auch nicht ſeiner wahren Natur nach, als reine Negativität, ausgedrückt und wirklich herausgerungen zu ſein*).

*) Es verhält ſich ſomit durchaus nicht ſo, wie Bernays a. a. O. IX, p. 257 meint, daß nach der Schleiermacher'ſchen Ueberſetzung dieſes Bruchſtücks, bei der auch wir verblieben ſind, eine „ſchwarze Frucht der Unklarheit, der μελάγχαρπος Ἄνοφρις des Empedokles" ſein würde. Bernays will das ὄνομα Ζηνός als Accuſativ, das μοῦνον aber als eine bloße (ziemlich tautologiſche) Verſtärkung des ἐ-

Diese Stelle Heraklits kann zugleich als tiefste Charakteristik der eignen Sprache und Philosophie Heraklits gelten, die auch noch nicht ihren inneren Begriff als solchen auszusprechen weiß. Man kann von ihr sagen, daß sie ihren Begriff immer und immer wieder in den verschiedensten Formen herausringt und doch nie dazu kommt, ihn in seiner wahrhaft gedankenmäßigen Allgemeinheit, als reine logische Kategorie wie er das Eine Weise und Name des Zeus ist, als Negativität auszusprechen. Und diese Unmöglichkeit ist bei Heraklit, wie wir sehen werden, eine innere und genau mit seinem Gedankenstandpunkt zusammenhängende. Diese sinnliche, symbolische Darstellung, die, nach Jamblich, eine Nachahmung der symbolisch schaffenden Natur ist, welche letztere ja auch, nach Heraklits eigenem Fragment, ihren Gedanken der ausgesprochen werden will und auch nicht, verhüllt darzustellen liebt, diese Darstellungsweise ist es, die als für Heraklit eigenthümlich festgehalten werden muß. — Und so charakterisirt ihn ja auch, außer der schon oben über seine symbolische und verborgene Bedeutung angeführten Stelle des Clemens der Verfasser der Alleg. Hom. p. 442. ed. Gale p. 84. ed. Schow.: *ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ ἀπὸ συμβόλων εἰκάζεσθαι ἀνάμενα θεολογεῖ τὰ φύσικα* (als Beispiel bald darauf den Satz vom Flusse anführend) — *ἄλλων δὲ τὸ περὶ φύσεως αἰνιγματώδες ἀλληγορεῖ.*

In diesem Sinne auch ist die Bezeichnung „Räthler" (*αἰνίκτης*) zu verstehen, die ihm der Sillograph Timon beim Dieg. L. IX. 6. giebt[1]).

---

fassen und übersetzt hiernach „Eines, das allein Weise will und will auch nicht mit des Zεὺς Namen genannt werden". Abgesehen von allen Mißlichkeiten, die dies haben würde, werden wir, da unsere gesammte Auffassung und Darstellung Heraklits mit der dieses Bruchstückes steht und fällt, ohnehin noch so oft genöthigt sein, von ganz andern Partieen und Fragmenten aus auf dasselbe zurückzukehren und den Sinn desselben immer bestimmter zu entwickeln und nachzuweisen, daß wir uns einstweilen jeder weiteren Vertheidigung desselben enthalten können. Blos so viel sei bemerkt, daß wenn Bernays als Grund gegen die Schleiermacher'sche Uebersetzung geltend macht, der bloße „Name" des Zeus könne doch nicht wohl das allein Weise sein sollen, sich dies später vielmehr allerdings gerade als der tiefste Sinn des Bruchstücks und der heraklitischen Philosophie überhaupt ergeben wird.

1) Einer Menge ähnlicher Zeugnisse werden wir noch hin und wieder begegnen. Auf diese symbolische Darstellung zieht sich auch Asklepios sichtliche Mühe das zu beziehen, was Metaph. III. c. 3. p. 1005. B. gesagt ist, Heraklit habe selbst nicht angenommen, was er aufgestellt: *φησὶν οὖν ὁ Ἀριστοτέλης ἢ ὅτι οὐκ ἔλεγε ταῦτα ὁ Ἡράκλειτος. ἢ εἶπεν ἔλεγε, συμβολικῶς ἔλεγε ὡς εἴρηται ἐν τῇ φυσικῇ πραγματείᾳ .... ἴσταται οὖν ὅτι οὐ πάντα ἃ τις λέγει ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνει· οὐκ ἀληθὲς οὖν οὕτως διέκειτο Ἡράκλειτος· εἴρηται γὰρ ἐν τῇ θεωρίᾳ ὅτι συμβολικῶς ταῦτα ἔλεγεν κτλ.* Ar. Ed. Berol. Vol. IV. p. 652.

Ein wesentlicher Zug solcher Darstellung ist die Kürze. Sehr richtig sagt uns ein griechischer Denker über die Sprache, Demetrius. de elocut. § 243, daß die Kürze eine wesentliche Eigenschaft des Symbolischen sei und ihm seine Gewalt und Macht verleihe [1]).

Diese gewaltsame Kürze finden wir noch in Allem, was irgend ächt heraklitisch ist, und schon Diog. IX. 7. sagt uns: „die Kürze und Gewalt (Wucht, βάρος) seines Ausdrucks ist unvergleichlich".

Darum tönen denn so orakelartig, vulkanischen Eruptionen gleich, jene dunkeln und tiefen Sätze aus seinem Innern heraus, gleichwie der Gott sie spricht in seinem Heiligthum und die Natur sie verkörpert in ihren Existenzen, den Symbolen der Idee. Und der so redende Mund heißt ihm vom Gotte erfüllt und rasend vom Gott. Plut. de Pyth. orac. p. 397. et p. 627. Wytt. „Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι, καθ' Ἡράκλειτον, ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη, χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν". „Die Sibylle aber mit rasendem Munde Unbelachtes und Ungeschmücktes und Ungesalbtes verkündend, reicht durch die Jahrtausende mit ihrer Stimme durch den Gott".

Und noch schärfer vielleicht findet sich der Gegensatz bei Clemens Alex. Strom. I. c. 15. p. 358, Pott: Ἡράκλειτος γὰρ οὐκ ἀνθρωπίνως φησίν, ἀλλὰ σὺν θεῷ μᾶλλον Σιβύλλην πέφανθαι. „Nicht menschlich, sondern mit dem Gotte habe die Sibylle geredet". Hiermit vergleiche man wieder eine ~~hieher überſehene~~ Stelle des Jamblich. Myst. Aeg. Sect. III. c. VIII. p. 68. Gale. wo offenbar auf unser Fragment Bezug genommen wird: — „καὶ ἡ ἀπ' αὐτῶν [scil. τῶν θεῶν] παντελὴς ἐπικράτεια, περιέχουσα μὲν πάντα τὰ ἐν ἡμῖν, — — καὶ λόγους προϊεμένη, οὐ μετὰ διανοίας δὲ τῶν λεγόντων, ἀλλὰ μαινομένῳ φασὶ στόματι φθεγγομένων αὐτοὺς καὶ ὑπηρετούντων ὅλων καὶ παραχωρούντων μόνῃ τῇ τοῦ κρατοῦντος ἐνεργείᾳ".

Was dies „μετὰ διανοίας" (gleichviel ob man λεγόντων oder λεγομένων lesen will) hier bedeuten kann, zeigt uns das ἀνθρωπίνως bei Clemens an. Nicht menschlich spricht die Sibylle. Das menschliche Sprechen aber im Gegensatze zu der von dem Gotte rasenden und ihn verkündenden Stimme ist die vermittelnde und erklärende und mit Beweisführung verbundene Rede. —

---

1) — διὸ καὶ τὰ σύμβολα ἔχει δεινότητας, ὅτι ἐμφερεῖ ταῖς βραχυλογίαις. Καὶ γὰρ ἐκ τοῦ βραχέως ῥηθέντος ὑπονοῆσαι τὰ πλεῖστα δεῖ, καθάπερ ἐκ τῶν συμβόλων.

Und in der That ist es denn charakteristisch für Heraklit, aber aus allem Bisherigen mit Nothwendigkeit folgend, daß wir immer bei ihm nur unvermittelt hingestellten Sentenzen begegnen, die in sich und ihrer innern Wahrheit trotzig wie Felsblöcke beruhen, fast nirgends aber auch nur einen Ansatz zu einer Beweisführung durch Gründe finden.

Man würde Unrecht haben zu glauben, daß diese Sentenzen deshalb bei Heraklit abgerissene, zusammenhangslose gewesen sein müssen. Im Gegentheil. Er stellt, wie Spuren genug vorliegen, in seinem Werke in sehr zusammenhängender Weise die seinem Gedanken entsprechende Natur des Weltalls dar. Aber er stellt eben dar, d. h. er zeigt unmittelbar und in positiver Form seinen Gedanken als in den Erscheinungen der Natur verwirklicht auf, aber er beweist nicht durch Gründe.

Diesen Mangel an vermittelnder Beweisführung mußte natürlich Aristoteles, dem solche Beweisführung Erforderniß ist, tadelnd vermissen (man vergl. nur de Coelo II. 5. p. 187. b. Bekk.: *ἀλλ' ὁρᾶν δεῖ τὴν αἰτίαν τοῦ λέγειν, τίς ἐστιν κτλ.* und was er dabei von der *ἀκριβεστέρα ἀνάγκη* des Beweisens sagt; cf. Eth. Nic. VII, 4. p. 1146.) und hierauf nicht aber auf seine Autoritarie wie Schleiermacher p. 340 meint, gehen denn Stellen wie Eth. Magn. II. c. 6. p. 1201. Eth. Nicod. VII. c. 5. p. 1147, wo er sagt, Heraklit baue so fest auf seine Meinungen und das, was ihm scheine, wie Andere auf das, was sie wissen.

Jetzt sind wir auch im Stande zu begreifen, was es mit jener viel berühmten heraklitischen Dunkelheit, die ihm den Beinamen: *ὁ σκοτεινός*[1]) verschaffte, eigentlich für eine Bewandniß gehabt habe.

Sehr richtig sagt Schleiermacher p. 322, es müsse uns vorzüglich daran gelegen sein, zu wissen, von welcher Art sie eigentlich gewesen, und es sei für keinen geringen Vortheil zu achten, daß sie selbst wenigstens uns hell genug sei und wir ziemlich sicher entscheiden könnten, was für eine Bewandniß es mit ihr wirklich gehabt habe.

Wenn aber Schleiermacher so die Frage gut gestellt hat, so hat er sie doch schlecht beantwortet. — Er meint nämlich, daß diese Dunkelheit: „nur eine grammatische gewesen sei". Er stützt diese Ansicht auf zwei

1) Stellen hierüber anzuführen wäre überflüssig. Die Anekdote mit dem delischen Schwimmer ist bekannt genug. Diese Dunkelheit wurde nachher (sprichwörtlich, z. B. Hieronym. in Rufin. I. ed. Par. T. IV. p. 385. Denique et ego scripta tua relegens quamquam interdum non intelligam, quid loquaris et Heraclitum me legere putem. id. adv. Jovin. lib. I. T. IV. p. 145. Heraclitum quoque cognomento *σκοτεινόν* sudantes philosophi vix intelligunt.

Stellen des Aristoteles und des Demetrius. Aristoteles nämlich sagt, Rhetor. III. 5. p. 1407. Bekk.: „Des Herakleitos Schrift ist schwer zu interpungiren, weil es unklar ist, worauf sich etwas bezieht, auf das Folgende oder Vorhergehende, wie z. B. im Anfange seines Buches. Er sagt nämlich: „Indem nun dieses Sachverhältniß besteht[1]), werden immer unvernünftig die Menschen". Denn undeutlich ist hier, worauf das „Immer" zu beziehen sei, ob auf das Frühere oder Folgende [— — φησὶ γὰρ: „τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται" ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεὶ, πρὸς ὁποτέρῳ διαστίξαι]".

Allein dies Beispiel, das Aristoteles anführt, hat gar keinen Zusammenhang mit der wirklichen heraklitischen Dunkelheit. Denn wie man auch die von ihm citirte Stelle interpungiren mag, ob man übersetzt: „Indem dieses Sachverhältniß immer besteht ꝛc.", oder „indem es besteht, werden immer unvernünftig die Menschen", — in beiden Fällen giebt die Stelle immer denselben Sinn und Dunkelheit ist mindestens wegen jenes ἀεὶ nicht in ihr vorhanden.

In allgemeinerer Weise sagt Demetr. de elocut. § 192: Heraklit werde großentheils dunkel durch den Mangel an Verbindung, so daß man nicht wisse, wo ein Satz beginne und endige[2]).

Und in der That treffen wir hin und wieder auf Stellen, in welchen die Interpunktion fraglich sein kann. Zugegeben also, daß diese grammatische Schwierigkeit bei Heraklit Statt gefunden, so darf man uns doch nicht sie als einziges oder auch nur als irgend wie hauptsächliches Erklärungsmoment jener berühmten Dunkelheit hinstellen wollen. Bei weitem die meisten Stellen, aus welchen diese Dunkelheit uns anweht, bieten keine Interpunktationsschwierigkeit dar: und wo diese gar Statt findet, hat sie doch mit der eigenthümlichen heraklitischen Dunkelheit nichts zu schaffen, und diese bleibt noch bestehen, wenn auch die Interpunktationsfrage gelöst ist, wie z. B. in dem letzten aus Clemens angeführten Bruchstück von dem Einen Weisen Schleiermacher zwar die falsche Interpunktion und Uebersetzung von Potter richtig verbessert, nichts destoweniger aber selber

---

1) ἐόντος statt δέοντος, worüber später in dem die Fragmente behandelnden Theile.

2) Aehnliche Gründe syntaktischer Natur werden für die heraklitische Dunkelheit angegeben in den Progymnasmata des Theon. Rhetor. gr. ed. Walz. T. I. p. 187. cf. ib. T. II. p. 226: ein etwas feinerer und bei dem häufigen Gebrauch des Participiums bei Heraklit gewiß auch hin und wieder zutreffender Grund derselben Art in den Scholien des Joannes Sicul. εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους. Rhetor. gr. ed. Walz. T. VI. p. 197.

zugiebt, daß ihm die Stelle unverständlich bleibe. — Ebenso läßt auch die Art, in welcher die Alten von der Dunkelheit und Räthselhaftigkeit Heraklits sprechen, die Meinung nicht aufkommen, daß es sich dabei blos um eine grammatische Undeutlichkeit handle. Man sehe nur die weiter unten noch anzuführende Stelle des Plato von den „räthselhaften Wörtern" (*ῥηματίσκια*), welche die Heraklitiker, Pfeilen gleich, aus ihrem Köcher ziehen und abschnellen, so wie die schon oben angezogenen Stellen des Clemens, des s. g. Herakleides, des Diogenes, des Asclepius ꝛc. von der „verborgenen Bedeutung" und der symbolischen Sprechweise des Epheſiers. Ist man doch so weit gegangen, sein Buch mit einer Mysterienlehre zu vergleichen, zu der es eines Eingeweihten bedürfe, sie zu verstehen, die dann aber auch heller strahle, als die leuchtende Sonne[1]).

Dies Alles hätte doch unmöglich gesagt werden können, wenn es sich bei der heraklitischen Dunkelheit nur um Interpunktionsfragen gehandelt hätte, eine Schwierigkeit, die gewiß Niemand mit den Mysterien würde haben vergleichen wollen. —

Die wirkliche Bewandniß, die es mit der heraklitischen Dunkelheit gehabt hat, muß sich vielmehr schon aus allem Bisherigen positiv ergeben haben.

Wenn das Speculative an und für sich und stets, durch seine Natur die Gegensätze als Eins zu begreifen, dem gewöhnlichen Verstande das Schwierigste und Unzugänglichste gewesen ist und noch heute ist, so kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn hier, wo zum Erstenmale dieses formale Grundgesetz des Speculativen sich erfaßt, das so große Geschrei über Dunkelheit und Unverständlichkeit losbricht.

Die Dunkelheit Heraklits ist also, nach uns, erstens die Dunkelheit des speculativen Begriffs und seiner dem Verstande unfaßbaren Natur.

Diese Tiefe und Schwierigkeit des Gedankens giebt uns auch in der That als den wahren Grund der heraklitischen Dunkelheit an jener geschätzte armenische Philosoph und Commentator des Aristoteles, David, in seinen früher unedirten aber von Bekker in die Berliner Ausgabe des Aristoteles aufgenommenen Prolegem. zur Einleitung des Porphyrios in die aristotelischen Categorieen (s. daſ. Vol. IV. p. 19.): „Da wir der Undeutlichkeit Erwähnung thaten, so wollen wir zeigen, woher sie entspringt; sie entspringt aber entweder aus dem Styl (*λέξις*), oder aus den Theorieen; und aus den Theorieen z. B. bei Heraklit; denn tief und gewaltig sind

1) In einem uns bei Diog. L. IX. 16. mitgetheilten Distichon:
Ὀρφνὴ καὶ σαύτος ἐστὶν ἀλάμπετον· ἢν δὲ σε μύστης
Εἰσαγάγῃ, φανερὸν λάμψεται ἠελίου.

dieſe (ſeine Theoreme) und von den Schriften des Heraklits wird geſagt, ſie erforderten einen tiefen Schwimmer" [1]).

Dieſe Stelle iſt um ſo bedeutender, als hier ausdrücklich die Dunkelheit in zwei Arten unterſchieden wird, in die aus der λέξις und in die aus der Tiefe des Gedankens entſpringende, dem Heraklit aber kein Theil an erſterer beigemeſſen, ſondern die bei ihm obwaltende Dunkelheit lediglich der Schwierigkeit der Theoreme zugetheilt wird.

Noch mehr wird unſere Anſicht beſtätigt, wenn die Alten Beiſpiele der heraklitiſchen Dunkelheit anführen, wo es ſich dann immer zeigt, daß der Sinn durch ſich ſelbſt ein dunkler und ſchwerer iſt, ohne jede Interpunktationsſchwierigkeit. So z. B. Seneca Epist. 12. T. III. p. 33. ed. Bip.: — — ideo Heraclitus, cui cognomen Scotinon fecit orationis obscuritas: „Unus, inquit, dies par omni est". Hoc alius aliter cepit. „Ein Tag, ſagte er, iſt dem andern gleich. Dies faßte nun Jeder anders auf".

Ebenſo ſagt Diog. L. IX. 7., nachdem er eben ein ſehr dunkles, aber ebenſo wenig eine Interpunktationsſchwierigkeit darbietendes Bruchſtück des Epheſiers mitgetheilt: „So tiefe Rede führt er" (οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει [2]).

Und daß unter den Theoremen wieder es gerade die ſpeculative Einheit des Gegenſatzes geweſen iſt, die ihm dieſen Ruf der Dunkelheit und Räthſelhaftigkeit zuzog, erhellt, wenn man dafür als Belege noch einzelne Beiſpiele brauchte, mit vollſtändiger Evidenz aus Heracleides Alleg. Hom. p. 442. Gal. p. 84. Schow., wo der Verfaſſer, um Beiſpiele von dem Räthſelhaften und Symboliſchen Heraklit's zu geben, gerade ſolche Stellen anführt, welche durch ein einfaches: „und" den Gegenſatz von Sein und Nichtſein, von Ja und Nein zuſammenſchließen und als Eins ausſprechen.

Zu dieſer Schwierigkeit des Gedankens ſelbſt kommt dann ferner noch die Dunkelheit jener bereits charakteriſirten ſymboliſchen Darſtellung, jener ſinnlichen Formen, jener den verſchiedenſten orientaliſchen Religionskreiſen entlehnten Namen, in denen Heraklit ſeinen Begriff darſtellt. — Nur wenn die Schwierigkeit ſo nach allen Seiten eine Schwierigkeit des Inhalts und des innern Verſtändniſſes war, konnte Sextus Emp. adv. Math. I. 301. ausrufen: „denn wie könnte einer der verdutzten

1) — — ἢ ἀπὸ τῆς λέξεως ἢ ἀπὸ τῶν θεωρημάτων· καὶ ἀπὸ μὲν θεωρημάτων ὡς ἔχει τὰ Ἡρακλείτου· ταῦτα γὰρ βαθέα καὶ δεινὰ ὑπάρχει· περὶ γὰρ τῶν συγγραμμάτων Ἡρακλείτου εἴρηται δεῖσθαι βαθέος κολυμβήτου.

2) Denn ganz fälſchlich, glaube ich, rechnet man die citirten Worte zu der von Diog. L. angeführten Stelle des Heraklit ſelbſt; ſiehe hierüber ſpäter.

Grammatiker den Heraklit verstehen"? (*που γάρ τις δύναται τῶν ὠφρυωμένων γραμματικῶν Ἡράκλειτον συνεῖναι;*), nicht so, wenn sie sich nur auf die Ungewißheit der Kommata und Punkte basirte.

Aus dem Obigen beantwortet sich nun auch die Frage von selbst, wie entstehen konnten und was Wahres ist an den schlechten Berichten Diog. L., Cicero's und Anderer, Heraklit habe nur nicht gewollt verstanden sein und sei absichtlich dunkel gewesen, damit man ihn nicht gering achte ꝛc. ꝛc., — Berichte, denen wir ihr gerechtes Schicksal angedeihen lassen wollen, nämlich das, weiter gar nicht erwähnt zu werden.

Denn nach allem Bisherigen muß bereits klar sein jener Hauptpunkt, auf den es bei der heraklitischen Dunkelheit und Philosophie überhaupt ankommt, daß sie nämlich eine sich selbst dunkle gewesen sei! — Der Begriff der Negativität und daß diese selber das Positive sei, hat sich zum ersten Mal erfaßt; aber er kann sich noch nicht als dieser reine Begriff in seiner wahrhaften Form, als die Kategorie der Negativität, aussprechen. Indem durch Heraklit die Identität des Seins und Nichtseins erkannt wird, ist die Ueberwindung des Sinnlichen, auf die von Thales an die ganze Entwicklung griechischer Philosophie hindrängt, vollkommen geworden.

Das heraklitische Princip ist an sich, indem das Nichtsein Sein, das Sein Nichtsein ist, bereits der Gedanke; ist an sich bereits der *νοῦς* des Anaxagoras [1].

Aber so, als das, was es an sich ist, als Gedanke, kann es noch nicht ausgesprochen werden und dies ist bedingt durch die ganze Stellung und Bedeutung der heraklitischen Philosophie. Thales hatte das Princip aller Dinge als Wasser ausgesprochen. Das Hohe und Philosophische hierin ist das, daß die Dinge nicht in ihrer sinnlichen Besonderheit und Mannigfaltigkeit belassen werden, daß viel-

---

1) Das weiß schon Plato und sagt es uns in einer sehr schönen und in ihrem ganzen Zusammenhange sehr lehrreichen Stelle, auf die wir noch zurückkommen werden, Cratyl. p. 413. E., p. 138. Stallb., wo er von dem Grundprincip Heraklits, dem sich durch alles hindurchziehenden Gerechten (dem *Δίκαιον*, das deshalb auch als *διαιὸν* etymologisirt wird; es ist aber, wie sich später zeigen wird, ganz dasselbe wie Feuer, Nothwendigkeit, Gegenfluß ꝛc.), einen Heraklitiker selbst sagen läßt: dieses Gerechte sei aber nichts Anderes als das was Anaxagoras den *νοῦς* nenne, denn auch dieser sei alleinherrschend und mit Nichts Sinnlichem vermischt und erzeuge alle Dinge und durchdringe sie alle ꝛc. („— *εἶναι δὲ τὸ δίκαιον, ὃ λέγει Ἀναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον· πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα, διὰ πάντων ἰόντα*" *κτλ.*)

mehr die ganze ſinnliche Vielheit und Unterſchiedenheit der Natur auf ein innerlich Eines in Allem Seiendes d. h. alſo auch ein Allgemeines zurückgeführt wird, welches als Princip geſetzt wird. Aber dies Allgemeine iſt ſelbſt noch eine einzelne ſinnliche Beſtimmtheit (Waſſer).

Dies iſt das Ungenügende und zum Fortgang Treibende. — Die andern Jonier wechſeln nun mit den Elementen ab, andere Beſtimmtheiten an die Stelle des Waſſers ſetzend, über die Beſtimmtheit ſelbſt nicht hinauskommend. — Dieſe als Princip geſetzten Elemente ſind ſomit ſinnliche Beſtimmtheiten, die aber an ſich die Beſtimmung haben, durchaus nicht dieſe ſinnliche Beſtimmtheit, ſondern das rein Allgemeine zu ſein.

Und ſo verſchmäht Anaximander alle ſolche ſinnliche Beſtimmtheit und ſetzt als ſein Urweſen das, was ſchon das Waſſer des Thales an ſich iſt, nämlich: das unbeſtimmte qualitätsloſe Sein ſelbſt.

Dieſes von jeder einzelnen Beſtimmtheit gereinigte qualitätsloſe Sein ſelber iſt aber in der That nichts anderes, als — die Zahl! Die Zahl iſt dieſe erſte Einheit von Sinnlichem und Unſinnlichem, von Sein und Qualitätsloſigkeit. Sie hat die Bedeutung des ſinnlichen Seins ſelbſt, — denn ſie iſt Quantität, Größe. Und dennoch iſt ſie frei von jeder ſinnlichen Beſtimmtheit und Qualität. Sie iſt ſomit das wirkliche qualitätsloſe Sein ſelber.

Und ſo ſprechen denn die Pythagoräer das Abſolute als Zahl aus.

Die Zahl iſt alſo nur das Sein, das frei und rein von jeder ſinnlichen Beſtimmtheit, von keiner einzelnen Qualität behaftet iſt, d. h. das reine allgemeine Sein, der Gedanke des Seins ſelbſt.

Als das was ſo die Zahl der Pythagoräer an ſich iſt, ſprechen nun die Eleaten das Abſolute aus, als das Eine reine von jeder Qualität befreite allgemeine Sein, als die Kategorie des Seins ſelbſt. „Blos das reine Sein iſt; Alles andere iſt gar nicht".

Dieſes reine allgemeine Sein, dies ἓν καὶ πάντα, iſt ſomit an ſich — denn alles wirkliche Sein iſt nur beſtimmtes, qualificirtes Sein — die Aufhebung und Negation jedes wirklichen ſinnlichen Seins, iſt an ſich reines Nichtſein. — Als das, was ſo das eleatiſche Princip an ſich iſt, als dies Sein, das doch nur Nichtſein iſt, als das daſeiende Nichtſein ſpricht Heraklit das Abſolute aus. — Dieſer verſöhnte Widerſpruch, das daſeiende Nichtſein, iſt der Kern und, ſoweit ſie hier ſchon dargelegt werden kann, die ganze Tiefe ſeiner Philoſophie. Man kann vorläufig ſagen, daß dieſe in dem einzigen Satze beſteht: nur das Nichtſein iſt.

Es ist jedoch bei ihm nicht von einer indifferenten Gleichsetzung von Sein und Nichtsein, von einer ruhigen Einheit derselben die Rede. Das Nichtsein ist ihm wesentlich Negativität, d. h. Proceß, thätige Einheit seiner und des Seins. Es ist ihm nur diese Thätigkeit, sich zum Sein zu machen, wie ihm das Sein andrerseits auch nichts ist, als dieselbe Bewegung, sich aufzuheben, den Weg des Nichtseins einzuschlagen. Beides Sein wie Nichtsein sind ihm nicht blos ruhige Identität, sondern sie sind ihm nur der Proceß, zu offenbaren, was jedes an sich schon ist, in sein Gegentheil überzugehen.

Er faßt aber das Nichtsein und seine Einheit mit dem Sein, wenn auch als thätige, so doch immer nur als objectiv seiende, als objectiv sich setzende und vollbringende auf; noch nicht als zurückreflectirt in sich, noch nicht als für sich seiend, als subjectiver Gedanke.

Und weil sein Princip nur noch das objectiv daseiende Nichtsein ist, kann er es auch immer nur als solches, d. h. in der Form objectiv daseiender Existenzen aussprechen. Das objectiv daseiende Nichtsein aber ist Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Zeit, Nothwendigkeit, Alles durchwaltende Gerechtigkeit und Grenzen setzende Dike ꝛc. ꝛc. Darum hängt auch Heraklit noch mit der ionischen Naturphilosophie zusammen, deren höchste Spitze er ist und wie er an sich, objectiv, schon über sie hinausgeht, so ist er doch noch zu ihr zu zählen.

Wird das seiende Nicht in dieser seiner wahren Allgemeinheit wirklich herausgerungen, gereinigt von allen es nicht erschöpfenden Formen seines objectiven Daseins, so ist es das — Leere. Das Leere ist jedoch nur noch ruhiges Nichts, nicht Thätigkeit, Proceß.

Indem aber dies schon bei Heraklit so wesentliche Moment der Thätigkeit dem Nichtsein nicht verloren gehen kann, so kann das Leere, das von keinem andern Inhalt weiß, als thätiges gesetzt, nur schlechthin bei sich bleibende Thätigkeit, somit reines Sich auf Sich selbst Beziehen sein, d. h. Fürsichsein, Atom[1].

Das Atom aber ist den Atomistikern selbst das Grundprincip des πλῆρες (des Vollen, positiven Seins). Das Leere ist es somit, welches selber dies ist, sich zum Vollen zu machen und die Gedanken des κένον

1) Daß das Atom nichts Anderes als das für sich seiende Leere, das Negative gesetzt als Fürsichsein, ist, erhellt schon aus seiner Immaterialität.

und ἄτομον, des Leeren und des Atom sind innerlich verknüpft und sich nothwendig erzeugend und an sich identisch.

Das Höhere bei den Atomistikern gegen Heraklit ist, daß die Negation nicht mehr blos als seiende, sondern als für sich seiend, Atom, ausgesprochen wird.

Und die zum Bewußtsein gekommene Einheit des κένον und ἄτομον, des Leeren und des Atom, der sich selber klar gewordene und schon der atomistischen Philosophie an sich zu Grunde liegende Gedanke, daß das Negative (Leere) es sei, welches als für sich seiend (als Atom) das Sein (das Volle) hervorbringt, tritt in den Satz aus, daß der νοῦς, der für sich seiende Gedanke die Welt geschaffen[1]).

So spricht, wie wir sehen, in dieser ganzen Reihenfolge von Philosophen Jeder immer nur das aus, was an sich schon der Gedanke seines Vorgängers ist; dies Aussprechen aber ist unmittelbar selbst ein neuer Gedanke. So sprechen den heraklitischen Gedanken die Atomistiker und dann Anaxagoras aus in seinem νοῦς. Damit ist aber sofort das subjective Denken und ein neuer Abschnitt des Geistes, die sophistische und sokratische Philosophie gegeben.

In dieser Entwicklung ist zugleich die innere Nothwendigkeit dargethan, warum der Gedanke Heraklits nur dazu kömmt, sich symbolisch in sinnlichen Formen, in den Existenzen der Natur, wie in den religiösen Namen, auszusprechen. — Heraklit hat nicht mit seiner Lehre Versteckens spielen wollen und darum solches Dunkel und sinnliche Unangemessenheit gewählt!

Die Philosophie, deren Princip sich, im Gegensatze zu der eleatischen, in den Satz zusammenfassen ließe: „Alles Daseiende ist Negativität" oder: „nur das Nichtsein ist", kann es ihrem ganzen Gedankenstandpunkt nach zu keinem adäquaten Ausdruck ihres Absoluten bringen. Sie kann es nicht als einfaches Nichtsein bezeichnen wollen. Denn dem Nichtsein ist ebenso wesentlich die Seite, sich stets zum Sein zu machen, die Einheit seiner und seines Gegensatzes.

---

1) Gegen diese Entwickelung kann es nicht zu sprechen scheinen, wenn Demokrit zwar jedenfalls noch ein Zeitgenosse des Anaxagoras, aber doch jünger war als dieser (er giebt sich selbst für vierzig Jahre jünger aus). In der Geschichte der Philosophie kann es sich häufig innerhalb gewisser Epochen treffen, was schon Aristoteles vom Empedokles sagt, daß er zwar den Jahren nach jünger, den Werken nach aber früher als Anaxagoras gewesen sei. Uebrigens ging dem Demokrit auch noch Leucippus in der Entwicklung der Grundzüge der Atomistik voraus, welche jener nur zum geschlossenen System vollendete.

Sie muß ihr Princip daher als diese Einheit, als seiendes Nichtsein darstellen wollen. Ueber jedes Sein aber geht das Nichtsein wiederum hinaus; in keinem Sein ist das Nichtsein erschöpft und in seiner Allgemeinheit enthalten: vielmehr ist es in ihm nur beschränkt und verendlicht vorhanden und darum ist es auch die aufhebende Bewegung alles Seins. — Es kann also auch nicht als seiendes Nichtsein, und in keiner der Formen desselben, dies Princip in einer sich wahrhaft adäquaten Weise ausgesprochen werden. — Wahrhaft ausgesprochen wäre es: in seiner Bewegung und Thätigkeit absolut bei sich selbst bleibendes, also sich nur auf sich beziehendes, also für sich seiendes Nichtsein, d. h. das Atom der Atomistiker und der νοῦς, der für sich seiende subjective Gedanke des Anaxagoras, somit also schon ein neuer und höherer Gedanke.

Die heraklitische Philosophie ist also, weit entfernt dunkel sein zu wollen, vielmehr grade dieses ungeheure Ringen, die Natur des Gedankens in der Form des Gedankens auszudrücken. Dies kann sie aber nicht erreichen. Sie kann — und das ist, wie gezeigt, eine immanente Seite ihres Begriffes selbst — das Nichtsein immer nur als unmittelbar Daseiendes, somit immer nur als unmittelbare Existenz oder doch in sinnlicher Form überhaupt aussprechen, wie Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Nothwendigkeit und die andern Namen, welche alle nur die unmittelbar daseiende Negativität, die Negativität als Seiende ausdrücken.

Das ist aber eben dann für diese Philosophie das Unangemessene, die reine Negativität, oder was dasselbe ist, die absolute nur als Proceß vorhandene Einheit von Sein und Nichtsein als unmittelbares Dasein und in sinnlicher Form überhaupt ausgesprochen zu haben. Und diese Unangemessenheit ist nicht nur für uns vorhanden; sie mußte ebenso sehr schon für diese Philosophie selbst, welche ja innerlich wesentlich absolute Negativität und Aufhebung alles sinnlichen Seins ist, vorhanden sein. Das fühlt Heraklit und darum sagt er in jenen Fragmenten, daß sein wirkliches Absolute, der Name des Zeus, das Eine Weise das Alles durchdringt und leitet, d. h. die absolute Negativität, in allen Formen, in denen er es auch darstellt, niemals erschöpft sei, daß es in allem Ausgesprochenwerden eben so verschwiegen bleibe, daß es ebenso sehr ausgesprochen werden wolle, als auch nicht.

Und darum verbleibt Heraklit nie bei Einem solchen sinnlichen Klange, in den sein stummer allem Sein transcendenter Gedanke ausbricht, weder bei der Bezeichnung seines Princips als Feuer, noch Fluß, noch Streit, noch Harmonie, noch Nothwendigkeit ꝛc. Darum gewinnt er keine Eine

und bleibende, ihm genügende Form ſeines Princips. Er ringt neue und abermals neue Namen heraus, die aber wiederum, weil ſie den Makel des Sinnlichen, des objectiven Daſeins, an ſich tragen, fortgeworfen und mit andern vertauſcht werden.

Und weil Heraklit keinen Namen, keine Ausdrucksform gewinnen kann, in welcher er ſeinen Gedanken erſchöpfend und adäquat darſtellt, — darum die Abwechslung mit dieſen ſinnlichen ungenügenden Formen und Namen, daher deren identiſche Vielheit.

Nicht alſo blos, um dieſe Bemerkung hier beiläufig einzuſchalten, durch einzelne dieſer Namen, die er aus den Kreiſen orphiſcher und orientaliſcher Religionslehre herausgreift, — ſondern ſelbſt nach dieſer ganzen allgemeinen Seite ſeiner Form hin erinnert Heraklit lebhaft an den Orient.

Das iſt ja eben der Charakter des Orients und ſeines Symbols, dies Ungenügſame und Unangemeſſene der Form; dieſelbe gewaltſame Anſtrengung, die Ueberfülle des ungeheuern Inhalts in ſinnliche Form herauszuringen und die Häufung darum von Symbolen und Attributen. Noch näher und ſchlagender iſt die Parallele mit den orphiſchen Gedichten, mit der Vielnamigkeit dieſer Hymnen, die den Ausdruck nicht finden können für die Gottheit und ſich deshalb in dieſe ungebändigte Vielheit, in dieſe unendliche Häufung und Wechſel von Namen verlieren.

So konnte denn Heraklit, weil ihm der Begriff der verſchiedenen Ausdrucksformen und Namen, in welchen er ſein Abſolutes darſtellt, innerlich nur ſtreng ein und derſelbe war, daſſelbe, was er vom Feuer ausſagte, dann auch wieder vom Krieg, Fluß ꝛc. ausſagen. Auf dieſe innerliche Identität aller dieſer nur ſcheinbar verſchiedenen ſinnlichen Namen bezieht ſich denn auch das „ἄτέρῳ πεπλήξει μετωνομασμένῳ“ „er wird Dich mit einem andern neu Umbenannten ſchlagen“ in jener Stelle des Plato von den Heraklitikern, die wir ſchon oben theilweiſe angezogen haben, hier aber ausführlicher herſetzen müſſen, weil wir ſie erſt jetzt recht verſtehen können und die uns im Verein mit einer zweiten bald anzuführenden platoniſchen Stelle gar herrlich viele der von uns mühſam conſtatirten Züge in einem lebendigen Bilde anſchaulich macht. Die erſte Stelle iſt die im Theaet. p. 180. A. p. 184. Stallb., wo Plato die Manier der Heraklitiker zu philoſophiren ſpottend alſo ſchildert:

„Aber wenn Du Einen etwas frägſt, dann ziehen ſie wie aus einem Köcher räthſelhafte Wörter (ῥηματίσκια) hervor und ſchnellen ſie ab; und wenn Du ſeine Rede faſſen willſt, was er geſagt hat, ſo wird er Dich mit einem andern neu Umbenannten ſchlagen“.

Solche, wie ſchon Plato weiß, blos neu Umbenannte, innerlich aber

identische Formen sind zu einander Feuer, Aether, Krieg, Harmonie Entgegenstrebender, das Gerechte, die Dike selbst, Vorherbestimmung ꝛc.

Daß aber in der That das hier Entwickelte der Sinn der platonischen Schilderung ist, zeigt, wenn es noch irgend eines Beweises bedürfte, die gleich sehr beachtenswerthe Stelle des Plato im Cratyl. p. 413. B. p. 137. Stallb. sqq. Sokrates erzählt hier, daß auf seine an die Anhänger Heraklits gerichtete Frage, was denn ihr Grundprincip, das Alles durchdringende Gerechte (das δίκαιον) eigentlich sei, diese ihm ganz verwirrt machen, indem der Eine sagt, es sei die Sonne, der Andere das Feuer selbst, ein Dritter das Warme im Feuer, der Vierte es sei das, was Anaxagoras νοῦς nennt, und Jeder von diesen den Andern immer auslacht!

Es ist unmöglich kürzer, komischer und doch treffender so viele für Heraklit charakteristische Züge darzustellen, als in diesen beiden platonischen Stellen geschieht, an denen man, merkwürdig genug, bisher fast achtlos vorüber ging.

Die symbolische Räthselhaftigkeit Heraklits, die gedrungenen concreten sinnlichen Namen, in denen er das Absolute aussprechen will, die bei jedem solchen Ausdruck stattfindende Unangemessenheit zwischen Inhalt und Form, die hieraus entspringende unendliche Vielheit dieser Namen und die räthselnde, tastende Abwechselung mit denselben und doch wieder die innere Gedankenidentität aller dieser nur dasselbe besagenden Namen, — die eben deshalb nur Umnennungen zu einander bilden —, endlich der Mangel an vermittelnder Beweisführung, weshalb die Heraklitiker diese Namen des Absoluten nur eben ganz stoßweise, wie Pfeile, abschnellen, mit diesen dunkeln unerklärten Namen den Hörer gleichsam nur vor den Kopf schlagen, alle diese Züge sind es, die Plato zu einem plastischen lebensvollen Bilde in seiner Darstellung vereint, wobei freilich diese gährende heraklitische Form die ganze Ironie des zur vollsten Angemessenheit von Form und Inhalt und zu künstlerischer Abrundung gelangten Plato erregen mußte.

Diese Vielheit der Formen, in welchen Heraklit sein Absolutes herausringt, scheint nun schon, nach der Stelle des Cratylus zu urtheilen, bei den unmittelbaren Schülern Heraklits Anlaß zu einer obwohl damals nur noch scheinbaren Verwirrung gewesen zu sein, indem die Einen derselben mehr an diesem, die Andern mehr an jenem der verschiedenen Namen festhielten, unter welchen Heraklit in seinem Werke sein Princip dargestellt hatte. Daß diese Verwirrung damals noch keine ernsthafte, sondern nur eine scheinbare war, daß jenen ersten Heraklitikern das Geheimniß

der Identität dieser verschieden tönenden sinnlichen Namen noch sehr wohl bekannt war, zeigt ja die Stelle des Theaetet, nach welcher auch jeder Einzelne dieser Schüler, auf den Grund seiner Rede gedrängt, mit dieser Vielheit von Namen abwechselt, den Einen an die Stelle des Andern setzend.

Zu einer ganz andern, ernsthaften Verwirrung aber führte diese Vielnamigkeit in späteren Zeiten und bei späteren Berichterstattern. Jetzt ging das Geheimniß dieser Identität verloren. Jetzt mußten somit diese verschiedenen Namen des Absoluten bei Heraklit und daß er, wie nach allem Bisherigen nicht anders sein konnte, und wie wir noch häufig genug finden werden, von diesen nur verschieden tönenden, in der That aber identischen Principien dasselbe aussagte, als ein Widerspruch erscheinen. Vielleicht rührt auch daher die Klage des Theophrast beim Diog. L. IX. 6: „— τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράφαι". Heraklit habe an verschiedenen Orten seines Buches manches verschieden vorgetragen.

Jedenfalls aber war das eine der Quellen der vielen Verwirrung bei den Stoikern wie seinen stoischen Commentatoren und den späteren Berichterstattern und daher rührt auch, wie sich später genauer herausstellen wird, der so befremdliche und bisher noch unerklärt gebliebene Streit unter den Späteren, was eigentlich das heraklitische Princip gewesen sei, ob Feuer, Zeit, Luft, Sonne ꝛc. ꝛc., ein Streit, dessen wirkliche Bedeutung und innere Möglichkeit sich jetzt im Allgemeinen einstweilen ergeben hat und von welchem die obige Stelle des Cratylus von den Jüngern des Heraklit, die jeder einen andern Namen für das Absolute angeben und sich einander auslachen, zeigt, wie leicht er entstehen konnte.

Von der hier gewonnenen Anschauung aus überblicke man nun noch einmal, was oben über die symbolische Darstellung Heraklits erörtert wurde und die dabei angeführten Fragmente, die jetzt bereits ein volleres Licht erhalten. Man sieht zugleich, daß grade diese eigenthümlich dunkeln Stellen, in welchen diese symbolischen und religiösen Namen eine Rolle spielen, das Tiefste von dem eigentlichen metaphysischen Begriff heraklitischer Weisheit enthalten und es sich demnach durchaus nicht so verhält, wie Schleiermacher — dem freilich diese ganze für seine Philosophie so charakteristische, ja von ihr untrennbare Seite Heraklits vollständig entgangen ist, — p. 335 darüber meint, daß der Ephesier sich nämlich: „solche Sprüche für diejenigen Stellen seines Werkes aufgespart, wo er mit seiner Weisheit an die Grenzen des didactisch auszusprechenden gekommen war, um statt der eigentlichen Mythen, die ihm abgingen, mit solchen geheimnißvollen Sprüchen, wie mit goldenen Nägeln

seine Philosophie am Himmel zu befestigen" — was zwar schön gesagt, aber doch an einem gewissen Mangel an bestimmtem Sinn leidet und auch sonst noch falsch ist.

Wir waren bisher bemüht, die Form Heraklits, die bei ihm so eng mit dem Inhalt zusammenhängt, seine symbolische Darstellungsweise, zu begreifen und zu charakterisiren. In dieser Beziehung kann hier noch bemerkt werden, daß wir ihn eben so sehen, eine symbolische Handlung begehen. Als er nämlich seinen Mitbürgern eine Rede halten soll, steigt er auf die Rednerbühne, nimmt Wasser und Mehl, rührt sie mit einem Poleisengel untereinander, trinkt den Mischtrank stumm aus und geht fort: ein von Plutarch (de garrul. p. 511. C. p. 58. Wytt.) erzählter symbolischer Act, auf den schon Creuzer aufmerksam macht (Symbol. u. Myth. T. IV. Heft II. § 50.). — Interessant ist es auch, zu sehen, wie schon das Alterthum den dem Heraklit so wesentlichen allgemeinen Zug zu symbolisiren, als charakteristisch für ihn auffaßte und sich daraus weit verbreitete Fabeln über ihn bildeten[1].

---

1) Denn nur so glaube ich, kann die Entstehung jener auf den ersten Blick ganz befremdlichen und fast stupiden Fabeln erklärt werden, die über seinen Tod im Umlauf sind. Er habe nämlich die Wassersucht bekommen und die Aerzte gefragt, ob sie Ueberschwemmung in Dürre verwandeln könnten [ἐξ ὑπομβρίας αὐχμὸν ποῆσαι]. Als sie dies verneinten, habe er sich mit Ochsenmist beschmiert und sich so in die Sonne zum Trocknen gelegt, hoffend, daß er so das Wasser verdünsten werde (ἐξατμισθήσεσθαι), sei aber dabei elend umgekommen. So erzählen mit einzelnen Abweichungen Diog. L. IX, 3—5. Marc. Anton. III. 3. p. 16. ed. Gat. Suidas. s. v. Ἡράκλ. p. 884. ed. Bernhardy: Hesych. de. vit. p. 26. ed. Orelli: Tatian., or. c. Graec. p. 11. ed. Ox.: Tertullian. ad Martyr. p. 157. d. Rigalt. (der ihn gar zu einem freiwilligen Märtyrer macht). — Daß diese Berichte allerdings nur Fabeln sind, das versteht sich von selbst. Allein es handelt sich darum, den innern Entstehungsgrund und damit zugleich die geistige Bedeutung solcher nie ganz sinnlosen Fabeln aufzufinden.

In dieser Hinsicht verhält es sich nun wohl mit unsern Berichten nicht anders, als mit den vielen andern schönen Noten, in welchen das Alterthum den geistigen Charakter seiner großen Männer in der Todesart, die es ihnen andichtet, sinnreich und sinnbildlich wiedergiebt.

Wie Anakreon an einer Weinbeere erstickt, Sophokles vor Lachen stirbt, wie den Aeschylus das Geschick in Gestalt eines Adlers ereilt, der dem unter hohem Felsen Sitzenden durch eine herabgeworfene Schildkrötenschale den kahlen Schädel zerschmettert, wie Euripides von wüthenden Hunden zerrissen wird, so wird denn hier auch dem Heraklit eine für ihn eben so charakteristische Todesart zugetheilt. Man läßt nicht ohne seine Hinweisung auf die symbolische Sprach- und Handlungsweise des Ephesier's, ihn seine kosmische Theorie von der Verwandlung der Elemente an sich selbst darstellen, seine Lehre von dem göttlichen Leben

Wir lassen nunmehr eine flüchtige Entwicklung des Grundrisses der heraklitischen Philosophie folgen. Es erschien dies aus einem naheliegenden Grunde fast nothwendig. Bei jedem philosophischen Werke ergiebt sich das Verständniß des Einzelnen erst aus der fortlaufenden Lectüre des Ganzen. Bei einem Philosophen nun, von welchem man nur abgerissene Stellen übrig hat, ist es deshalb, wenn nicht in unzählige Mißverständnisse oder

---

und Proceß und den Uebergang der Gegensätze in einander sinnbildlich an sich selbst nachahmen wollen! Vgl. hierüber besonders im § 7. Auch im Einzelnen lehnten sich diese Erzählungen an Philosopheme des Heraklit an und wurden durch manche derselben nahe genug gelegt. So scheint es unbestreitbar zu sein, daß Heraklit gelehrt hat, dieselben Umwandlungsprocesse wie im Weltall gingen auch im menschlichen Körper vor. Den seinen Schülern wenigstens beweist dies unwiderleglich die Stelle des Aristoteles, Problem. XIII, 6. p. 908: *πότερον ὥσπερ τινὲς τῶν ἡρακλειτιζόντων φασὶν ὅτι ἀναθυμιᾶται ὅσπερ ἐν τῷ ὅλῳ καὶ ἐν τῷ σώματι κτλ.* Und in der That war dieser Satz seiner Philosophie auch ganz angemessen, ja fast nothwendig in ihr.

Auch die Ausdrücke *ἐκπυρόσις* und *αὐχμός*, Ueberschwemmung und Dürre, scheinen ächt heraklitische und von ihm so als stereotype sich in einander umwandelnde Gegensätze in seiner Lehre von der Verwandlung der Elemente gebraucht worden zu sein. So sagt uns Sext. Emp. adv. Mathemat. V, c. 2. §. p. 338. Fabr., daß sie Umwandlungen des „*περιέχον*" seien [„— — *αὐχμούς τε καὶ ἐκπυρώσεις, λοιμούς τε καὶ σεισμούς, καὶ ἄλλας τοιαυτώδεις τοῦ περιέχοντος μεταβολὰς προϋπισχνεῖτο*", vgl. auch Joh. Philop. Comm. in de Anima c. 6.]. Von diesem „*περιέχον*" aber ist einstweilen zu bemerken, daß es von Sextus u. A. als Form des heraklitischen Absoluten gebraucht wird. An die Stelle des Sextus klingt aber ganz merkwürdig eine durchaus heraklitisirende Stelle des Maxim. Tyrius an (Diss. XIX, p. 366. ed. Reiske), welcher, wie ich keinen Anstand nehme zu glauben, wahrscheinlich ein heraklitisches Fragment zu Grunde liegen dürfte. Die Stelle lautet: „*αὐχμοὺς μὲν καὶ ἐκπυρώσεις καὶ σεισμοὺς γῆς καὶ πυρὸς ἐκβολὰς καὶ πνευμάτων ἐμβολὰς καὶ ἀέρων μεταβολὰς οὐ θεὸς οἶδε μόνος, ἀλλὰ καὶ ἄνθρωποι ὅσοι δαιμόνιοι*".

Ueber *ἐκπυρόσις* und *αὐχμὸς* als Krankheiten sehe man Hippocr. Aphorism. III, 15. u. XVI; cf. Hippocr. ap. Galen. V, 349. ed. Bas. T. XVII. A. p. 32. Kuehne u. XVII, 15. p. 599. Kuehne; Aretaeus de Caus. et sign. acut. morb. II, c. 4. p. 20. Ox. p. 42. Kuehne: *ὁ δὲ αὐχμὸς ἐς ἐκπυρόσιν τρέπεται*, wo schon Petitus auf jene Forderung Heraklits zurückverweist. Daß die Ausdrücke *ἐκπυρόσις* und *αὐχμὸς* sich fast stets (auch schon bei Aristoteles), wie z. B. in allen angezogenen Stellen in dieser wie gleichsam in einer sprüchwörtlich gewordenen Verbindung vorfinden, etwa wie die Ausdrücke *ἄνω* und *κάτω*, deutet ebenfalls auf einen sehr alten Ursprung derselben hin.

Mit der angeführten Stelle des Maxim. Tyr., von der wir schon sagten, daß sie ächtes heraklitisches Fragment in ihr unterzulaufen scheint, stimmen aber wieder in ganz auffälliger Weise die beiden von Stephanus mitgetheilten Briefe des Heraklits überein, Briefe, die nicht nur, wie auch Schleiermacher urtheilt, Manches

unendlich gehäufte Erörterungen verfallen werden soll, nothwendig, zu dem Verständnisse jedes Fragments bereits den Begriff des Ganzen mitzubringen. Wenn dann alle in dem historischen Theil zu betrachtenden Fragmente, wie ebenso viele Radien, in dies Centrum zurücklaufen, so ist dies zugleich von selbst der Beweis, daß sie auch aus ihm hervorgeflossen sind. Und so groß ist die Consequenz der heraklitischen Philosophie, daß wir in der nachfolgenden scheinbar apriorischen, überall aber auf den Fragmenten des Ephesiers beruhenden Selbstaufrollung seines Gedankens noch weit concreter in die Entwicklung seiner Philosophie und deren Tiefe hätten hinuntersteigen können, wenn dies nicht eben unsern Zweck überschritten und — in seiner Trennung von Fragmenten und Zeugnissen — mindestens den Schein der Willkühr hätte auf sich ziehen können.

---

dem Ephesier nicht ungeschickt Nachgebildetes enthalten, sondern von denen man auch berücksichtigen muß, daß sie offenbar zu einer Zeit entstanden, wo das Buch Heraklits noch vorhanden war und somit viel wörtlich heraklitische Stellen benutzt haben können und auch wirklich benutzt zu haben scheinen.

Wir wollen zur Vergleichung mit den Worten des Maxim. Tyrius einige Stellen dieser Briefe um so mehr hierher setzen, als dieselben zugleich das, was im Anfange dieser Anmerkung als Entstehungsgrund der Mährchen von seiner Todesart angegeben worden ist, hell durchschimmern lassen. So sagt Heraklit in dem zweiten Briefe: *ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου· οἶδα νόσους, οἶδα ὑγείαν· ἰάσομαι ἐμαυτόν· μιμήσομαι τὸν θεὸν, ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων· οὐχ ἁλώσεται νόσῳ Ἡράκλειτος, νόσος Ἡρακλείτου ἁλώσεται γνώμῃ· καὶ ἐν τῷ παντὶ ὑγρὰ αὐαίνεται, θέρμα ψύχεται· οἶδεν ἐμὴ σοφία ὁδοὺς φύσεως, οἶδε καὶ νόσου παῦλαν κτλ.*

Hält man dies mit den obigen Stellen des Sextus Emp. und Maxim. Tyr. zusammen, so kann man sich schon hier der Ueberzeugung kaum erwehren, daß in letzterer ein wirkliches heraklitisches Fragment bezogen sein muß, sowie daß in diesem Briefe (cf. § 26.) viel ächt und wörtlich heraklitisches benutzt sein möchte; vgl. auch die folgende Stelle in dem andern Brief an Aphidamas (Steph. p. 147): *οἱ (sc. ἰατροὶ) οὐκ ἐδυνήθησαν ἐμῆς νόσου λόγον εἰπεῖν, οὐδὲ ἐξ ἐπομβρίας πῶς ἂν αὐχμὸς γένοιτο· οὐκ ἴσασιν ὅτι θεὸς ἐν κόσμῳ μεγάλα σώματα ἰατρεύει ἐπανισῶν αὐτῶν τὸ ἄμετρον — — τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει, καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι — — καὶ συνεχῶς τὰ μὲν ἄνωθεν διώκει, τὰ δὲ κάτωθεν ἱδρύει· ταῦτα καμνοντος κόσμου θεραπεία· τοῦτον ἐγὼ μιμήσομαι ἐν ἐμαυτῷ* (cfr. auch den sogenannten Hippocr. de Diaeta I, p. 190. Lind. VI. p. 453. Ch. I. p. 639. K. sq.).

Jedenfalls sind, wie Jeder zugeben wird, diese Stellen voll von ächt heraklitischen Ausdrücken nicht nur, sondern selbst von eigenthümlichen Redewendungen des Ephesiers.

(Ganz anders verhält es sich mit dem von Boissonade ad Eunap. später herausgegebenen Brief, der im wahren Bergpredigtton geschrieben eins der plumpsten christlichen Machwerke ist, das existirt).

Denn ausdrücklich müſſen wir uns gegen das Mißverſtändniß verwahren, als ſollte der nachfolgende flüchtige Umriß wirklich die „heraklitiſche Philoſophie“ und ihre Tiefe erſchöpfen. Nur einen dürftigen Leitfaden ſollte er an die Hand geben, um mit dieſem ausgerüſtet an das poſitive Material der Fragmente und Zeugniſſe zu gehen und hier erſt den ganzen Reichthum und die ganze ſpeculative Tiefe dieſer Philoſophie und ihrer Beſtimmungen entſtehen zu ſehen.

Drittes Capitel.

Kurze begriffliche Entwicklung des heraklitiſchen Syſtems.

Schon Anaximander hatte geſagt:

„Woher das Seiende ſein Entſtehen hat, in daſſelbe hat es auch ſein Vergehen nach der Nothwendigkeit; denn es giebt einander Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit (ἀδικία) nach der Ordnung der Zeit*)“. —

(Simplic. in Phys. f. 6.)

Es liegen in dieſer Lehre Anaximanders bereits gleichmäßig die Entwicklungskeime ſowohl eleatiſcher als heraklitiſcher Philoſophie. —

*) Mit wahrer Genugthuung ſehen wir, wie jetzt auch Zeller a. a. O. p. 492. ſich offenbar von der einen Seite der obigen Ableitung nicht weit entfernend ſagt: „Heraklit hat auch für ſeine ganze Weltanſchauung an Anaximander einen Vorgänger, deſſen Einfluß nicht zu verkennen iſt, denn wie Heraklit alles Einzelne als flüchtige Erſcheinung im Strome des Naturlebens auftauchen und wieder verſchwinden läßt, ſo betrachtet auch Anaximander die Einzelexiſtenz als ein Unrecht, für welches die Dinge durch ihren Untergang büßen müſſen“. Aber nicht blos dieſe Analogie einer vorüberrauſchenden „Flüchtigkeit“ mit dem Anaximander'ſchen Gedanken iſt verbanden! Und wäre Zeller z. B. nicht eine ſpäter zu erörternde Stelle des Plutarch Terr. an aquat. p. 955. E. entgangen, ſo würde er dann, durch dieſe aufmerkſam gemacht, auch in den Fragmenten des Epheſier's hinreichend gefunden haben, wie auch bei Heraklit jede Einzelexiſtenz eine Unbill, ἀδικία, iſt, ganz ſo wie bei Anaximander, nur in einem noch viel tieferen Sinne; in einem Sinne, der gerade um eben ſoviel und in derſelben Hinſicht tiefer iſt als die ἀδικία der Exiſtenz bei Anaximander, wie das ideelle Eine Heraklits tiefer iſt als das Anaximander'ſche Urweſen. Erſt das Erfaſſen dieſer ſpäter zuerſt beim Fragment von der unſichtbaren Harmonie, § 2.) nachzuweiſenden heraklitiſchen ἀδικία des Wirklichen bildet den Weg zum Verſtändniß des wahren und ganzen ſpeculativen Gedankens ſeiner Philoſophie.

Anaximander war hinausgegangen über die qualitative Bestimmtheit des Urprincips bei Thales. Er hatte anerkannt, daß[1] das Urprincip nach Raum und Zeit hin unbegrenzt sein müsse; denn sein Anfang wäre ja seine Grenze (*τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή, εἰ γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας*); auch ein in der Zeit Gewordenes dürfe es nicht sein; denn Alles in der Zeit Gewordene müsse auch in der Zeit wieder untergehen (*τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν*); es gebe also von dem Unendlichen keinen Anfang; es selber sei vielmehr der Anfang des Andern, Endlichen und umfasse Alles und lenke Alles (*ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ* [*sc. ἀρχή*] *καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*).

Also nur das unendliche Sein, in welchem keine Schranke, keine Negation ist, die reine Positivität ist das Vollkommene; alles Gewordene aber, als Endliches und Bestimmtes, hat somit in seiner Bestimmtheit zugleich die Negation, seine Grenze, nach Raum wie Zeit, an sich. Diese ist die Trübung jenes unendlichen Seins, die *ἀδικία*, und diese Ungerechtigkeit seines Daseins büßt es durch den Zeitwechsel, dem es unterworfen ist. —

Das Unendliche ist hierin bestimmt als Das, woraus das Endliche hervorgeht und in das es wieder zurückgeht.

Es schickt — denn es selber ist ja aller Inhalt und die *ἀρχή*, das erzeugende Princip des Endlichen, — die endlichen Bestimmtheiten aus sich heraus und nimmt sie eben so wieder in sich zurück. — Das Unendliche als solches aber tritt nie in die Erscheinung, in das Reich der wirklichen, bestimmten Existenz; sonst wäre es ja selbst ein Bestimmtes und Endliches.

Das unendliche Urwesen bleibt somit stets entnommen der Welt der Existenzen, als das unendliche Ansichsein derselben. Es stellt die Fülle seines Inhalts in das Licht der Wirklichkeit; damit drückt es ihm aber zugleich den Makel der Bestimmtheit und Endlichkeit auf und darum nimmt es jede seiner Geburten eben so wieder in sich zurück, um so in einem nie erschöpften Nacheinander in der Zeit die ganze Fülle seines unendlichen Inhalts heraus zu produciren und sie damit zugleich immer wieder zu verendlichen.

Das Unendliche ist somit zugleich Grund und Abgrund der Existenz.

Das Bestehen des Endlichen aber ist deshalb eine Ungerechtigkeit (*ἀδικία*), weil das Endliche zugleich Negation, das Nichtsein eines andern Inhalts ist; und darum macht sich die Negation, die es bereits an sich selber hat, geltend und läßt es verschwinden.

---

1) Arist. Phys. auscult. III, 4. p. 203. B., vergl. Brandis Gesch. der griech. Phil. I, p. 126.

Das also steht in dieser Anschauung des Anaximander bereits fest, daß das Endliche nur Trübung, daß es das Unberechtigte, seine Negation an sich selbst habende sei. — Und dies erhält sich gleichmäßig in der Philosophie der Eleaten wie Heraklits.

Das Urwesen Anaximanders aber mußte nach den beiden Momenten, die es enthält, auf die gedoppelte und sich entgegengesetzte Weise fortentwickelt werden.

I. Das Unendliche, die Kategorie der Positivität, ist das Ansichseiende, das auch den endlichen Dingen allein ihre wahrhafte und wirkliche Existenz verleiht. Das Endliche dagegen ist das Nichtansichseiende und Unberechtigte, die ἀδικία. —

Was somit auf die Seite des Unendlichen gestellt ist, ist: aller Inhalt, aus welchem die Negation, Schranke, ganz ausgeschlossen ist. — Im Gegensatze hierzu ist das Endliche als solches gar nicht Sein, sondern nur Grenze, Schranke, Negation. Nur weil die endliche Bestimmtheit andern Inhalt nicht in sich hat und ihn ausschließt, weil das Endliche somit das negative Moment, die Seite des Nichtseins ist, — darum ist es unberechtigt, ἀδικία, und geht unter, wird selber zum Nichtsein. Was somit zum Nichtsein wird, ist gar nicht der Inhalt, das positive Sein, — dieses ist vielmehr das sich in allem diesen Untergang der endlichen Existenzen erhaltende und herstellende untergangslose Unendliche — nur die Schranke, d. h. die Seite des Nichtseins wird immer selber zum Nichtsein, geht unter. Also das Sein ist, nur das Nichtsein (Endliche) ist das Bestand- und Haltlose. Das „Sein ist, nur das Nichtsein ist nicht"! — Und dies ist der Ausruf, in welchen die Eleaten ausbrechen. —

II. Aber das Unendliche selbst in dieser seiner Ungetrübtheit und Unendlichkeit ist nie wirklich. Was wirklich da ist, ist nur das Endliche, das Anfang und Grenze hat. Das Unendliche existirt nur in seinem Setzen und wieder Aufheben des Endlichen (ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κτλ. Simpl. l. c.). Weil aber das wirklich Existirende, das bestimmte Sein, nie das Unendliche erschöpft, sondern immer nur Schranke und ἀδικία ist und deshalb immer wieder aufgehoben wird, so ist an sich damit eben so gegeben, daß nicht das wirkliche endliche Sein, sondern nur das perennirende ununterbrochene Aufheben desselben wahrhaft ist. Das Sein ist nur Schein und Lüge und nur das Nichtsein ist. Aber dieses Nichtsein kann hier durchaus nicht mehr ein abstractes, einseitiges sein. Als das Nichtsein des Endlichen, Bestimmten wegen seiner einseitigen Bestimmtheit, ist es sofort

Sein eines neuen Inhalts, einer neuen Bestimmtheit, somit selbst wieder Dasein. Es ist somit eben so sehr perennirendes ununterbrochenes Dasein, und hat nur in diesem seine Realität und Existenz.

Das Unendliche ist somit hier nur als das gesetzt, was es bei Anaximander schon an sich ist, als Proceß. Es ist die schaffende aber auch negative Macht über das Seiende. Das Seiende, weil als Bestimmtheit andern Inhalt ausschließend, ist unberechtigt. Darum, weil es Schranke ist, wird es von der negativen Macht des Unendlichen ergriffen und in sich zurückgenommen (der heraklitische Weg nach Oben). Aber das Aufheben der Schranke ist unmittelbar Setzen eines neuen bestimmten Inhalts und somit einer neuen Schranke (Weg nach Unten). — Jenes unendliche Urwesen ist also die Macht, die das Endliche entstehen und vergehen läßt. Es ist somit selbst das Entstehen und Vergehen des Endlichen, das Werden oder der Wechsel des Wegs nach Oben und Unten, — und das ist der Weg, den Heraklit eingeschlagen. ——

Dieser ganze Proceß des Unendlichen ist reell nur am Endlichen da und geht an ihm vor. Das Endliche als Dasein dieses Processes ist selbst Werden oder genauer daseiendes reales Werden. Sein Gesetztwerden durch das Unendliche ist der Weg nach Unten; das Werden zur einseitigen Bestimmtheit, somit zur ἀδικία, ist darum nur ein verkümmertes unangemessenes Dasein für das in ihm enthaltene wahrhaft Unendliche, und eine so große Entäußerung desselben, daß es sich in dem Endlichen zu seiner eigenen wahren Reinheit nur verhält etwa wie ein „Affe zu einem Gott". Gleichwohl ist es auch als Seiendes immer nur seiendes **Werden**, hat somit das Unendliche an sich, ist selbst das Dasein desselben. Alles Dasein ist daher nur der Kampf und die Einheit dieser absoluten Gegensätze des Sein und Nichtsein, des Unendlichen und der Schranke: die ganze Welt der wirklichen Existenzen, die reale Weltbildung existirt nur durch und besteht nur in diesem Kampf und processirenden Widerstreit, den jedes Dasein in sich selber trägt. Als dieser ununterbrochene Kampf eines Jeden in sich selber kann das ganze endliche Dasein Mühsal (κάματος) genannt werden. Das Zurückströmen dagegen aus der Endlichkeit, der Weg nach Oben, ist die Rückkehr in seine wahrhafte adäquate Form und Heimath, in den ungehinderten göttlichen Aether des reinen Werdens und muß daher im Gegensatz zu der Verkümmertheit und dem kämpfenden Mühsal des nur in diesem Widerstreit bestehenden wirklichen Daseins als Uebereinstimmung mit sich selbst (ὁμολογία), als Friede (εἰρήνη) und als Ausruhe (ἀναπαῦλα) von der Qual des streitenden Daseins bezeichnet werden. —

Sind aber ſo der Weg nach Oben und nach Unten, das Setzen und das Aufheben der Beſtimmtheit, Sein und Nichtſein abſolute Gegenſätze, ſo ſind ſie nichtsdeſtoweniger ebenſo abſolut identiſch mit einander; jeder von beiden hat ſein Gegentheil an ſich ſelbſt und iſt ſelbſt nur dies in ſeinen Gegenſatz überzugehen.

Denn der Weg nach Oben iſt Aufheben der Schranke, ſomit Werden eines neuen Inhalts, einer neuen Beſtimmtheit, ſomit ſelbſt wieder Weg nach Unten ꝛc. Oder mit andern Worten: Die Beſtimmtheit, wenn ſie ſich aufhebt, in das Unendliche rückgeht, d. h. alſo den Weg nach Oben einſchlägt, wird dadurch zum Werden (denn das Unendliche iſt ſelbſt das Werden), das Werden aber wird eben, iſt alſo ſofort Werden der Beſtimmtheit, oder Weg nach Unten und ſo fort. Der Weg nach Unten ſeinerſeits oder das Werden der Beſtimmtheit iſt eben nur daſeiende Negativität und hat alſo dieſe, d. h. den Weg nach Oben oder das Werden, zu ſeinem Inhalt, iſt alſo ſelbſt nichts Anderes als das reelle Daſein der unendlichen Negativität deſſelben, d. h. des Wegs nach Oben. Der Weg nach Unten iſt ſomit ſeinerſeits nur die Exiſtenzform deſſen, was in ihm allein und wahrhaftig vorhanden iſt: des abſoluten Werdens, und dieſes offenbart und verwirklicht nur im Wege nach Unten, dem Reich der Beſtimmtheit, ſeinen unendlichen Inhalt und deſſen abſolute Negativität.

Der Weg nach Oben iſt alſo ſchlechthin nur dies: in den Weg nach Unten überzugehen und umgekehrt, und zwar iſt dieſes Uebergehen in ſein Gegentheil auch nicht etwa als der ſchlechte Proceß der bloßen Abwechslung zu faſſen. Sondern der Weg nach Oben iſt nur deshalb dieſer Uebergang in ſein Gegentheil und umgekehrt, weil wie bereits gezeigt jedes dieſer beiden Momente ſchon an ſich ſelbſt identiſch mit ſeinem Gegenſatz, der Weg nach Oben an ſich ſelbſt ſchon Weg nach Unten iſt und umgekehrt.

Dieſe tiefe Einſicht muß daher in den Satz ausbrechen: „Eins iſt der Weg nach Oben und nach Unten" (ὁδὸς ἄνω κάτω μία; eadem via sursum et deorsum).

Dies iſt ein Centralpunkt heraklitiſcher Lehre, ohne den ſie ſchlechterdings nicht zu verſtehen iſt.[1] Es iſt von der höchſten Weſentlichkeit Bei-

1) Dieſer ſpeculative Satz: „Eins iſt der Weg nach Oben und nach Unten" iſt der tiefſte Ausſpruch Heraklits, der Cardinalpunkt ſeines ganzen Syſtems, den wir noch in hundert anderen Formen wiederfinden werden. Weder Schleiermacher noch ſeine Nachfolger haben ihn erfaßt. Er macht ihnen Verlegenheit und ſie

des, sowohl die absolute Gegensätzlichkeit dieser Momente, des Wegs nach Oben und Unten, als auch ihre innerliche Identität bei Heraklit zu begreifen und festzuhalten. Beide sind abstract entgegengesetzte Momente, deren lebendige Einheit das Werden ist. Beide werden als schlechthinnige Gegensätze als Eins gewußt in jeder Existenz, die nur durch diese concrete Einheit beider Momente existirt. Diese Einheit der beiden abstracten Gegensätze in der Existenz ist aber nur deshalb keine äußerliche und willkürliche, sondern eine nothwendige, weil jedes der beiden entgegengesetzten Momente an sich selber schon identisch mit seinem Gegentheil und nur der Proceß ist, diese innere Identität offenbarend in sein Gegentheil überzugehen, der Weg nach Oben an sich selbst schon ein und dasselbe mit dem Weg nach Unten und umgekehrt ist, jedes der beiden Momente also nicht blos Moment, sondern auch an sich schon Einheit seiner und seines Gegensatzes und somit Totalität der ganzen Bewegung ist.

Diese Erkenntniß, daß der Weg nach Oben als Aufheben der Bestimmtheit sofort Setzen einer neuen Bestimmtheit und Schranke oder Weg nach Unten ist, kann auch so ausgesprochen werden, daß das Aufheben, der Tod, der einen Bestimmtheit die Geburt der andern, das Leben dieser der Tod jener sei. —

Weil somit der Weg nach Oben und nach Unten schlechthin zusammengehören und in allem Seienden ebenso wesentlich der Weg nach Oben, das Nicht der Bestimmtheit enthalten ist, kann von dieser Philosophie gesagt werden, daß es in ihr eigentlich nie zu einem Sein komme, da nie zu überwinden sei das Werden, die Seite des Nichtsein, der *ὁδὸς ἄνω*[1].

Und mit wirklich classischer Schärfe macht uns hierauf die aristotelische Metaphysik (ed. Br. p. 80) aufmerksam in einer Stelle, die man bisher stets wohl deshalb unbeachtet ließ, weil sie allem zu widersprechen schien,

---

wollen ihn sämmtlich von einer „formalen Gleichheit der Verwandlungsstufen der Elemente" verstehen, was doch sogar auch den Bruchstücken über diese vor den Kopf stößt und nicht möglich ist.

1) Wörtlich so sagt uns gar herrlich Plutarch von Heraklit, nachdem er Bruchstücke desselben angeführt: *οὔκουν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι παραῦαι τὸ γιγνόμενον αὐτῆς, τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἡττᾶσθαι τὴν γένεσιν* (Ex ap. Dolph. II, p. 392. B. p. 605. Wytt.). Das heißt nur ganz ebenso viel als *ὁδὸς ἄνω κάτω μία*, oder daß Alles zugleich sei und nicht sei, worüber Schleiermacher den Aristoteles schilt. Auf denselben Punkt zielt auch das Urtheil des Aristoteles, daß nach der Philosophie des Heraklit nicht sowohl Alles sei, als gar nichts sei (*τοῦ μηδένος εἶναι*), worüber später.

was nur irgend ſicher über die Lehre Heraklits bekannt und verbürgt war, und die dennoch einen der tiefſten Blicke in die dialectiſche Natur des heraklitiſchen Gedanken wirft. Es heißt daſelbſt: „— — καί τοι συμβαίνει γε τοῖς ἅμα φάσκουσιν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἠρεμεῖν μᾶλλον φάναι ἢ κινεῖσθαι πάντα· οὐ γὰρ ἔστιν εἰς ὅτι μεταβάλλει, ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει πᾶσιν". „Denen, welche da ſagen, daß das Sein und Nichtſein **zugleich** ſei, paſſirt es, daß ſie hierin vielmehr ſagen, Alles ſei in Ruhe, als in Bewegung befindlich; denn es iſt gar nicht vorhanden, wohinein ſich etwas umwandle, da Alles (— beide Momente, Sein wie Nichtſein —) ſchon Jenem zukömmt." Wie! wird man vielleicht ausrufen wollen, von Heraklit, von welchem ſo unzählige verbürgte Fragmente wie Zeugniſſe feſtſtellen, er habe alle Ruhe und Stillſtand aus der Welt verbannt, die ihm nur abſolute Bewegung geweſen, — von Heraklit ſollte es heißen können, es ſei nach ihm alles in Ruhe befindlich und nicht in Bewegung?! — Die ariſtoteliſche Stelle enthält hierauf ſelbſt ſchon die erſchöpfende Antwort. Sie offenbart nur, was wir ſoeben entwickelten, daß bei Heraklit jedes der beiden Momente des Gegenſatzes, Sein wie Nichtſein, ſein Gegentheil ſchon an ſich ſelber habe, jedes ſomit ſelbſt ſchon Totalität von Sein und Nichtſein ſeiner und ſeines Gegenſatzes ſei. Eben deshalb nun, — folgert Ariſtoteles — könne eine wirkliche Bewegung gar nicht Statt finden und dieſe ſcheinbare ewige Bewegung ſei nur eine beſtändige Ruhe. Denn wenn jedes, Sein wie Nichtſein, zugleich auch ſelbſt ſchon ſein Gegentheil iſt, ſo ſei ja nichts vorhanden, in das es umgewandelt werden könnte. Das Sein werde bei ſeiner Umwandelung in Nichtſein, das Nichtſein bei ſeiner Umwandelung ins Sein nie zu einem wirklich ſich Anderem, ſondern ſtets nur zu etwas mit ſich Identiſchem, was es auch früher ſchon war und an ſich ſelber hatte, ſei alſo in der That nur bei ſich geblieben und ruhige Identität mit ſich.

Weil alſo jedes der beiden Momente, Sein wie Nichtſein, ſchon Totalität beider und ſein Gegentheil ſchon an ſich ſelber hat, kann ebenſowenig wie der Weg nach Unten den nach Oben, d. h. ebenſowenig, wie das Sein das Werden überwinden kann, ebenſowenig auch der Weg nach Oben den nach Unten, das Werden niemals das Sein überwinden, erzeugt es vielmehr nur ſtets, indem es daſſelbe aufheben will, und dies iſt ſo ſehr der Fall, daß das bloße Ausſprechen des Werdens daſſelbe ſchon in einer Beſtimmtheit ſetzt, die eine Entäußerung, ein Heraustreten deſſelben in das ihm unangemeſſene Element des Seins darſtellt. Und darum heißt es,

daß das Eine Weise, welches allein in Allem verhanken ist und Alles leitet, der „Name des Zeus“ (das reine Werden) allein immer ausgesprochen werden will und auch nicht. Das reine Werden ist es, das allein dasein und deshalb auch von dem Erkennen als das einzig Wahrhafte allein ausgesprochen werden will, aber selbst in seiner bloßen Benennung eine bestimmte Form annimmt, welche es wieder als verendlicht und in das Sein getaucht, somit als unausgesprochen erscheinen läßt. Das Eine Weise, der Name des Zeus, kann also in seiner wahrhaften ihm angemessenen Reinheit nicht einmal ausgesprochen werden, geschweige denn wirkliches erschöpfendes Dasein gewinnen. Und darum heißt es wieder, daß „das Eine Weise, der Name des Zeus, obgleich es allein alles Existirende durchwalte und in Allem verhanden, doch von Allem das Getrennteste ist.

Diese Einheit der absoluten Gegensätze ist es, welche das All constituirt. Nähme man den einen dieser Gegensätze fort, so würde Alles verschwinden. Nähme man den Weg nach Unten (das Sein) fort, so wäre alle Bestimmtheit und somit das ganze Reich der realen Wirklichkeit, ja das Werden selber nicht weniger aufgehoben, da dieses selbst nur perennirendes Sein, zum Sein werden ist. Nähme man aber den Weg nach Oben fort, so wäre versiegt der Quell des unendlichen Inhalts und es bliebe lediglich die Seite der Schranke, das Nichts übrig: es existirte dann auch kein Sein mehr, weil dieses nur des Werdens Dasein ist.

Vielmehr ist aber statt solcher unmöglicher Trennung jedes von beiden Momenten schon Totalität. Darum ist Alles nur durch das Zugleich und Ineinander dieser Gegensätze, oder den Krieg. Der Krieg ist daher „der Vater aller Dinge“ und nicht zu entfernen aus den Reihen weder der Götter noch Menschen; sondern als diese lebendige schöpferische Einheit der Gegensätze und deshalb, weil diese Einheit nicht eine blos willkürliche, gewaltsam zusammengeknüpfte, sondern die Gegensätze auch an sich schon innerlich eins mit einander sind, ist der Krieg zugleich auch die schönste Harmonie, die Alles zusammenhält. —

Das Werden ist also die Einheit dieser entgegengesetzten und dennoch identischen und darum stets in einander umschlagenden Momente. Als Einheit entgegengesetzter Momente ist sie die Tendenz auseinander zu treten oder sich von sich zu unterscheiden. In diesem Auseinandertreten aber oder Unterscheiden ihrer in sich umschlagenden Momente einigt[1]) sie

1) Vom philosophischen Gedanken aus ergiebt sich daher schon hier mit unbedingter Nothwendigkeit, daß Heraklit keine reale ἐκπύρωσις, keine Weltvertilgung

sich mit sich; denn der Weg nach Oben ist selbst Weg nach Unten. Nie wird Eins dieser Momente frei, und darum muß es heißen: „Das Auseinandertretende einigt sich immer mit sich".

Dieselbe Einheit von Sein und Nichtsein kann wie als Krieg und Harmonie, so auch als Fluß versinnbildlicht werden. Der Fluß ist die Einheit von Sein und Nichtsein im Raume; er ist das Hier das unmittelbar nicht Hier ist; er ist also gleichfalls daseiende Negativität. Was daher vom Wege nach Oben und Unten gesagt wird, kann auch vom Fluß prädicirt werden. Wie es früher hieß, daß Alles nur durch den Wechsel der ὁδὸς ἄνω κάτω existire, so kann es jetzt heißen, daß Alles nur ewiger Fluß sei und in dem Fließen allein sein Sein habe.

Nur ist, wenn so das heraklitische Princip als Fluß ausgesprochen wird, nicht zu übersehen, daß der Fluß selbst nichts Anderes als die streitende Einheit von Sein und Nichtsein, des Wegs nach Oben und nach Unten, daß er Gegenfluß (ἐναντία ῥοή) ist, wie uns Plato gut sagt.

Dasselbe daseiende Sichaufheben, wie der Fluß, ist aber auch das Feuer. Es ist diejenige Existenz, die unmittelbares Sichverzehren, reine processirende Negativität ist, und daher vielleicht das beste Bild des Werdens. Das Feuer ist daher ebenso wie die andern identischen Bilder des Werdens, Krieg, Fluß, Harmonie, ὁδὸς ἄνω κάτω, der positive Mutterschooß aller Dinge, und wie sich Alles aus dem Werden herstellt und das Werden wiederum nur die Bewegung ist, sich zur Fülle des wirklichen

---

durch sinnliches Feuer angenommen haben könne. Das Feuer war ihm, wie doch über und über klar sein sollte und sich durch seine sämmtlichen Fragmente erweisen wird, gar nicht als diese sinnliche Existenz ἀρχή, es war ihm nur dieselbe sinnbildliche reine Einheit der ὁδὸς ἄνω κάτω, des Sein und Nichtsein, kurz des Werdens, die er auch als πόλεμος, ἁρμονία, ἁναγκαίη und noch in so vielen anderen Formen ausdrückt; ἐκπυρώσεις heißt somit weiter nichts, als den Weg nach Oben einschlagen. Die ἐκπύρωσις ist somit eine immerwährende und da der Weg nach Oben selbst wieder eins mit dem Weg nach Unten und nur dies ist, in diesen sich umzuwandeln, so ist eben so sehr die ἐκπύρωσις auch sofort wieder reale Weltbildung, διακόσμησις. Ein wirklicher Weltuntergang wäre nach Heraklit nur möglich, wenn der Krieg aufhörte, d. h. eins der beiden Momente isolirt ohne das andere bliebe. Das ist ihm aber unmöglich, weil jedes an sich schon das Andere ist und nothwendig in es übergeht und gerade das Feuer ist ihm auch nur, wie πόλεμος, das Gesetztsein ihrer Einheit, die Einheit von Sein und Nichtsein.

Wie man, nachdem Schleiermachern sein Takt davor bewahrt hatte, doch wieder allgemein in dies große Mißverständniß verfallen konnte, die ἐκπύρωσις als einen realen Weltbrand zu fassen, ist schwer abzusehen. Zur Zurückweisung dieses Mißverständnisses dient fast jedes der heraklitischen Fragmente und somit unsere ganze Darstellung seiner Philosophie auf fast jeder Seite.

Daseins umzuwandeln, so ist „Alles Austausch gegen Feuer und das Feuer, als Werden, nur Austausch gegen alles Andere", wie sich etwa „die Dinge gegen Gold und Gold wieder gegen die Dinge" tauscht.

So ist die ganze Welt der realen Existenz nur „ewiglebendes Feuer (πῦρ ἀείζωον), das war, ist, und sein wird, sich entzündend und verlöschend (d. h. den Weg nach Oben und nach Unten einschlagend), und nicht einer der Götter noch Menschen", sondern nur dieses Gesetz des Werdens ist ihr Werkmeister.

Das Sichentzünden des Feuers oder die ἐκπύρωσις ist selbst nichts Anderes, als der Weg nach Oben: das Verlöschen desselben, durch welches die διακόσμησις, die reale Weltbildung, das Auseinandertreten des Werdens in seine Unterschiede bewirkt wird, nichts Andres, als der Weg nach Unten und wie der Weg nach Oben und nach Unten stets eins und immer zugleich ist, so ist auch die ἐκπύρωσις nicht blos in periodischer Zeitabwechslung, sondern in steter und immer zugleich seiender Einheit mit dem Verlöschen des Feuers vorhanden, und diese Einheit allein constituirt das Bestehen der Welt, welche als diese ewige Einheit und Wechsel von ἐκπύρωσις und Weg nach Unten selbst ewig ist.

Da aber das Feuer nicht dieses sinnliche Element selbst bedeutet, sondern nur als das reinste Bild und Realität des ununterbrochenen Werdens gebraucht wird, so können auch wieder andere ebenso angemessene und zum Theil noch reinere Darstellungen der absoluten Bewegung an seine Stelle treten. Oder man muß im Feuer selbst einstweilen[1]) zweierlei unterscheiden: Das sinnliche Feuer, welches zwar die erste und reinste Stufe ist, in welcher sich das reine Werden auf seiner Wandlung nach Unten verkörpert, aber immer doch schon eben eine — wenn auch noch so flüchtige — Verkörperung ist. Und dann der intelligible Begriff des reinen Werdens selbst, dessen Bild und erste sinnliche Verkörperung nur jenes sichtbare Feuer ist und welcher dann im Gegensatze zu dem wie immer auch personificirten Begriffe des realen Feuers als höchster Gott und Zeus bezeichnet werden muß.

Weil in diesem Systeme das Werden, der wahrhafte Gott, alle und jede Existenz, auch die scheinbar unbewegteste durchdringt, so muß es heißen: „Alles sei voll von Göttern". Andrerseits aber bieten die sinnlichen Existenzen graduelle oder Maaß-Unterschiede dar, je nachdem in ihnen das Moment des festen Seins über die Unruhe des Wer-

1) Einstweilen, denn es werden sich später bei genauerer Analyse drei Feueraufassungen herausstellen (§ 18).

dens vorwiegt oder nicht, und dieſe Graduation wird alſo zugleich den Leitfaden zur Claſſification der verſchiedenen Exiſtenzformen bilden.

Es kann aber auf dieſem ganzen Standpunkte die Claſſification der Exiſtenzen auch keine äußerliche bleiben.

Die verſchiedenen Exiſtenzen der elementariſchen, der anorganiſchen wie organiſchen Welt können auf dem Standpunkt dieſes Gedankens nicht mehr als einander fremde und von einander ſchlechthin verſchiedene ruhende ſinnliche Beſtimmtheiten erſcheinen. Iſt doch vielmehr allen Exiſtenzen, da ſie alle nur die Bedeutung haben, Verkörperungen des Werdens zu ſein, von vornherein dieſe Selbſtändigkeit gegen einander geraubt und hierin ihre innerliche Identität mit einander trotz ihrer ſcheinbaren Verſchiedenheit von vornherein erkannt.

Alle Exiſtenzformen der elementariſchen und anorganiſchen Welt ſind daher nur die Stadien und Stufen, welche das reine Werden auf ſeinem Weg nach Unten durchläuft und die es wieder ſich aufhebend auf ſeinem Weg nach Oben zurücklegt. Wie das materielle Feuer nur die erſte ſichtbare Darſtellung oder Wandlung des reinen Feuers iſt, ſo ſind die andern elementariſchen und unorganiſchen Beſtimmtheiten, Waſſer, Erde ꝛc. nur die Wandlungen (μεταβολαί. τροπαί) des Feuers ſelbſt auf ſeinem Wege nach Unten, und ebenſo ſtellt ihr Rückgang in daſſelbe die Stadien dar, welche das Werden auf ſeinem Wege nach Oben durcheilt.

Hier iſt alſo zum erſtenmale die Identität aller ſinnlichen Beſtimmtheiten nicht wie bei den Eleaten durch bloße Abſtraction von der Verſchiedenheit, ſondern poſitiv als ein dieſe ſinnlichen Verſchiedenheiten erzeugender ſteter Proceß erkannt. Hier ſind zum erſtenmale die ſinnlichen Beſtimmtheiten zu bloß verſchiedenen und abſolut in einander übergehenden Formen eines identiſchen ihnen zu Grunde liegenden Subſtrats herabgeſetzt. Hier iſt zum erſtenmal, und vom Standpunkt der philoſophiſchen Speculation aus, der phyſiologiſche Gedanke des Stoffwechſels und ſeines ewigen Kreiſens erfaßt und mit der ihm eigenthümlichen Begeiſterung verkündet.

Und nicht nur die unorganiſche Natur, auch der organiſche Körper iſt in dieſem ſelben beſtändigen Umwandlungsproceß begriffen. Ja, wie „den Flüſſen beſtändig andre und andre Waſſer zuſtrömen", ſo iſt auch der lebendige Körper überhaupt nur ein lebendiger durch das ſtete Zu- und Abſtrömen, durch das ununterbrochene Sichvermitteln mit dieſem das All durchdringenden Wandlungsproceß. Dieſer Vermittlung mit der Außenwelt entzogen wäre er ein Leichnam und Leichname ſind, weil der abſolnten Bewegung am meiſten entnommen, „verächtlicher denn Miſt".

Weil wir daher nur in dieser Vermittlung mit der Außenwelt, die selbst nur beständiger Proceß ist, unser Leben haben, so muß es auch von uns selbst heißen, daß wir in einemfort und immer zugleich „sind und nicht sind", täglich zugleich leben und sterben, gesund und krank sind, diese Bestimmungen nicht als ruhige, sondern als processirende und beständig in einander übergehende, somit auch an sich identische gefaßt[1].

Weil also das Werden, oder bestimmter die Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, ausnahmslos das ganze All durchdringt und das Eine in aller Verschiedenheit der Existenzen ihnen Gemeinschaftliche ist, so kann es auch als das Allgemeine, τὸ ξυνόν, als das göttliche Vernunftgesetz (θεῖος λόγος, γνώμη, τὸ φρονεῖν κτλ.) ausgesprochen werden, welches allein Alles leitet und beherrscht.

Das „Allgemeine" ist eine für die heraklitische Philosophie zur Bezeichnung ihres Absoluten durchaus geeignete Form. Denn es ist dieselbe Einheit des Gegensatzes, dieselbe daseiende Negativität, welche auch das Feuer, der Krieg ꝛc. darstellt. Das Allgemeine ist die Substanz für das Einzelne, welches in ihm seine Erzeugung und sein positives Bestehen hat. Und doch ist es unmittelbar ebenso wieder die Aufhebung des Sinnlichen, Einzelnen, welches auf sich beharren will und die beständige Rücknahme desselben in seinen ununterbrochenen Wandel.

Diese allgemeine alle Außenwelt durchdringende und constituirende Substanz könnte daher auch von den Berichterstattern ganz richtig als das Umgebende, τὸ περιέχον, bezeichnet werden, wenn man nur nicht vergißt, daß dies Umfassende ebensowenig eine äußere getrennte besondere Region als eine Vielheit oder Allheit ruhiger sinnlicher Existenzen, sondern nur ihr absoluter Wandel, der ungehemmte Proceß der allgemeinen Bewegung ist.

Das Allgemeine als daseiende Negativität, als die negative Macht, die über die Willkür des auf sich beharren wollenden Einzelnen, das schon dem Anaximander „ἀδικία" ist, hereinbricht, ist also sofort wieder identisch mit dem Begriffe des Schicksals und der vorherbestimmten Nothwendigkeit, der „εἱμαρμένη". Die Nothwendigkeit ist selbst nichts Anderes, als die unmittelbare Verknüpfung von Sein und Negativität. Es kann daher ebenso sehr wie der Alles durchwaltende Logos so auch

---

1) Von hier aus ergiebt sich auch der große Einfluß, welchen die heraklitische Philosophie auf die wirkliche Naturforschung, zumal Hippokrates, gewinnen konnte, worüber später (vgl. § 7).

wieder die Nothwendigkeit als das absolute weltbildnerische, alles Sein leitende, durchdringende und beherrschende, es setzende und aufhebende Princip ausgesprochen werden!

Diese negative Macht der Nothwendigkeit, die über das Einzelne kommt, ist aber selbst nur die Gerechtigkeit, die es ergreift, weil es auf sich beharrendes Seiendes sein will, und es hineinreißt in den Proceß des göttlichen Lebens. Die Nothwendigkeit ist daher ebenso wesentlich Dike und in ihrem Gefolge hat sie die negativen, der Willkür des Einzelnen Grenzen setzenden Gottheiten, die Erinnyen.

Das Aufheben der Existenz ist die Gerechtigkeit Gottes; denn es ist mit der Bestimmtheit überhaupt nicht Ernst; denn unmittelbar verknüpft mit ihr und ihr eigener Inhalt ist ja die sie aufhebende Negativität. Und weil somit der Hervorgang der Bestimmtheit unmittelbar auch wieder ihr Rückgang in die allgemeine Negativität, das Bestehen der Existenz haltlos und vielmehr nur dies ist: zu werden und sich somit aufzuheben, — deshalb kann gesagt werden, daß das Setzen der Bestimmtheit, die reale Weltbildung überhaupt: nur ein Spielen Gottes sei!

Man ersieht hier übrigens wieder, wie die Dike, die εἱμαρμένη, das Allgemeine, der die Welt durchdringende Logos, — und andere Namen, in denen Heraklit sein Absolutes ausspricht, nicht nur unter sich ihrem Grundgedanken nach identische Gestalten und Formen, sondern ebenso identisch mit dem sind, was früher Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Weg nach Oben und Unten genannt wurde. In allen diesen Namen lebt nur der Eine Begriff, Einheit des Seins und der Negativität, an sich seiende und sich als ununterbrochener Proceß vollbringende Identität des Seins und Nichtseins zu sein.

Die Substanz der Seele kann selbstredend auf diesem Standpunkt wiederum nichts Andres sein, als das reine Werden, das sich verleiblicht, den Weg nach Unten eingeschlagen hat. Die Substanz der Seele ist identisch mit der Substanz der Natur, jenem Allgemeinen, das nur der absolute Proceß ist. — Darum müssen wir die Seele in gleicher Würde, wie das Feuer, nämlich als ἀρχή bezeichnet finden[1]). Ebenso kann es andrerseits auch heißen, daß die Seele nur das Allgemeine (περιέχον) selbst ist, das außer sich gekommen ist, indem es Körperlichkeit annahm, den Weg nach Unten einschlug. Der Körper ist daher zugleich das Grab der Seele und wie es einerseits heißt, daß die Menschen den Tod der

1) Arist. de anima I. 2. p. 405: καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ ψύχην, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν κτλ.

Götter leben und umgekehrt, d. h. daß in der Geburt des Menſchen der Tod Gottes, in der Menſchen Tod die Wiedergeburt Gottes vor ſich geht, ganz ſo und hiermit nur denſelben Sinn darbietend kann man die Seele an die Stelle der Götter ſetzend ſagen, der Menſchen Leben ſei das Sterben und in uns Begrabenſein der Seele (des reinen Werdens) und das Sterben des Menſchen der Seele Wiederaufleben. Und da ja ſonach die Seele nur ganz dieſelbe Bedeutung hat wie das Feuer, nämlich nur Bild und erſte reinſte Verkörperung des reinen Werdens zu ſein, ſo kann es ebenſo wenig Wunder nehmen, bei der Lehre von den Verwandlungsſtadien des Weges nach Unten die Seele an der Stelle des Feuers anzutreffen und Fragmente zu finden, in denen es heißt, es ſei der Seele Tod, Waſſer zu werden, wie dies in andern Stellen vom Feuer ausgeſagt wird.

Die Lehre vom Erkennen ergiebt ſich nach allem Bisherigen von ſelbſt und mußte, dem Standpunkte dieſes Gedankens entſprechend, ſelbſtredend eine ſtreng objective ſein.

Wenn alles Objective nur das Daſein des Einen Begriffs von der Identität des Gegenſatzes von Sein und Nichtſein iſt, wenn dieſer Begriff allein das Eine Weiſe und Allem Gemeinſame, das vernünftige Geſetz, das Alles leitet, iſt, — ſo beſteht auch das wirkliche Wiſſen in nichts Anderem, als in der Aufnahme in ſich dieſes das ganze Sein beherrſchenden Logos, in der Erkenntniß, daß Alles zugleich Sein und Nichtſein und nur der Proceß iſt, dieſe an ſich ſeiende Identität immer zu verwirklichen, ſo wie in der Nachweiſung dieſes Geſetzes in allen Gebieten der Exiſtenz. Dieſe Erkenntniß iſt uns möglich, weil wir ſelbſt ſchon an uns vernünftig, nämlich auch ſelber ſchon das Daſein jenes die Welt durchwaltenden Geſetzes ſind. Unſere Seele iſt an ſich ſelbſt nichts Anderes, als ein Theil jenes vernünftigen Allgemeinen ſelbſt, des reinen Werdens, das aber eben durch ſeine Verleiblichung außer ſich gekommen iſt.

Es handelt ſich daher nur — der Uebergang vom Sein zum Wiſſen iſt in dieſer Hinſicht ganz analog dem in einer modernen Philoſophie, nur daß Heraklit noch nicht den Begriff des Fürſichſeins hat — den an ſich ſeienden Zuſammenhang mit dem Allgemeinen auch zu verwirklichen [1]).

Im Zuſtande des Schlafs ſind wir daher jeder Erkenntniß unfähig, weil wir im Schlaf am meiſten abgeſchieden ſind von dem Zuſammenhange

1) Dieſe Verwirklichung geht aber ſelbſt wieder nur in objectiver, ſeiender Weiſe vor ſich, wie man ſehen wird, und es wäre daher ungenau zu ſagen: es handle ſich darum, den an ſich ſeienden Zuſammenhang zum Fürſichſein zu bringen, ein Begriff, der Heraklit noch weſentlich abgeht.

mit dem Proceß des Allgemeinen, welcher hier nur noch durch die eine Function des Ein- und Ausathmens, im Wachen aber durch unſern geſammten Körper ununterbrochen vermittelt wird. Darum werden wir ſchlafend „unvernünftig und erlangen die Vernunft wieder, erwachend"; Kohlen vergleichbar, die auch, vom Feuer entfernt, verglimmen und demſelben genähert wieder feurig aufglühn.

Aber auch im Wachen ſind wir dem abſoluten Irrthum unterworfen, wenn wir uns abſondern von dem Allgemeinen, von jener abſoluten Bewegung, welche alles Daſein ausmacht.

Dieſe Abſonderung von dem Allgemeinen geht zumal auch in der bloßen ſinnlichen Wahrnehmung vor ſich. Die Sinne, wie ſie in uns ſelbſt die Seite unſerer Einzelheit, unſeres beſtimmten körperlich-feſten Seins ausmachen und uns von Andern abſcheiden, ſpiegeln uns eben deswegen auch die Dinge in einer feſten bleibenden Beſtimmtheit vor, die ihnen nicht zukommt.

„Lügenſchmiede und Lügenzeugen ſind daher die Sinne, welche die Dike auch ergreifen wird", jene negative, alles ſich noch ſo ſehr fixirende Sein aufhebende gerechte Macht des reinen Werdens.

Wenn das Geſetz von der Identität des Gegenſatzes die objective allgemeine Vernunft iſt, der alles Daſein huldigt, ſo konnte und mußte er ſehr treffend die vulgäre Anſicht, welche die Gegenſätze als ſchlechthin ſich ausſchließend faßt und ihre Einheit nicht zu begreifen vermag (alſo gerade ganz das, was etwa von der hegelſchen Philoſophie als Verſtand bezeichnet wird) im Gegenſatz zu jener ſpeculativen in der geſammten Weltordnung vorhandenen Vernunft, eine „aparte" Vernunft der Menſchen (*ἰδία φρόνησις*) nennen. Ja er erfand in ſeiner tiefen Verachtung dieſer Verſtandesanſicht einen bezeichnenden Kunſtausdruck für dieſelbe: *ἡ οἴησις* oder das Wähnen (ſubjective Meinen).

Dieſes „Wähnen" konnte er ſehr characteriſtiſch mit einer Krankheit vergleichen und als eine Epilepſie des Geiſtes darſtellen.

In der That, in dieſem ganzen Syſteme iſt es nur ein- und daſſelbe Moment, das Sichfeſthaltenwollen des Einzelnen, die Abſperrung deſſelben gegen das, wie man nie vergeſſen darf nur im abſoluten Umwandlungsproceß beſtehende, Allgemeine, — dies Eine Moment iſt es, was im Gebiete des Sittlichen als Uebermuth und Willkür (*ὕβρις*), im Gebiete des Organiſchen als Krankheit, im Gebiete des Erkennens aber als „Wähnen", als ſubjective, aparte Vernunft und ſomit Lüge erſcheinen mußte.

Es war ſomit kein Widerſpruch, ſondern vielmehr dem Gedanken der

heraklitischen Philosophie wesentlich nothwendig, einerseits zu sagen, daß es: allen Menschen gemeinsam ist, vernünftig zu sein und andererseits wieder, daß: indem jener Logos walte, unvernünftig würden die Menschen und daß sie des nach diesem Logos Gewordenen unerfahren erschienen, obgleich ihn erfahrend an „Worten und Werken" und ihnen ebenso verborgen bliebe, was sie selber wachend, als was sie im Schlafe thun, lebend, als wenn sie eine **eigene** Vernunft hätten ꝛc.

Die wirkliche Erkenntniß und Vernunft aber war und konnte ihm nichts Anderes sein, als „die Auslegung der Weise, welche weltbildend das All durchdringt"[1], und insofern wir mit dieser, die selbst das Gemeinsame in Allem übereinstimmen, sprechen wir daher wahr, insofern wir eigener Ansicht sind, lügen wir. Und darum „müssen wir festhalten an diesem Gemeinsamen Aller, wie die Stadt am Gesetz und noch viel fester". Der Inhalt dieses Allgemeinen und Gemeinsamen aber, mit welchem wir uns in Zusammenhang und Uebereinstimmung bringen müssen, um zu erkennen, ist selbst nur das Werden, die unaufhaltsame Bewegung. Eben deshalb aber hat Heraklit noch eine weitere Consequenz ziehen müssen und wenn unsere neueste Physiologie lehrt, der Gedanke sei nur Bewegung des Stoffs, so hat schon, freilich ohne nähere physiologische Vermittlung, die heraklitische Philosophie gelehrt: das Bewegte werde selbst nur wieder durch ein in Bewegung Befindliches erkannt (*τὸ δὲ κινούμενον τῷ κεκινημένῳ γινώσκεσθαι*)[2]. Denken war ihm Bewegung, wie ihm Sein Bewegung war, beides ein und dieselbe Substanz.

Wie ihm das Weltall selbst nur in dem absoluten Wechsel bestand, so war ihm auch der Quell des Denkens nur in der Vermittlung mit diesem allgemeinen Wandel aller Gegenständlichkeit vorhanden. Und in diesem Sinne hat er es als „etwas Großes und Heiliges" (*μέγα τι καὶ σέμνον*) gelehrt, daß er sich selbst gesucht habe, wie eine seiende Dingheit und erst als er auch sich als nicht seiend, als dieselbe absolute Bewegung erkannt, sei ihm alle Erkenntniß aufgegangen und er weiser geworden als Alle.

Die strenge alles durchdringende Identität des Vernünftigen und des Allgemeinen, die, wie man gesehen, dem heraklitischen Gedanken immanent ist und seiner Philosophie ihren so durch und durch objectiven

---

1) ἡ δ' (sc. φρόνησις) ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως. Sext. Emp. adv. Math. VII, 126.

2) Wie uns, wenn auch nicht wörtlich citirend, Aristoteles ganz ausdrücklich von Heraklit berichtet (de anima I, 2. p. 405).

Charakter verlieh, mußte natürlich auch ihre Consequenzen für das Gebiet der sittlichen Anschauungen nach sich ziehen und so zuerst eine Art von philosophisch-systematischer Ethik erzeugen.

Wenn jenes speculative Allgemeine das ganze Reich der Natur und den einzelnen Menschen selbst durchdrang und allein in ihm das Vernünftige war, so mußte es ebenso auch für das Verhalten der Menschen zu einander bestimmend sein.

Das Sichvertiefen und Beruhen des Einzelnen in sich, welches ihm auf dem natürlichen Gebiete als Absperrung von dem nur als absoluter Proceß vorhandenen göttlichen Leben, als unberechtigt und bloßer Schein, als Lüge und Krankheit erschien, mußte ihm, wie oben bereits beiläufig erwähnt, auf dem Felde des Sittlichen, als willkürliche Ueberhebung, als Uebermuth (ὕβρις) erscheinen „der mehr zu löschen sei, denn eine Feuersbrunst". Ganz dasselbe mußte ihm im Gebiete des noch mehr individuellen Lebens als Princip der sinnlichen Lust erscheinen, die er, wie alles Sinnliche und weil sie die Seele aus ihrem reinen Werden und Zusammenhang mit dem Allgemeinen herausreißt und ihr die Freude an ihrer Körperlichkeit, die doch nur ihr Tod ist, einflößt, mit großer Heftigkeit in vielen seiner Fragmente perhorrescirt hat. Das, wodurch wir uns vom Thier unterscheiden, die Seele, ist ihm ja grade nur reines Werden, ununterbrochene Aufhebung und Ueberwindung des sinnlichen Seins, der Bestimmtheit und Einzelheit.

Dieses Unterschiedes also begeben sich grade die Meisten und „mästen sich wie Vieh", wenn sie „nach dem Bauch und den Schaamtheilen und dem Verächtlichsten in uns messen das Glück".

Seine Polemik trifft somit auch hier überall nur dasselbe Moment, die Seite der Einzelheit und sinnlichen Bestimmtheit.

Alle Producte und Existenzen des Allgemeinen aber mußte diese Philosophie als das wahrhaft Vernünftige anerkennen und verehren. Daher auch die hohe Achtung, in welcher wir das Gesetz bei Heraklit antreffen. Nothwendigerweise aber war ihm das Gesetz nicht etwa das Ergebniß des Willens vieler oder aller individuellen Menschen, der Gedanke der empirischen Allheit, sondern es war ihm selber nur ein Ausfluß jenes objectiv Allgemeinen, welches die Welt durchdringt. Wie die hegelsche Philosophie etwa das Gesetz einen Ausdruck des allgemeinen substantiellen Geistes nennt, gleichfalls ohne hierbei die empirische Majorität der einzelnen Willen zu meinen, so sagt Heraklit in seiner markigsinnlichen Sprache: „Alle menschlichen Gesetze werden von dem Einen Göttlichen genährt, das Alles beherrscht und Allem genügt".

Es ergiebt sich aber aus der Identität des Allgemeinen mit dem Vernünftigen (und aus der allen Producten des Allgemeinen daher zukommenden Verehrung) noch eine andere Consequenz, die Heraklit auch wirklich gezogen hat, und aus welcher eine Seite seiner Philosophie resultirte, die man bisher noch gänzlich übersehen hat: — wir meinen das, was man eine Philosophie der Sprache nennen könnte.

Die Sprache ist durchaus Product des allgemeinen substantiellen Geistes. Sie enthält ferner dieselbe speculative Einheit des begrifflichen Gegensatzes, welche für Heraklit das Absolute war. Alle in der Sprache enthaltenen Bezeichnungen der Dinge, auch der einzelnsten und sinnlichsten, bringen es nur zu einer allgemeinen, nie zu einer wirklich einzelnen Existenz, die vielmehr in der Sprache beständig aufgehoben und negirt wird. Die Namen der Gegenstände bezeichnen dieselben einerseits zwar als diese einzelnen Gegenstände, und dennoch sind sie in diesem sprachlichen Aufruf bereits aufgehoben und als allgemeine gesetzt.

Selbst das Wort „Ich" (wie Hegel bereits irgendwo bemerkt hat), durch welches das Einzelne als solches, diese ganz individuelle Person des Sprechenden, bezeichnet werden soll, ist schon unmittelbar aufgehobenes Ich, allgemeines Ich, ein Ich, das ebenso auf alle Ich paßt. Es ist der Sprache gar nicht möglich, in die Sphäre des wirklich Einzelnen und Seienden herabzusteigen und ein Ding in dieser Einzelheit festzuhalten. Unmittelbar im Ausgesprochenwerden selbst werden die Dinge vielmehr wie durch eine negative Macht aus ihrer Einzelheit herausgerissen und als Kategorieen und Arten gesetzt, somit zu nicht unmittelbar seienden, aufgehobenen, allgemeinen gemacht. In den Benennungen haben die Dinge somit ebenso ihr Sein wie ihr Nichtsein, ihre Position wie ihre Negation.

Diese Natur der Sprache war es, welche Heraklit zum Bewußtsein kam und ihn das Axiom aufstellen ließ: durch die Namen gehe der Weg zur Erkenntniß der Dinge. Heraklit ist somit der Erste, welcher zu der wahrhaft philosophischen Einsicht gelangte, daß die Worte der Sprache nicht zufällige, daß sie auch nicht blos conventionell und willkürlich gewählte Zeichen seien, sondern nothwendige und das innere Wesen der Dinge selbst offenbarende Namen.

Von dieser principiellen Anschauung ausgehend setzte Heraklit in einem ihm eigenthümlichen und bisher unbeachtet gebliebenen, aber aus einigen seiner Fragmente noch hinlänglich nachweisbaren Sprachgebrauch den „Namen" einer Sache für identisch mit dem Wesen und Begriff einer Sache.

Von derselben principiellen Anschauung ausgehend suchte Heraklit auch wirklich durch Etymologieen, von denen noch immer eine so er-

hebliche Anzahl in Fragmenten und Zeugniſſen der Alten ſich nachweiſen läßt, daß es wirklich befremden muß, wie dieſe Richtung der heraklitiſchen Philoſophie der Aufmerkſamkeit bisher ſo ſehr entgehen konnte, das Weſen der Dinge darzuthun und nachzuweiſen.

Ja, noch enger ſeine Idee von der Identität des Gegenſatzes mit ſich ſelber auch auf dieſem Gebiete durchführend, ſuchte er durch ſolche Etymologieen nachzuweiſen, wie bereits in den Namen ſelbſt die Dinge als identiſch mit ihrem abſoluten Gegenſatz geſetzt ſeien und wenn er hierbei nicht umhin konnte, manchmal auf Etymologieen wie lucus a non lucendo zu verfallen, ſo hat er doch auch wirklich ſpeculative und geiſtvolle Etymologieen, wie wir ſehen werden, zu Tage gefördert. Alle dieſe Etymologieen waren bei ihm aber nicht ein zufälliges leeres Spiel, ſondern wie man geſehen hat und beſonders feſthalten muß, ſeiner principiellen Anſchauung der Natur der Sprache entfloſſen.

Das iſt, ſoweit er hier bereits dargelegt werden kann, ein flüchtiger Umriß der Philoſophie Heraklits, oder der Philoſophie des Werdens.

Der Charakter dieſer Philoſophie iſt ſtreng objectiv. Sie iſt zum erſtenmal wahrhaft Syſtem, weil ſie einen wahrhaft ſpeculativen Gedanken ergriffen, der ebenſo im geiſtigen wie im phyſiſchen Gebiete ſeine Bewährung hat. Daher denn auch jene Nachrichten, daß Einige nicht haben wollen gelten laſſen, das Buch handle über die Natur, ſondern ihm einen ethiſchen Charakter vindicirten (Diog. L. IX. 12. 15. Sext. Emp. adv. Math. V, 7. Schleierm. p. 352 sq.). Heraklit iſt nicht abſtracter Phyſiker. Sein Begriff, die ſpeculative Einheit des Gegenſatzes, iſt ſo gut Grundlage der Natur wie des Staates.

Aber durchgeführt hat er dieſen Begriff mehr im Phyſiſchen. Eben ſo gut auch iſt ihm die reine proceſſirende Einheit von Sein und Nichtſein, das reine Werden, das, was der ſinnliche Name Gott nennt; es kommen verſchiedene Götternamen bei ihm vor, welche von ihm den begrifflichen Unterſchieden und Momenten ſeines Gedankens entſprechend gebraucht werden. Seine Naturphiloſophie iſt ebenſogut eine Beſchreibung des göttlichen Lebens; denn der ſpeculative Begriff iſt ihm der Gott. Darum wollen nun Einige, daß das Werk in drei Disciplinen, phyſiſche, ethiſche und theologiſche eingetheilt geweſen ſei.

Das iſt nun wieder ein Gedanke der eine unverſtändige Wendung genommen hat.

Es iſt ungereimt, ſolche logiſche Ordnung und Trennung bei Heraklit anzunehmen. Dieſe Gebiete mußten ihm um ſo mehr in einander fließen, als er überhaupt einen Unterſchied derſelben gar nicht kannte, ſon-

dern nur ſeinen Einen göttlichen Begriff, von dem ihm Alles, Geſetze wie Phyſiſches gleich erfüllt, oder wie er ſelbſt noch draſtiſcher ſagt „genährt“ wurde.

Doch iſt er durch... unter die Reihe der phyſiſchen Philoſophen zu zählen und nicht nur deswegen, weil er ſich in ſeinem Buche am meiſten damit beſchäftigte, ſein Princip im Natürlichen durchzuführen, ſondern weil er den Begriff nur als objectivſeienden faßt. Zum Begriff des für ſich ſeienden ſubjectiven Geiſtes iſt er nicht gelangt. Hauptmangel bei Heraklit iſt, daß ihm auch der ſubjective Geiſt nichts Anderes iſt, als die Exiſtenzen der Natur, verkörperlichtes ſeiendes Werden. Auch den Geiſt faßte er nur als objectives Sein, das freilich eben nur im Wandel von Sein und Nichtſein ſein Sein hat.

Was ihm hier abgeht, ergänzt dann die ſophiſtiſche Dialektik des ſubjectiven Ich, gegen welches das Objective keine Wahrheit habe. Bei Heraklit iſt hiervon noch das gerade Gegentheil vorhanden und doch iſt er auch ſchon der unmittelbare Uebergang hierzu.

Es hat nämlich durch Heraklit das Sein und die Beſtimmtheit alle Feſtigkeit und Wahrheit, jeden bleibenden Charakter verloren; es verhält ſich in der That ſo, wie Plato (Theaet. p. 181. B. p. 188. Stallb.) von den Heraklitikern ſagt: „ſie haben das Unbewegte bewegt“, denn das Objective iſt ja der heraklitiſchen Philoſophie nur dieſer conſtituirte Gegenſatz und Widerſpruch in ſich ſelbſt. Man datirt die Dialektik gewöhnlich von den Eleaten ab. Das iſt richtig, inſofern man nur die ſubjective, dem Gegenſtand äußerlich bleibende Verſtandesthätigkeit im Sinn hat. Objective Dialektik iſt nur mit Heraklit vorhanden, denn bei ihm iſt der Gegenſtand ſelbſt dieſer Proceß des Gegenſatzes in ſich.

Der Widerſpruch der Dialektik iſt hier objectiv ſeiender und das Weſen des Alls conſtituirend geworden und braucht blos aus dem Gegenſtand herausgegriffen zu werden.

Wir hatten oben geſagt, daß der Fluß des Werdens, dieſe reine Dialektik, nie überwunden wird und das Werden nie zum Sein gelangt. Daraus ergiebt ſich eine Hauptconſequenz des heraklitiſchen Gedankens. In dieſem perennirenden Werden iſt alle Beſtimmtheit aufgehoben.

Dahin geht das Urtheil des Ariſtoteles, es ſei nach dieſem Logos nicht ſowohl Alles Eins, als Alles Nichts.

Dieſes Urtheil trifft ebenſoſehr Heraklit als nicht. Denn es iſt eine wahrhafte Conſequenz des heraklitiſchen Gedankens an ſich, die er ſelbſt aber nicht gezogen hatte.

Seine Schüler zogen ſie und machen eben damit den Uebergang zur Sophiſtik. So gehen ſie daher von dem wahrhaften Gedanken Heraklits aus, kommen aber zu Reſultaten, die den ſeinigen ſchlechthin entgegengeſetzt ſind. Der Grund iſt eben der, daß der heraklitiſche Gedanke dieſer Gegenſatz in ſich ſelbſt iſt. Weil ſo alles Sein vielmehr ein ununterbrochenes Nichtſein, perennirendes Aufheben der Beſtimmtheit iſt, ſagt der Heraklitiker Kratylos: es könne nichts geſagt werden, ſondern man müſſe nur den Finger bewegen, ob man es vielleicht gerade träfe!

So hebt ſich das objective heraklitiſche Wiſſen auf und verkehrt ſich zum unmittelbaren ſinnlichen Dieſes, während Heraklit ſelbſt ſo bitter gegen alle ſinnliche Wahrnehmung polemiſirt hatte. Aus Heraklit weht uns der ganze Stolz des objectiven Wiſſens an, den *λόγος διὰ πάντα δεήκοντα*, den ſich durch Alles durchziehenden Gedanken erkannt zu haben.

Dieſe Objectivität iſt aber eine hauptſächlich formale. Die Schüler Heraklits ſagen uns nun, was der Inhalt dieſes Logos ſei. Der Inhalt dieſes objectiven Logos ſelbſt iſt aber zunächſt die Vernichtung alles Feſten, Objectiv-Beſtimmten, abſolute Negativität. Und dahin treffen dann die Urtheile des Ariſtoteles und ſeiner Commentatoren, daß es nach dieſem Logos gar kein Wiſſen (*ἐπιστήμη*) gebe und gar keine wiſſenſchaftliche Unterſuchung möglich ſei, weil eben nur der Fluß, das Nicht der Beſtimmtheit, exiſtire, und weil, wenn nichts ſei, auch nichts ausgeſagt werden könne.

Daher finden wir auch Heraklit bei Plato wie Ariſtoteles mit Protagoras u. A. zuſammengeſtellt. Solche Zuſammenſtellungen ſind aber bei dieſen Philoſophen durchaus nicht äußerlich; es liegt ihnen ſtets eine tiefe Gedankenconſequenz zu Grunde und unbedingt iſt auch Heraklit trotz des ſtreng dogmatiſchen und objectiven Charakters, den ſeine Lehre in ſeiner eigenen Auffaſſung hat, dennoch der Vater der Sophiſtik geweſen. Weil ſein Nichtſein, wie wir im Anfang dieſer Entwicklung geſehen, ebenſoſehr an ſich wieder reines Sein iſt, könnte man ihn auch wieder mit ſeinem unmittelbaren Gegenſatze Parmenides, dem Führer der Eleaten, dem Hauptverkünder des reinen Sein zuſammenſtellen. Und ſo hat denn auch Ariſtoteles, während er einerſeits den Heraklit auf die Conſequenz drängt, daß nach ihm, weil immer nur der Fluß, das Nicht der Beſtimmtheit vorhanden ſei, auch nichts exiſtire, andrerſeits auch die entgegengeſetzte Seite des heraklitiſchen Begriffs ebenſowenig überſehen und in der ſchönen ſchon oben (p. 50) bezogenen Stelle der Metaphyſik (p. 80. Br.) die andere Conſequenz entwickelt, daß, weil ihm Sein und Nichtſein identiſch ſind, bei

ihm, wenn auch gegen seine eigene Ansicht, eigentlich gar keine Bewegung, sondern nur reine Ruhe Statt fände, weil, wenn das Sein schon das Nichtsein an sich selbst habe, und umgekehrt, gar keine wirkliche Umwandlung des Seins vor sich gehen kann, da es auch bei seiner Umwandlung zum Nichtsein bei nichts Anderem, sondern nur bei dem ankömmt, womit es vorher schon identisch war, also nur mit sich identisch geblieben ist.

Diese dialectische Consequenz ist, obgleich freilich von Heraklit selbst nicht gezogen, so treffend, daß der ganze Fortschritt, welchen in der Geschichte der Philosophie die Philosophie der Atomistiker über die heraklitische Philosophie bezeichnet, eben nur darin besteht, diese Consequenz gezogen und positiv gesetzt zu haben.

Die heraklitische absolute processirende Negativität als nicht mehr sich in Andres umwandelnd, sondern als beisichbleibende Identität mit sich selber gesetzt, ist das Leere; als Thätigkeit in diesem nicht mehr außer sich kommenden Beisichbleiben ist sie — Sich auf Sich Beziehen, Fürsichsein, d. h. der Gedanke des Atom. Der objective Fortschritt der Atomistiker besteht also gerade in der Vollbringung dieser Gedankenconsequenz.

Dies ist der geistige Zusammenhang der heraklitischen Lehre mit den Eleaten und resp. den Atomistikern, wie der mit der heraklitischen Sophistik später noch deutlicher erhellen wird.

Endlich mußten wegen jener Auflösung und Vernichtung alles Bestimmten, welche, wie wir gesehen, eine Consequenz seines Gedankens ist, auch die Scepticker diese Lehre sich geeignet finden. Ihr Thun ist eben dies, jede Bestimmtheit durch die entgegengesetzte Instanz aufzulösen. Nach Heraklit ist aber dieser Gegensatz und Widerspruch in Allem wirklich vorhanden.

Will man den Unterschied und doch auch die Einheit des heraklitischen Gedankens und der daraus hervorgehenden Sophistik kurz zusammenfassen, so muß man sagen, daß, wenn bei den Eleaten das Nichtsein gar nicht und nur das Eine oder das Sein ist, bei Heraklit, dessen Princip die Identität und Totalität von Sein und Nicht ist, die sich auch stets als ununterbrochener Proceß vollbringt, Beides und Alles ist, das Sein wie das Nicht, bei der heraklitischen Sophistik aber dann nach der nothwendigen Consequenz des Gedankens, wenn alles Dasein nur Dasein des Nicht ist, das Nicht das Sein verschlungen hat und allein übrig geblieben ist. — Und so sagt uns in der That Sext. Emp. sehr scharf Pyrrh. Hyp. II. 59.) *ἑτέρα μέν ἐστιν ἡ Γοργίου διάνοια καθ' ἣν φησι μηδὲν εἶναι, ἑτέρα δὲ ἡ Ἡρακλείτου καθ' ἣν φησι πάντα εἶναι*, eine andere ist die Erkenntniß des Gorgias, nach welcher er sagt, daß nichts sei und eine

andere, die des Heraklits, nach welcher er ſagt, daß Alles ſei, welche Stelle ihre Erläuterung in der andern findet, ib. II. 63., wo es heißt, den Einen ſcheine der Honig ſüß, den Andern bitter, Demokrit habe ihn daher weder für ſüß noch bitter, Heraklit aber für Beides gehalten. Denn ſo iſt es in der That bei Heraklit, daß bei ihm immer beide Seiten des Gegenſatzes Daſein haben; von den Sophiſten wird dieſes Daſein dann aufgezeigt als das, was es hiermit ſchon an ſich iſt, als in ſich aufgelöſt und verſchwunden.

Schleiermacher hat ſomit ſehr Unrecht gehabt, gegen dieſe Stellen des Sextus zu polemiſiren (p. 442), wie er denn merkwürdiger Weiſe allemal da Einſpruch thut, wo gerade etwas hauptſächlich Richtiges über Heraklit ausgeſagt wird.

Doch ſind wir mit der Anführung dieſer Stellen des Sextus an die Grenze dieſes Theils unſerer Arbeit gekommen und müſſen über ſie auf den folgenden Theil, der die Fragmente und Zeugniſſe der Alten und ihre Erörterung enthält, verweiſen.

Wir haben dieſe vorläufige Entwickelung des heraklitiſchen Grundbegriffs faſt durchgängig mit den eigenen Worten der heraklitiſchen Fragmente und den Zeugenausſagen der Alten gegeben. Alles, was wir von ihm haben, läßt ſich conſequent aus ſeinem ſpeculativen Feuer, aus der proceſſirenden Identität des Sein und Nichtſein ableiten. Wir hätten noch weit mehr ins Detail dabei eingehen können, wenn dies nicht überflüſſig geſchienen. Heraklits Gedanke hat die Kraft des Syſtems, d. h. die Fähigkeit, ſich aus ſich zum concreten Syſteme zu entwickeln, weil er wirklicher Begriff iſt. Heraklit konnte darum bei ſeinem Eingehen in das Detail ſo conſequent ſein. Bis zu einer gewiſſen Grenze nun entwickelt er ſeinen Gedanken und folgert aus ihm, d. h. erklärt aus ihm die ſich abſtufende Reihe der Naturerſcheinungen.

Ein charakteriſtiſcher Zug ſeiner Darſtellung aber bleibt immer, was im vorigen Capitel bereits ausführlich entwickelt worden iſt, daß er ſeinen Begriff in nebeneinander ſeienden, coordinirten ſinnlichen Formen und Namen ausſpricht, die ſomit identiſch und nicht alle eine ſich gliedernde Abſtufung und Fortgang ſeines Princips ſind, ſondern nur deſſen ungeheures Ringen die ſinnliche Form zu zerſprengen und ſich in dem adäquaten Aether ſeiner begrifflichen Reinheit darzuſtellen: aber dieſer innere ſtumme Begriff tönt durch ſeine eigene Natur immer wieder in einen ſinnlichen Laut aus, der darum eben ſo ſehr ſich aufhebt und die ſich abwechſelnde Vielheit von Klängen erzeugt. Die unſichtbare Harmonie,

dargestellt, wird somit immer zur sichtbaren, die nicht den Gott erreicht, der sie beseelt. Das Eine Weise, der Name des Zeus, ausgesprochen, ist immer hiermit auch verendlicht und unausgesprochen geblieben. Er ist gerade deshalb das Eine, das immer ausgesprochen werden will und auch nicht.

Erst nachdem wir dieses Centrum heraklitischer Philosophie gewonnen haben, können wir daran gehen, dasselbe in seine Ausstrahlungen, d. h. in seine concrete Entwickelung zum System und seine weitere hiermit gegebene Vertiefung in sich zu begleiten.

Historischer Theil.

Fragmente und Zeugnisse.

I. Ontologie.

§ 1. Identität des Gegenſatzes.

Zwei ſinnliche Exiſtenzen und Namen unter den vielen, in denen Heraklit ſeinen abſoluten Begriff zur Darſtellung brachte, ſind es beſonders geweſen, die von jeher der verwirrenden und mißverſtehenden Verſtandesvorſtellung Vorſchub thaten, ſeine ganze Lehre zu verkennen und zu verderben: Feuer und Fluß. — Durch die äußere Aehnlichkeit mit dem Waſſer und der Luft der vorhergehenden ioniſchen Philoſophen überſah man, daß das Feuer nur wie Harmonie, Krieg ꝛc. eine ſymboliſche, ſinnliche Bezeichnung der proceſſirenden Einheit des Gegenſatzes von Sein und Nichtſein war, man überſah das Feurige im Feuer und muthete ſo dem Heraklit den ungeheuern Widerſpruch gegen ſeine ganze Lehre zu, eine beſtimmte ſinnliche Exiſtenz als abſolutes Princip und ἀρχή geſetzt zu haben.

Dieſer Tadel trifft ſchon die Alten, vor Allem aber die Stoiker, die beſonders dieſe materielle Feuersbrunſt geſchürt haben. —

Von einer andern Seite drohte der Fluß. Zwar, daß der Fluß nur die Kategorie des Fließens, Werdens, bedeute, konnte nicht überſehen werden. Aber die gewöhnliche Vorſtellung faßt das Fließen und Werden ſelbſt nicht als Einheit und Zugleichſein des abſoluten Gegenſatzes (von Sein und Nichtſein), ſondern ſtumpft erſtens den abſoluten Gegenſatz zu einer bloßen Verſchiedenheit ab, und faßt zweitens dieſe Verſchiedenheiten als nacheinander und außereinander in der Zeit.

Das iſt dann die abgeflachte Kategorie der Veränderung. —

So überſah man denn auch in dieſem Fluſſe das, was gerade Heraklit darin geſehen hatte, den bittern Kampf und die zugleichſeiende Einheit des ſchlechthinnigen Gegenſatzes, die der Fluß räumlich — als ungetrennte Einheit und Kampf des räumlichen Sein und Nichtſein, des Hier und Nichthier — darſtellt.

Jener Feuersgefahr nun iſt Schleiermacher glücklich entronnen, dafür

litt er deſto gründlicheren Schiffbruch an den Sandbänken dieſes ſeichten Fluſſes.

Wir wollen daher zuerſt diejenigen Formen des heraklitiſchen Abſoluten durchnehmen, die weniger einem ſolchen Mißverſtändniß ausgeſetzt ſind und reiner die Natur der in ihnen enthaltenen Begriffsmomente durchſchimmern laſſen, ſolche Ausdrucksweiſen, die den Begriff weniger in ſinnliches Material tauchen, ſondern weil allgemeiner und der Sprache des Gedankens adäquater, ihren logiſchen Gedankeninhalt auch klarer und unverkennbarer offenbaren. Durch dieſe reinere Anſchauung ſeines Abſoluten geſtärkt werden wir dann ohne Gefahr die Feuer- und Waſſerprobe beſtehen können.

Dies alſo, daß Jedes die proceſſirende Einheit ſeiner und ſeines Gegenſatzes iſt, daß Jedes nur die Bewegung iſt, in ſein abſolutes Gegentheil umzuſchlagen, Alles ſomit es ſelbſt und zugleich ſein Gegentheil iſt, ſprach Heraklit ſo aus:

„Denn das Auseinandertretende (ſich Entzweiende)
einigt ſich immer mit ſich"

in einer Stelle des Plato, die wir, weil ſie in ihrem ganzen Zuſammenhang für Späteres wichtig iſt, gleich hierher ſetzen wollen: *Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον Μοῦσαι ξυνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφότερα καὶ λέγειν ὡς τὸ ὂν πολλά τε καί ἓν ἐστιν, ἔχθρᾳ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται „διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται" φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν· αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναι φασὶ τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καί πολέμιον αὐτὸ αὑτῷ δεῖ νεῖκός τε*[1]).

Es genüge hier einſtweilen, darauf aufmerkſam zu machen, wie Plato in dieſer Stelle auf das Beſtimmteſte den eigenthümlichen und unterſcheidenden Charakter heraklitiſcher Lehre gerade dahin angiebt, daß bei ihm die Gegenſätze immer zugleich vorhanden geweſen ſeien, während ſich dies bei Empedokles in eine Abwechſelung und Nacheinander erſchlafft habe. —

Dieſelbe Verknüpfung und Einheit eines Jeden mit ſeinem ſchlechthinnigen Gegenſatz, durch die allein Jedes und Alles beſteht, ſpricht ſich aus in den Worten bei dem Pſeudo-Ariſtoteles: *ταὐτὸ δὲ τοῦτο* (nämlich, wie vorher geht, die Einheit des Gegenſatzes) *ἓν καὶ τὸ παρὰ τῷ*

1) Plato Sophist. p. 242. D., p. 284. Ast. Man vgl. ib. p. 252. B., p. 312. Ast. und Simplicius in Phys. f. 11. b.

σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ „„συνάφειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον [καὶ] διαφερόμενον, συνᾷδον [καὶ] διᾷδον καὶ ἐξ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα““[1]). „Verknüpfe Ganzes und nicht Ganzes, Zuſammentretendes und Auseinandertretendes, Harmoniſches und Unharmoniſches und aus Allem Eins und aus Einem Alles“, worauf der unbekannte Verfaſſer in der Hauptſache ganz richtig und auch in den Worten halb heraklitiſirend, halb ariſtoteliſirend erklärt: οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν — — διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἁρμονία· ξήρου γὰρ ὑγροῦ, ψυχροῦ τε θερμῷ μίγεν — — ἐκόσμησε μία διὰ πάντων διήκουσα δύναμις.

Sowohl jenes Fragment als dieſe Erklärung finden ſich wörtlich ganz ebenſo bei Stobaeus[2]) bis auf die beiden eingeklammerten καὶ, die Schleiermacher nicht mit Unrecht aus der ariſtoteliſchen Stelle weggelaſſen wiſſen will.

---

1) Arist. de mundo c. 5. p. 396. b. Brandis (Geſch. der griech.-röm. Phil. p. 156) überſetzt bereits οὖλα durch „Ganzes“ und erinnert dafür daran, daß ὅλα, wie Schleiermacher p. 361 gezeigt hat, ein eigenthümlicher heraklitiſcher Ausdruck ſei. Schleiermacher ſelbſt dagegen und Heeren überſetzen οὖλα mit „Verderbliches und nicht Verderbliches“, was gleichfalls ſich ſehr wohl vertheidigen ließe und durch die Singularform οὖλον καὶ οὐχὶ οὖλον bei Stobäus in der bald zu beziehenden Parallelſtelle unterſtützt zu werden ſcheint. Was mich dennoch veranlaßt, οὖλα mit „Ganzes“ zu überſetzen, iſt ein Bericht des Sextus, welcher, obwohl er doch gewiß nicht überſehen worden ſein kann, doch von den Bearbeitern Heraklit's in der Regel unerwähnt geblieben iſt, vielleicht gerade deswegen, weil er zeigt, wie der Grundgedanke Heraklits ein logiſcher war und dies, als ſich mit der bisherigen Anſicht nicht vertragend, dem Bericht den Glauben entziehen mochte, den er im Weſentlichen verdient. Nach demſelben hätte nämlich Heraklit ſein Geſetz der Identität der Gegenſätze auch an den Gedankenbeſtimmungen des Ganzen und der Theile nachgewieſen und gezeigt, daß das Ganze ſowohl es ſelbſt als ein Theil, der Theil ſeinerſeits in Bezug auf ſich ſelbſt auch wieder ein Ganzes iſt. Sextus ſagt (adv. Math. IX, 337): „Aeneſidemus aber (den wir noch häufig auf den Fußſtapfen Heraklits finden werden) ſagt nach Herakleitos, daß der Theil ſowohl etwas Anderes ſei als das Ganze (ὅλου), als auch daſſelbe. Denn die Subſtanz (οὐσία) iſt ſowohl das Ganze als auch ein Theil. Das Ganze iſt ſie in Hinſicht auf das Weltall. Ein Theil aber nach der Natur des einzelnen Lebendigen“. Das Ganze iſt, wie auch in dieſem Bericht hervortritt, dem Heraklit die Subſtanz, d. h. der Proceß des Werdens. Dieſer iſt aber ſelbſt ſofort die Bewegung, ſich in die Einzelheiten, in die Theile ſeiner ſelbſt aufzulöſen, die ihrerſeits wieder durch ihre Umwandlung, eins ſich aus dem Andern erzeugend, das Weltall bilden und ſo ſich zum Ganzen machen.

2) Eclog. Phys. I. p. 690.

Dieſelbe proceſſirende Einheit des Gegenſatzes, dieſes Zuſammentreten, das nur das iſt: auseinanderzutreten, dies aber nie erreicht, weil das Auseinandertreten ſeinerſeits nur das iſt: immer zuſammenzugehen, lehren uns auch die Worte einer Stelle des Plutarch[1]), der, nachdem er Heraklits Ausſpruch, man könne nicht zweimal in einen und denſelben Fluß ſteigen, angeführt hat, unmittelbar alſo fortfährt: *οὐδὲ θνητῆς οὐσίας ἅἰς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν· ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει. μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν. οὐδὲ ὕστερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσεισι καὶ ἄπεισιν· ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς. τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἵστασθαι τὴν γένεσιν.* „Nicht iſt es möglich, zweimal ſterbliche Weſenheit zu berühren (in denſelben Zuſtand); ſondern durch die Schnelligkeit und Raſchheit der Umwandelung trennt ſie ſich und tritt wieder zuſammen; oder vielmehr nicht wiederum noch nachher, ſondern zugleich tritt ſie zuſammen und auseinander, eint ſie ſich mit ſich und trennt ſich von ſich; weshalb niemals zum Sein gelangt das Werdende (derſelben) da nie zu hemmen noch zum Stillſtand zu bringen iſt das Werden". — Denn dieſe Heraklit ſelbſt angehörigen Gegenſätze: „*σκίδνησι καὶ συνάγει, συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι*" gelten nicht nur vom Fluß, ſondern auch allgemein, wie Plutarch ſehr richtig ſagt, von aller ſterblichen Weſenheit, von allem Sein überhaupt. — Beſonders aber merke man, wie ausdrücklich uns hier Plutarch aufmerkſam macht auf das Zugleich der Gegenſätze. „Vielmehr nicht wiederum noch nachher, ſondern zugleich" geht in jedem Seienden dieſe entgegengeſetzte Bewegung des Auseinander- und Zuſammentretens vor ſich. — Schleiermacher meint p. 358 zu dieſer Stelle, Plutarch ſtelle den Heraklit hier nur auf die Spitze, — eine Aeußerung, die nur eine Folge von ſeinem Verkennen des eigentlichſten und tiefſten Punktes heraklitiſcher Lehre iſt und von der ihn ſchon hätte die Vergleichung abhalten ſollen, wie auffallend und genau dieſe Stelle des Plutarch mit der oben angeführten des

---

1) De *Ei* ap. Delph. p. 392. B. p. 606. Wyttenb. und aus ihr Euseb. Praep. Ev. XI. c. 11. p. 528. Wyttenbach ſetzt bei Plutarch ſtatt des früheren *ἡττᾶσθαι* aus Euſebius: *ἵστασθαι*. Obgleich nun dem Sinne nach *ἡττᾶσθαι* auch gut iſt, ſcheint ſich das *ἵστασθαι* durch eine andere Stelle des Plutarch beſtätigen zu laſſen, in der auch gerade viel heraklitiſirt wird, Consol. ad Apoll. p. 107. p. 422. Wyt.: *καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται.*

Plato übereinstimmt (Soph. p. 242)[1], wo der unterscheidende Charakter Heraklits gerade ganz ebenso angegeben wird, wie ihn hier die Worte bezeichnen: „oder vielmehr nicht wiederum noch nachher, sondern zugleich", die freilich in der Fassung, wie sie hier stehen, dem Plutarch, nach ihrem Inhalt und Sinn aber auf das Entschiedenste dem Epheser selbst angehören. Denn: „zugleich (ἅμα)" hat Heraklit allerdings nicht gesagt, dafür aber nur noch concreter und energischer: „immer, ἀεί", hierdurch die entgegengesetzten Bestimmungen verbindend und unauflöslich aneinander kettend, wie wir in dem Fragment bei Plato: διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται gesehen haben und noch häufig sehen werden[2].

Die letzten Worte des Plutarch aber lassen wir jetzt noch unerörtert; denn sie drücken zwar ganz dasselbe aus, worum es sich uns hier gerade handelt, aber in einer Form, die wir jetzt noch nicht durchgehen.

Diesen selben Gedanken, wie Alles, sogar die Bewegung, an sich selbst sein eigenes Gegentheil sei, erläuterte Heraklit an einem Beispiel, in einem von Theophrast uns aufbewahrten Bruchstück, das den Bearbeitern Heraklits bisher entgangen ist[3], den Herausgebern des Theophrastos aber von jeher Schwierigkeit gemacht hat. Dies schätzenswerthe Fragment, von welchem die Weise der Anführung verbürgt, daß Heraklit hier wörtlich wiedergegeben ist, lautet: εἰ δὲ μή, κάθαπερ Ἡράκλειτός φησιν „καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται κινούμενος". „Auch der Mischtrank tritt, bewegt werdend, auseinander". (Theophr. Fragm. VIII. c. 9. (περὶ ἰλλίγων). T. I. p. 809. ed. Schneider. und Link.)

---

1) Und ebenso noch mit vielen anderen im Verlauf anzuführenden ebenso deutlichen Stellen des Plato.

2) Dies „ἀεί" spielt eine große häufig wiederkehrende Rolle bei Heraklit. Man vgl. Plato Phileb. p. 43. A. p. 148. Stallb.: ὡς οἱ σοφοί φασιν, ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνωτα κάτω ῥεῖ. wo das ὡς οἱ κτλ., auf eine wörtliche Anführung hinweist; ferner die Bruchstücke bei Clem. Alex. Strom. V. c. 14. p. 711. Pott. und ib. p. 716. Pott. ꝛc. ꝛc.

3) Nicht so Bernays, der aber die Stelle sehr mit Unrecht verbessern will: εἰ δὴ — „καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται μὴ κινούμενος". wonach das Bruchstück also lauten würde: auch der Mischtrank tritt auseinander, wenn er nicht bewegt wird; eine Aenderung, der auch Zeller p. 458, 1. beitritt. Aber abgesehen davon, daß schon die hierdurch hervorgebrachte große Leichtigkeit der Stelle gegen diese Conjectur hätte mißtrauisch machen sollen, so wie daß der Mischtrank nicht bewegt auch nicht auseinander tritt, sondern ruhig so bleibt wie er gerade ist, geht durch diese Emendation auch der ganze specifisch heraklitische Sinn des Bruchstücks verloren und durch die oben anzuf. St. des Plutarch wird sie jetzt ohne allen Zweifel als irrig nachgewiesen. Uebrigens zeigt auch der Zusammenhang und Sinn in dem Theophrast das Bruchstück citirt zweifellos, daß dasselbe keineswegs geändert

Furlanus macht sich die Sache sehr leicht, indem er übersetzt: et cyceon agitatione constat; dann aber müßte vielmehr *συνίσταται* stehen, wie Heinsius auch, obwohl gegen alle Autorität der Handschriften, hinein verbessern will. Das darf aber auf keine Weise zugegeben werden, sondern man muß mit der Ald. und Basil. und der neuesten Ausgabe schon bei *διίσταται* verbleiben.

Der Sinn ist einfach der, daß der Mischtrank, wie er durch das Bewegt- und Geschütteltwerden, zusammentritt und die Mischung bildet, so auch durch dieselbe Bewegung ununterbrochen immer wieder in seine einzelnen Bestandtheile auseinander und ebenso immer wieder von neuem zusammentritt. Lösung und Mischung seiner Substanzen vollbringt sich beim Mischtrank durch sein Geschütteltwerden immer aufs neue. Sieht man genau zu, so kann *συνίσταται* hier gar nicht stehen, weil es sonst eine leere Tautologie wäre. Das Bewegtwerden ist der ganz natürliche auf der Hand liegende Grund für das Zusammengeschütteltwerden, Zusammentreten, und bedeutet dieses selbst schon, so daß das *κινούμενος* nur ganz so viel heißt, als wenn stünde: *καὶ ὁ κυκεὼν συνιστάμενος διίσταται*, wie wir schon getroffen haben *συνίσταται καὶ ἀπολείπει* und *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*[1]). So hat also Heraklit hier nur an

---

werden darf. Theoph. erklärt den Schwindel, das optische sich im Kreise Drehen, das eintritt sowohl wenn das Auge lange starr auf denselben Punkt hinsieht, als wenn es sich im Kreise bewegt und dann plötzlich wieder ruht. Er sagt nun: *αἴτιον δὲ τοῦ μὲν ἐν τῇ κυκλοφορίᾳ ἑρημένον· τοῦ δ' ἐν τῇ ἐπιστάσει καὶ τὸ ἀπεικαμῷ, διότι τὰ ἐν τῷ κινεῖσθαι σωζόμενα διίστησι καὶ ἡ στάσις τῆς ὄψεως· διάστασις (διαστάσει?) ἐνὸς μορίου καὶ τἆλλα τὰ συνεχῆ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ διίσταται· διιστάμενα δὲ καὶ χωριζόμενα τὰ βαρέα καταβαρύναι καὶ ποιεῖ τὸν ἴλιγγον· τὰ γὰρ περιπόντα κινεῖσθαι τὴν δὲ τὴν κίνησιν ἄλλοτε καὶ συμμένει διὰ ταύτην· εἰ δὲ μὴ* (hier muß man lesen *εἰ μὲν δή*, wie schon Heinsius wollte, der aber gleichfalls das Bruchstück in *συνίσταται* ändern will) *καθ. Ἡρ. φησι κτλ.* Das aber, dessen Natur es ist, meint also Th., mit dieser Bewegung immer anders bewegt zu werden, das hält auch durch diese Bewegung selbst wieder zusammen, wenn nämlich Heraklit richtig gesagt hat ꝛc. In dem *ἄλλοτε* wie in dem *καὶ* liegt, daß die Bewegung sowohl Ursache des Auseinandertretens als Zusammengehens sein soll. Endlich zeigen die unmittelbar folgenden Worte: *εἴη δ' ἂν καὶ κυκλοφορίᾳ τὸ αὐτὸ τοῦτ' ἀποδιδόναι· διίστησι γὰρ ἡ δίνη τά τε βαρέα καὶ κοῦφα κτλ.* ja ganz deutlich, daß bei Theophr. wie Heraklit die Kreisbewegung selbst die Ursache des Auseinandertretens sein soll.

1) Man vgl. mit den bereits angeführten und noch folgenden Stellen dieser Art den sehr heraklitisirenden Verfasser des hippokratischen Buchs de Diaeta I. c. VI. p. 450. Chart. p. 632. Kuehne: *ταῦτα δὲ καὶ ξυμμίσγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ· ἔχει δὲ ὧδε· γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τὠυτὸ, ξυμμιγῆναι*

dem Beispiele des Mischtranks gezeigt, wie die Bewegung des Zusammentretens, sich Einigens, ungetrennt und in Einem dieselbe ist mit ihrem Gegentheil, dem Auseinandertreten, sich Unterscheiden; ganz so, wie wir unten finden werden: *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη*. Daß das Fragment in der That keinesfalls anders aufgefaßt werden darf, beweist auch entscheidend, was uns Plutarch von dem Gebrauche des Mischtranks bei dem Stoiker Chrysippus sagt (de Stoic. Repugn. c. 34.): es habe derselbe in seinem Buche über die Natur die Ewigkeit der Bewegung mit einem Mischtranke verglichen, der immer andere Theile des Werdenden immer anders umwende und immer anders durcheinander schüttele (*ἐν τῷ πρώτῳ περὶ φύσεως τὸ ἀΐδιον τῆς κινήσεως κυκεῶνι παρεικάσας. ἄλλα ἄλλως στρέφοντι καὶ ταράσσοντι τῶν γινομένων*). Das Geschüttelt- oder Bewegtwerden des Mischtranks verursacht also nothwendig nach Heraklit auch sein Auseinandertreten; sonst könnte er bei der Schüttelung nicht immer anders zusammentreten und durcheinander gerührt werden. Daß aber, was der Stoiker Chrysippus hier vom Mischtrank sagt, nur von Heraklit entlehnt ist, würde klar sein auch ohne den ausdrücklichen Beweis, den das Zeugniß des Phaedrus[1]) liefert: Chrysippus habe in seinem Werke über die Natur Mythen gedeutet und „dem Mischtranke des Heraklit angepaßt".

Weil dies übrigens das einzige von den noch vorhandenen Bruchstücken Heraklits ist, in welchem der Mischtrank vorkommt, so können wir hier beiläufig bemerken, daß entweder weil er, wie wir oben p. 42 gesehen, einen Mischtrank bereitet, um durch diese symbolische Handlung seinen Mitbürgern eine Gnome zu versinnlichen, oder weil man in der That mit Plutarch sagen kann, daß nach seiner Philosophie in der ganzen Natur nichts ungemischt und rein sei[2]), am wahrscheinlichsten aber, weil er selbst, wie wir eben sahen, in seinem Buche den *κυκεών* als Beispiel gebraucht und dies wohl noch öfter bei ihm vorgekommen sein mag, Epicur ihn einen

---

καὶ διακριθῆναι τὠυτὸ· γενέσθαι ξυμμιγῆναι τὠυτὸ. ἀπόλεσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τὠυτὸ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τὠυτό· ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος· χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω κάτω ἀμειβόμενος.

1) Phaedrus Epic. de nat. Deor. ed. Petersen. p. 19: *τὰ παραπλήσια δὲ κἀν τοῖς περὶ φύσεως γράφει μεθερμηνεύων μύθους καὶ τῷ Ἡρακλείτου συνοικειῶν κυκεῶνι.*

2) Plutarch. Terrestr. an aquat. anim. collid. p. 964. E. p. 913. Wytt.: „— — *τὴν φύσιν* — — *ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς ἔχουσαν*".

„κυκητής“. Mischer, Mischtränkler, nennt [1]), wodurch die Verbesserung des Menagius, der in den Versen des Sillographen Timon [2])

Τοῖς δ' ἔνι κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος Ἡράκλειτος
αἰνικτὴς ἀνόρουσε

κυκητής lesen will, Wahrscheinlichkeit gewinnt.

Und auf unser Bruchstück gestützt muß man auch etwas wörtlich Heraklitisches in den Worten erkennen, die Lucian dem Ephesier, ihn parodirend, in den Mund legt: *ταῦτ' ὀδύρομαι καὶ ὅτι ἔμπεδον οὐδὲν, ἀλλάκως εἰς κυκέωνα πάντα συνειλέονται καί ἐστι τὠυτὸ τέρψις καὶ ἀτερψίη κτλ.* „Dies aber beklage ich, daß nichts fest ist, sondern wie in einen Mischtrank hinein alles zusammengerafft wird und dasselbe ist Freud und Leid [3]) ꝛc.“

Der Mischtrank als philosophisches Symbol der Welt und ihrer Bewegung ist daher heraklitischen Ursprungs [4]). Durch unser Fragment erklärt sich daher auch und wirkt wieder auf unsere Interpretation desselben bestätigend zurück die Stelle bei Marc. Anton. VI. § 9.: *Ἤτοι κυκεὼν καὶ ἀντεμπλοκὴ καὶ σκεδασμὸς κτλ.* Gataker übersetzt dem Sinne nach sehr richtig: Universum aut est cinnus quidam rerum nunc concursu fortuito invicem implexarum, mox dissipatarum denuo etc., nur daß es nicht erforderlich ist, das Universum in den Text hineinzunehmen. Es reicht hin, zu wissen, daß der Mischtrank dem Sinne nach hier als Bild des Universums und seiner Bewegung (von der im Verlauf der Stelle gehandelt wird) erscheint, und diese Bedeutung von M. Anton als bekannt vorausgesetzt wird. Besonders beachtenswerth ist, wie daselbst der Mischtrank „sowohl als Verbindung wie als Auflösung in seine Elemente“ erscheint, ganz wie in unserem Fragmente das *διίσταται* seiner Bewegung attribuirt wird. Ebenso heißt es bei demselben, sich überhaupt häufig besonders eng an heraklitische Sentenzen und Ausdrücke anschließenden Stoiker IV. § 27.: *Ἤτοι κόσμος διατεταγμένος ἢ κυκεὼν κτλ.* So erscheint auch bei Lucian (Icar. Menipp.

---

1) Ap. Diog. Laert. X. 8. *Ἡράκλειτόν τε κυκητὴν ἐκάλει.*

2) Ap. Diog. Laert. IX, 6.

3) Lucian, Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 96. ed. Bipont.; man vgl. auch die Verbalform *κυκῶνται* bei Plato Cratyl. p. 439. C. p. 220. Stallb., wo er von den Bekennern der heraklitischen Ansicht spricht: *τῷ ὄντι μὲν οἱ θέμενοι αὐτὰ διανοηθέντες ἔθεντο ὡς ἰόντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων — φαίνονται γὰρ ἔμοιγε καὶ αὐτοὶ οὕτω διανοηθῆναι. — — τὸ δ', εἰ ἔτυχεν, οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' οὗτοι αὐτοί τε ὥςπερ εἴς τινα δίνην ἐμπέσοντες, κυκῶνται καὶ ἡμᾶς ἐφελκόμενοι προςεμβάλλουσι.* —

4) Ueber das orphische Mischen aber und ihre Bezeichnung des Zeus als *κοσμοκράτωρ* vgl. Creuzer Dionysius p. 19 sqq.

T. VII. p. 25. ed. Bipont.) der κυκεών als ſprüchwörtliches Sinnbild der Weltmiſchung, denn nachdem er Schlaglichter auf die Gegenſätze von Freudengelagen und Trauer, Krieg und Ackerbau, Handel und Diebſtahl geworfen, fährt er ohne Weiteres fort: *ἁπάντων τούτων ὑπὸ τὸν αὐτὸν γινομένων χρόνον, ὥρα σοι ἤδη ἐπινοεῖν, ὁποῖός τις ὁ κυκεὼν οὗτος ἐφαίνετο.*

Wir kehren von dieſer Abſchweifung zurück und führen, um dies Zugleich der Gegenſätze und damit die betreffenden Zeugniſſe des Ariſteteles und Anderer gegen jede Einſprache zu ſichern, eine ſonſt eigentlich noch gar nicht hierher gehörige Stelle des Epheſiers an, wo er dies noch abſtracter und deutlicher ausdrückt: „*εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν*“[1]. Wir ſind und ſind nicht“. Denn dieſes von uns ſelbſt ausgeſagte Sein und Nichtſein wird doch Niemand als nacheinander in der Zeit zu faſſen ſuchen, wozu es wahrlich keiner heraklitiſchen Weisheit bedurft hätte und was zum Glück die Stelle gar nicht erlaubt. —

Dieſe Identität nun des ſich Entgegengeſetzten iſt es, die uns Ariſtoteles überall wie den Mittelpunkt heraklitiſcher Lehre angiebt und am meiſten und öfterſten heraushebt von Allem, was er uns über den Epheſier berichtet.

Es iſt nur ganz angemeſſen dem durchdringenden Sinn des Stagiriten, daß er ſich weder bei dem Fluß, noch dem Feuer, noch bei dem immerwerdenden Werden lange aufhält, ſondern zu dem wahrhaften Gedanken aller dieſer ſinnlichen Ausdrücke durchbricht, zu der Einheit des Sein und Nichtſein.

So ſagt er uns, daß nach Heraklit „Sein und Nichtſein daſſelbe“, „Alles ſei und nicht ſei“, an Jedem das Entgegengeſetzte vorhanden ſei ꝛc., woraus er dann folgert, daß hiernach Alles wahr und ebenſogut Alles falſch ſei.

So in der Metaphyſik[2]: „*ἀδύνατον γὰρ ὑπειλῆφθαι ταὐτὸν ὑπολαμ-*

---

1) Ap. Her. Alleg. Hom. c. 24. p. 442. ed. Gal. p. 84. Schow. Ob dieſe Worte ſich auf das an dieſem Ort vorhergehende *ποταμοῖς* (*τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν*) zurückbeziehen, oder wie ich durchaus möchte und auch Schleiermacher p. 529 zuläßt, abſolut zu faſſen ſind, ändert für unſern augenblicklichen Zweck nichts. Ich glaube aber um ſo weniger, daß die oben angeführten Worte auf das *ποταμοῖς* zurückzubeziehen ſind, als ſie in dem Werk des Epheſiers ſelbſt wohl keinesfalls unmittelbar auf das Dictum vom Fluße gefolgt ſind, wie ja hier der Pontiker noch mehrere unabhängige Bruchſtücke herausgreift und nur zuſammenſtellt, um Beiſpiele von der Dunkelheit Heraklits zu geben; ſiehe unten § 12.

2) Metaph. III, c. 3. p. 67. Br. p. 1005. Bekk.

βάνειν[1]) *εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον*", und wieder[2]): „*ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν*", und noch ſchärfer[3]): „*εἰσὶ δέ τινες, οἷ, καθάπερ εἴπομεν, αὐτοί τε ἐνδέχεσθαί φασι τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι καὶ ὑπολαμβάνουσιν οὕτως*" und[4]): *οἷον ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν* und auch[5]): „*ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λύγῳ ἓν τὰ ὄντα, ὡς λωπίον καὶ ἱμάτιον, τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταὐτὸν γὰρ ἔσται ἀγαθῷ καὶ κακῷ εἶναι καὶ μὴ ἀγαθῷ καὶ ἀγαθῷ*", u. a. anr. Ort.[6]), wozu man dann noch die Commentatoren vergleiche[7]).

Zu dieſe Identität der Gegenſätze war im Alterthum ein ſo allgemein bekannter Hauptſatz heraklitiſcher Lehre, daß ſeine Philoſophie ſogar wie in die bekannten Theſen, daß ſich „Alles bewege" oder „Alles fließe", ſo auch in die Formel, daß „die Gegentheile identiſch" ſeien, zuſammengefaßt und, wie es mit ſolchen Theſen der Fall, von Hand zu Hand überliefert wurde, ſ. die *ἔκθεσις ῥητορικῆς* des Anonymus bei Walz Rhetor. Graec. T. III. p. 740. *ἢ ὡς Ἀντισθένης ἔλεγεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, ἢ κατὰ τὸν Ἡρακλείτου λόγον, τὰ ἐναντία ταὐτά*, und bis in die ſpäteſten Zeiten hat ſich dieſes merkwürdigerweiſe erſt von den modernen Forſchern überſehene und geleugnete Dogma von der Einheit der Gegenſätze als das Hauptdogma Heraklits in der Tradition mehr oder weniger klar erhalten, ſ. z. B. bei Nicephorus Blemmid. in der Oratio qualem oporteat esse regem (in der Scriptorr. Veterr. Collect. nova von Ang. Mai, T. II. p. 633): — — *ἀλλὰ δὴ καὶ κατὰ τὰ δόγματα τοῦ τε*

---

1) Der ſchlechten Wendung, welche die Metaphyſik hier nimmt, Heraklit habe es nur ſo geſagt und nicht auch angenommen (*ὑπολαμβάνειν*), widerſpricht ſie ſelbſt unmittelbar darauf c. 4. init.: „*καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως*" (ſiehe die Stelle oben im Text).

2) Metaphys. III, c. 7. p. 85. Br. p. 1015. Bekk.

3) ib. c. 4. p. 67. Br.

4) Topic. VIII. c. 5. p. 155. Bekk.

5) Phys. Ausc. I, 2. p. 185.

6) cf. Metaphys. III. c. 8. p. 1012; X, c. 5. p. 1062 und 1063.

7) Alex. Aphrod. Comment. in libb. et de Prima Philos. interpr. Jo. Genes. Sepulv. Venet. 1551. lib. IV. p. 48. A. sqq. und p. 61 (jetzt im griech. Text in den von Brandis zur Berliner Ausgabe des Ariſt. beſorgten Scholien T. IV. p. 651. p. 652. p. 637. p. 653. p. 684 sqq.). Ferner: Alex. in Topic. p. 263.; Simplicius in Phys. f. 18. a.; Themist. Paraphras. in Phys. f. 16. a. b.; Asclep. Scholia z. Arist. T. IV. p. 684. ed. Br. Andere einſchlagende Stellen werden wir bald ausführlicher durchnehmen.

Ἡρακλείτου καὶ Δημοκρίτου καὶ Ζήνωνος τοῦ ἀκινήτου περὶ μίξεως καὶ ἐναντιουμένων ἀλλήλοις[1]).

Das Unrecht, das der Stagirite unſerm Philoſophen thut, beſteht nur darin, daß er von ſeinem tautologiſchen Satze der Identität aus urtheilend der ſpeculativen Idee Heraklits nicht Gerechtigkeit widerfahren läßt, und dies hat ſeinen Grund wieder darin, daß er die entgegengeſetzten Beſtimmungen als ruhige und feſte[2]) nimmt, während Heraklit ſie und ihre Einheit als Proceß weiß. Wenn er alſo gegen Heraklit anführt, der geſunde Sokrates könne doch nicht daſſelbe ſein, als der kranke Sokrates, faßt er eben auf dieſe Weiſe geſund und krank als ruhende, bleibende Beſtimmtheiten, während unſere heutige Naturforſchung z. B. weiß, daß Geſundheit und Krankheit allerdings in einander übergehende Proceſſe ſind.

Heraklit konnte, — und das iſt, wie in den früheren Capiteln hinlänglich auseinandergeſetzt, ein integrirendes Moment ſeiner Philoſophie — ſeinen treibenden Begriff, die Identität des Sein und Nichtſein, noch nicht als Kategorie ausſprechen. Ariſtoteles aber hat ſie aus dem concreten Material, in dem ſie bei jenem verſenkt iſt, glücklich herausgeſchält und beſſer geſehen, als die neuen Bearbeiter des Epheſiers, worauf es bei dieſem ankommt*).

---

1) Andere entſcheidendere Beweiſe und Stellen ſiehe an vielen Orten, beſonders bei der Lehre vom Erkennen, § 28 sqq.

2) Und in dieſen Irrthum fallen dann nach ſeinem Beiſpiele alle ſeine Commentatoren, wenn nicht zwei vorſichtige Stellen ihn zu vermeiden ſcheinen, Simplic. in Phys. f. 11. a.: *„ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγει συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρης“* und Jo. Philoponus in Phys. B. p. 3: *ὅτι τὰ ἐναντία εἰς ταὐτὸ ἄξουσιν ὥσπερ Ἡράκλειτος κτλ.*, obwohl auch das noch nicht ganz richtig iſt.

*) Während die ſonſtigen Nachfolger Schleiermacher's ſämmtlich ſeinen Irrthum hierin theilen, ſcheint Hegels a. a. O. hierüber bereits geäußerte Anſicht nicht ohne Einfluß auf Bernays geblieben zu ſein, welcher Rhein. Muſ. VII. 114, 2., indem er ſich dabei auf ſeine Diſſertation p. 2, 101. 14. bezieht, ſehr gut gezeigt hat, daß Parmenides in den Verſen (p. 114. ed. Mullach.):

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται,
κοὐ ταὐτόν. πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος

„Sein und Nichtſein iſt daſſelbe und nicht daſſelbe“ ꝛc. offenbar auf Heraklit anſpielt. Mit Unrecht, wie es ſcheint, wendet ſich Zeller p. 495 gegen die Beziehung dieſer Verſe auf Heraklit aus. Eine ſpäter (§ 26) zu betrachtende platoniſche Stelle dürfte jeden Zweifel daran beſeitigen, daß mit dem *παλίντροπος* der „das Gegentheil umſchlagende“ heraklitiſche Weltproceß gemeint iſt. Jedenfalls mit Unrecht aber bleibt Zeller trotz der Bernays'ſchen Andeutung in der Hauptſache ſelbſt bei der Anſicht Schleiermacher's ſtehen, indem er (p. 464, 1.) ſagt, daß durch jene

Wenn er sagt, daß somit bei Heraklit Alles wahr und auch Alles falsch sei, so ist dies „wahr“ und „falsch“ auch nicht in Gott weiß welchem Sinne, den man vorstellend damit verbinden kann, zu fassen, sondern soll eben nur die Einheit von Sein und Nichtsein, der Positivität und Negation, der κατάφασις und ἀπόφασις, wie sich Aristoteles (metaphys. X. c. 5. p. 1062. B.) selbst dahin erläutert, aussprechen. Der Gedanke ist nämlich der: Wenn Sein und Nichtsein dasselbe ist, so kommt jeder Sache, jedem Urtheil, jedem Begriff, jedem beliebigen Inhalte ebensosehr das Sein wie das Nichtsein, ebensosehr die Bejahung wie die Verneinung zu, der Widerspruch eines Jeden gegen sich selbst ist selber zur Wahrheit gemacht und es kann somit, weil von Allem ebensogut Sein wie Nichtsein, die Affirmation wie die Negation wahr ist, gesagt werden, daß Alles ebensogut wahr als falsch sei, wie dies auch der den Namen des Aphrodisiers führende Commentar ganz gut auseinandersetzt [1].

Eine hiermit zusammenhängende Consequenz, die Aristoteles in einer trefflichen Wendung an dem oben bezogenen Orte entwickelt, ist ganz geeignet, uns sowohl den Einheitspunkt als auch den Unterschied zwischen Heraklits noch objectiver positiver Philosophie und den auflösenden, negativen Consequenzen, welche seine Secte und die aus derselben hervorgegangenen Sophisten aus ihr zogen, begreiflich zu machen. Er sagt nämlich daselbst: „καθάπερ γὰρ καὶ διῃρημένων αὐτῶν οὐθὲν μᾶλλον ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθεύεται, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ συναμφοτέρου καὶ τοῦ συμπεπλεγμένου καθάπερ μιᾶς τινὸς καταφάσεως οὔσης οὐθὲν μᾶλλον ἡ ἀπόφασις ἢ τὸ ὅλον ὡς ἐν καταφάσει τιθέμενον ἀληθεύσεται“. „Denn sowie die Bejahung nicht

---

Behauptung von der Identität des Entgegengesetzten von Aristoteles und Simplicius „unserem Philosophen eine Folgerung untergeschoben wird, die er selbst nicht gezogen hat und in dieser Weise schwerlich anerkannt hätte“. Ganz im Gegentheil! Es kommt gar nicht einmal sonderlich darauf an, ob Heraklit diese Identität in etwas abstracterer oder sinnlich concreterer Form ausgesprochen hat; aber gedacht hat er sie: sie war sein systematischer Gedanke; seine Aussprüche sind selbst nur Darstellungen dieses Gedankens oder Folgerungen daraus, die er selber zog, und nicht blos von Aristoteles und Simplicius, sondern auch von Plato und allen seinen Bruchstücken wie von seinem ganzen System wird dieser Gedanke gerade als die pulsirende Seele seiner Philosophie nachgewiesen, wie dies im ganzen Verlauf unserer Darstellung weiter dargethan und gegen jeden Zweifel sicher gestellt werden wird.

1) Alex. Aphrod. Comment. in Ar. libb. de Prima Philos. interpret. Jo. Genes. Sepulv. Venet. 1551. IV. p. 33. B. [der griech. Text in den Scholien zu Arist. T. IV. p. 665.].

mehr wahr iſt, als die Verneinung, wenn beide getrennt ſind, ſo wird auch gleicherweiſe wenn beides **als ſei es Eine Bejahung** mit einander verbunden wird, ebenſo ſehr die Verneinung, als das wie in Bejahung geſetzte Ganze, wahr ſein".

In den hervorgehobenen Worten liegt der ganze Unterſchied zwiſchen Heraklits eigner Philoſophie und jener Umgeſtaltung derſelben zur Sophiſtik, die bei Kratylos vorging. Bei dem Epheſier ſelbſt wurde die Identität von Sein und Nichtſein als ſelbſt poſitiv und objectiv ſeiend, als „Eine Bejahung", ſomit noch in der Form der Poſitivität geſetzt. Alles Sein war ihm nur das Daſein der Identität von Sein und Nichtſein. Jene aber, die Schüler, zogen nur die hier auch von Ariſtoteles entwickelte dialectiſche Conſequenz, daß das als die Einheit von Sein und Nichtſein geſetzte Sein ſomit ſelber Nichtſein ſei, und ließen, was Heraklit poſitiv die Weſenheit des Alls nannte, in das Nichts ſich münden. Da beide Glieder in jenem, wie Ariſtoteles ſagt, als ſei es Eine Bejahung Zuſammengefügten ſich verneinten, ſo ſetzten ſie die Verbindung beider Glieder als Eine Verneinung (vgl. oben p. 64 u. 65 sq.).

Dieſer Gedankenunterſchied zwiſchen Heraklit und ſeinen negativen Conſequenzen iſt dem Ariſteteles auch durchaus nicht entgangen. Denn es iſt nur das Erfaſſen dieſes Unterſchiedes, wenn er anderswo (Metaphys. III. c. 7) einen Gegenſatz zwiſchen Heraklit und Anaxagoras macht, indem dem Erſteren Alles wahr, dem Letzteren aber Alles falſch ſei. Dann aber ſagt er wieder Beides von Heraklit aus, weil es in der That eine unbedingte ſich ſofort dialectiſch entwickelnde Gedankenconſequenz iſt, daß, wenn Alles wahr, auch Alles falſch iſt, wie der Commentar des Alex. Aphrod.[1]) zur Metaphyſik auch ganz gut und mit vieler dialectiſcher Schärfe nachweiſt.

---

1) Ib. ed. lat. Venet. 1551. IV. p. 61: „Heraclitus ergo cum diceret omnem rem esse et non esse et opposita simul consistere, contradictionem veram simul esse statuebat et omnia dicebat esse vera. Anaxagoram vero esse medium quoddam contradictionis etc. — — — — Postquam per Heraclitum contradictiones simul veras esse docuit, per Anaxagoram vero falsas — — — Ac perinde dicere omnia esse vera, ut placebat Heraclito, hoc quoque est uno modo de omnibus dicere. — — — Heracliti autem sententiam hanc esse, ait, omnia vera esse et omnia falsa. At dixerat paulo ante sententiae Heracliti qui omnia esse et non esse dicebat consentaneum esse dicere omnia esse vera: At hoc consentaneum est ei rursus dicenti, esse et non esse contradictionem in re quaque simul essa veram, ut omnia dicat vera simul esse et falsa. Si enim unumquodque opposita simul est atque non est, haud

Dieſelbe Conſequenz entwickelt uns auch Aſklepios in einer Stelle, die wir deshalb anführen, weil ſie ein neues Bruchſtück des Epheſiers in ſich enthält, welches aber in ſo ungenauer Anführung und in ſo unheraklitiſcher ſpäterer Terminologie mitgetheilt iſt, daß ſich über die wörtliche Form des dem Bericht zu Grunde liegenden Ausſpruchs ſchwerlich etwas Gewiſſes vermuthen läßt[1]): „καὶ ἀδύνατόν ἐστιν αὐτὸ συναληθεύειν καθάπερ, φησίν, ἀπαιδεύτως τινὲς τοῦτο ὑπειλήφασιν. μάρτυρα παράγοντες τὸν Ἡράκλειτον, ἐπειδὴ ἔλεγεν ἐκεῖνος· „ἕνα ὁρισμὸν εἶναι πάντων τῶν πραγμάτων“ εἰ γὰρ τῷ ὄντι πάντων τῶν πραγμάτων εἷς ὁρισμὸς ὑπάρχει, τὰ δὲ κοινωνοῦντα κατὰ τὸν ὁρισμὸν τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις ὑπάρχουσι, συνδραμεῖται ἡ ἀντίφασις· εἷς γὰρ καὶ ὁ αὐτὸς ὁρισμὸς ἀγαθοῦ τε καὶ οὐκ ἀγαθοῦ[2]).

„Eine iſt die Grenze von allen Dingen“ hätte hiernach alſo Heraklit geſagt. Welches dieſe Eine Grenze aller Dinge ſein würde, werden wir ſpäter in einem andern Zuſammenhange ſehen: hier genüge es, darauf aufmerkſam zu machen, wie Aſklepios richtig auch aus dieſem Ausſpruch die Folgerung entwickelt, daß dann auch die Gegenſätze, als in dieſer Allem gemeinſamen Grenze mit einander übereinſtimmend, hierin ſelber identiſch wären.

Wir glauben alſo ſchon hier nachgewieſen zu haben, daß ſich Heraklit von der aus ihm hervorgegangenen Sophiſtik in der That nicht anders unterſcheidet, wie der Satz, daß Alles wahr, von dem Satz, daß Alles falſch ſei. Und daß dies: „Alles ſei wahr und Alles ſei falſch“, von welchem Ariſteteles — (wir haben geſehen, warum) — bald das Eine, bald Beides von der heraklitiſchen Lehre ausſagt, eben nur die Identität des abſoluten Gegenſatzes, des Sein und Nichtſein, ausdrückt, zeigt, wenn es nach der eigenen Selbſterläuterung des Stagiriten und ſo vieler Stellen ſeiner Commentatoren noch eines Beweiſes bedürfte, auch noch die Stelle des Sextus Empiricus[3]), wo er, ebenfalls den angedeuteten Unterſchied zwiſchen Heraklit und den Sophiſten feſthaltend, ſagt: „Eine andere

---

dubie per hunc vera erit tum esse negatio, tum non esse affirmatio. Verumtamen utraque erit falsa. Quatenus enim esse ipsum non est, affirmatio erit falsa, quatenus non esse non est, negatio quoque falsa est (vgl. den griech. Text bei Brandis Schol. z. Ariſt. IV. p. 684. 685.).

1) Schol. in Arist. T. IV. p. 652. ed. Br.

2) cf. Asclep. ib. p. 684., wo er ebenfalls den Gegenſatz, daß nach Heraklit πάντας ἀληθεύειν, gegen Anaxagoras feſthält.

3) Pyrrh. Instit. II, 59. cf. ib. I, 210.

iſt die Einſicht des Gorgias, nach welcher er ſagt, daß Nichts ſei (μηδὲν εἶναι) und eine andere, die des Heraklit, nach welcher er ſagt, daß Alles ſei (πάντα εἶναι), worauf Sextus dies „Alles ſei", als die Einheit der Gegenſätze erklärt (durch das Beiſpiel des Honigs, der nach Heraklit ſüß und bitter zugleich ſei). Es iſt aber, wie ſattſam gezeigt, nur eine unabweisliche Gedankenconſequenz, daß, wenn Alles iſt, d. h. wenn Alles die Identität von Sein und Nichtſein und ſomit der Widerſpruch gegen ſich ſelber iſt, eben deshalb Alles zunächſt ebenſoſehr falſch, Alles Sein ebenſo ſehr Nichtſein iſt und eben nur der Widerſpruch und das Nichtſein exiſtirt. Das Urtheil alſo, das Ariſtoteles abgiebt (Phys. Ausc. I. c. 2.): es folge aus dem Logos des Heraklit nicht ſowohl, daß Alles Eins, als daß Alles Nichts ſei, hat ebenſo eine wahrhafte, wenn auch einſeitige, Dialectik des Gedankens für ſich, als es in den ſich aus ihm entwickelnden Theorien der Sophiſten ſeine geſchichtliche Wirklichkeit gehabt hat, und iſt ſomit durchaus nicht ſo „wunderlich", wie Schleiermacher ſelbſt ſehr wunderlich meint.

Wie aber Ariſtoteles und nach ihm der Aphrodiſier gewußt, daß die Identität des abſoluten Gegenſatzes, das Zugleich des Sein und Nichtſein, des Ja und Nein, der principielle Gedanke Heraklits geweſen iſt, ſo hat auch Plato dieſelbe tiefe Einſicht gehabt. Und zwar liegt ſie nicht nur in der ſchon oben bezogenen Stelle im Sophiſten, ſondern in allen Stellen, wo er von dem heraklitiſchen „Werden und niemals Sein" ſpricht, und könnte leicht aus ihnen entwickelt werden, hier aber können wir, um jeden Schein eigenmächtigen Verfahrens zu vermeiden, nur eine derartige brauchen, wo dies auch der gedankenloſen Betrachtung offen zu Tage liegt. Als eine ſolche bietet ſich uns dar die Stelle[1]): „τὸ δ' ὡς ἔοικεν, ἐφάνη, ὅτι πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις περὶ ὅτου ἄν τις ἀποκρίνηται ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτως τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτως". „Wenn Alles in Bewegung iſt, ſo ſcheint jedes Urtheil, worüber einer auch urtheile, gleichmäßig richtig zu ſein, ſich ſo und nicht ſo zu verhalten",

1) Theaet. p. 183. A. p. 195. Stallb. Und zwar geht dies Urtheil des Plato nicht bloß auf die Secte der Heraklitiker, ſondern auf den Meiſter ſelbſt, wie auch das πάντα κινεῖται ja auf ihn ſelbſt geht. Ueberhaupt iſt der Unterſchied zwiſchen dem Epheſier und ſeinen Anhängern nur der oben auseinandergeſetzte, daß ſie ſeine Conſequenz zogen. Sonſt haben ſie ſehr feſtgehalten an ſeiner Lehre. Ariſtoteles ſagt uns ausdrücklich von ihnen: „Sie geben nicht zu, daß an demſelben das Entgegengeſetzte zugleich nicht vorhanden iſt, nicht weil es ihnen ſo ſcheint, ſondern weil man nach Heraklit ſo ſagen muß" (Top. VIII. c. 5. p. 155. und Alex. Aphrod. zu dieſer Stelle f. 263.).

ſagt alſo auch Plato von der Lehre Heraklits. Man braucht hier nur den Ausdruck ἀπόκρισις in ſeinen Inhalt: κατάφασις und ἀπόφασις, aufzulöſen, um die obigen Stellen des Ariſtoteles aus der platoniſchen faſt wörtlich wiederzugewinnen!

Wollte man uns aber entgegnen, daß wir auf dieſe Weiſe aus einem Phyſiker einen Dialectiker und Logiker machen, ſo iſt das gerade die charakteriſtiſche und gänzlich überſehene Eigenthümlichkeit Heraklits, daß bei ihm das rein Dialectiſche und Logiſche da iſt, aber noch unter dem Kryſtall des Natürlichen verborgen ruht.

Oder was wird man einwenden wollen gegen dieſe andere Stelle des Plato[1]: „und beſonders diejenigen, welche ſich um die „ἀντιλογικοὺς λόγους" (die ſich widerſprechenden, eigentlich dem Satze vom Widerſpruch widerſprechenden, Reden) herumdrehen, glauben zuletzt, wie du weißt, daß ſie die weiſeſten geworden ſind und allein erkannt haben, daß weder von den Dingen irgend eines geſund noch ſtandhaft ſei, noch von den Worten (λόγων), ſondern daß alles Seiende eigentlich wie im Euripus nach oben und unten umgewendet wird und keinen Augenblick irgendwie beharrt", wo es doch alſo direct, auch von Plato, ausgeſprochen wird, daß die heraklitiſche Philoſophie ſich um die „λόγοι ἀντιλογικοί" drehe. Wird man etwa zu der gewaltſamen Ausflucht greifen wollen, daß ſich dieſe Stelle des Plato nur auf die Schüler des Heraklits, nicht auf ihn ſelbſt beziehe? Dies wäre aber eine nicht nur gewaltſame, ſondern auch unmögliche Annahme. Denn die hier von Plato erwähnten Dogmata vom ewigen Fluſſe, vom Wechſel der ὁδὸς ἄνω κάτω ſind urkundlich die eigenſten Ausſprüche des Epheſiers ſelbſt, und ferner iſt uns der in dieſer Stelle ironiſirte Dünkel des Wiſſens grade nur von der Perſon Heraklits ſelbſt verbürgt, von welchem bekanntlich erzählt wird, er ſei, als er ſich ſelber als nichtſeiend erkannt, dadurch der Weiſeſte von Allen, auch nach ſeiner eigenen Meinung, geworden[2]. Auch beweiſt der unmittelbare Fortgang der angez. St. des Phaedo, daß der Epheſier ſelbſt gemeint iſt, denn bald darauf geht es ſo weiter: „οὐκοῦν, ὦ Φαίδων,

1) Phaedo p. 90. C. p. 552. Ast. καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες οἶσθ' ὅτι τελευτῶντες οἴονται σοφώτατοι γεγονέναι καὶ κατανενοηκέναι μόνοι ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων. ἄλλα πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει.

2) Siehe hierüber unten § 12. Man vgl. auch Cratylus p. 440. C. p. 223. Stallb., wo Plato ganz ſo von Heraklit perſönlich das οὐδὲν ὑγιὲς, οὐδὲ βέβαιο- κτλ. gebraucht, wie in der o. St.

ἔφη, οἰκτρὸν ἂν εἴη τὸ πάθος, εἰ — — μὴ ἑαυτόν τις αἰτιῷτο μηδὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν, ἀλλὰ τελευτῶν διὰ τὸ ἀλγεῖν ἄσμενος ἐπὶ τοὺς λόγους ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτίαν ἀπώσαιτο· καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν βίον μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τοὺς λόγους διατελοῖ" κτλ., wo alſo doch eine Anſpielung auf Heraklits bekanntlich angeblich melancholiſche und das Leben geringſchätzende Gemüthsart vorzuliegen ſcheint.

So ſtimmt denn alſo auch Plato überein mit dem Urtheil des Ariſtoteles und dieſer iſt durch alles Bisherige, Fragmente wie Zeugniſſe, gerechtfertigt gegen den Vorwurf, den Schleiermacher ihm macht „er habe dem Epheſier ein Sein und Zugleich geliehen, von dem jener nichts wußte“ (eine Anſicht, der ſich auch Brandis, Geſch. d. gr.-röm. Philoſ. I. p. 187 anſchließt, indem er ebenfalls das Sein und Zugleich (Nichtſein) von Heraklit abhalten zu müſſen glaubt), und dieſe Meinung Schleiermacher's und ſeiner Nachfolger vielmehr nur als ein Verfehlen des tiefen Sinnes Heraklits nachgewieſen. Weitere Belege, und viel gewichtigere dafür, kann man in allem Folgenden finden; doch werden wir auf dieſen Irrthum Schleiermacher's nicht mehr ausdrücklich zurückkommen[1]) und zwar grade deswegen, weil wir es ſonſt eben bei jedem Fragmente von Neuem müßten; es iſt faſt jeder Satz Heraklits nur eine Variation oder Entwicklung dieſes Einen Thema's. Heraklit hat hauptſächlich nur dieſen Einen Gedanken gehabt, den ſeine Bearbeiter ihm abſprechen!

So war alſo dem Epheſier jedes Exiſtirende nur die Einheit des abſoluten Gegenſatzes und wie wir im Verlaufe ſehen werden ſtand ihm eine Exiſtenz um ſo höher, je reiner und ungetrennter ſie dieſe Identität des Gegenſatzes in ſich zur Darſtellung brachte.

Dies zeigt auch ein ſchönes Fragment, welches uns die Scholien zur Iliade (ed. Bekker. p. 392. a. 47.) aus Porphyrius beibringen. Daſſelbe beweiſt, daß Heraklit auch mathematiſchen Speculationen, die ihm ſonſt umſomehr fern lagen, als er nach gewiſſen Spuren[2]) die Mathematik oder mindeſtens doch ihre Vermiſchung mit der Philo-

1) Schleiermacher ſcheitert nämlich an der im Anfange angedeuteten Klippe des Fluſſes; er faßt das heraklitiſche Princip als bloße Veränderung und überſieht, daß nach unſerm Philoſophen alles immer in ſich ſelbſt ſein eignes Gegentheil, der einzige Allem zu Grunde liegende Gegenſatz aber ihm der des Sein und Nichtſein iſt.

2) Denn im Theaet. ſagt Sokr. zu Theodor., welcher Mathematiker iſt, auf deſſen Schilderung der Heraklitiker (p. 180. B.): „vielleicht haſt du die Männer nur im Kampfe geſehen, nicht wenn ſie Frieden halten. Denn Dir ſind ſie nicht Freund“.

sophie mit ungünstigen Augen betrachtet zu haben scheint, wenigstens nicht gänzlich fremd geblieben ist, diesen Stoff wie jeden andern mit dem tiefsten speculativen Sinne durchdringend. Es findet das Bruchstück, da es in Hinsicht seines Stoffes ganz vereinzelt steht, am besten schon hier seinen Platz: πᾶν γὰρ — sagt der Schol. l. l. — ὃ ἂν τις ἐπινοήσῃ σημεῖον, ἀρχή τε καὶ πέρας. ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας. κατὰ τὸν Ἡράκλειτον. „Denn gemeinschaftlich ist Anfang und Ende in der Peripherie des Kreises, nach Heraklit".

Der Sinn dieses Ausspruches kann nicht zweifelhaft sein und wird vom Scholiasten selbst sehr gut dahin erklärt: als ein in seiner Peripherie beschlossener Raum sei der Kreis in dieser Hinsicht nicht unendlich, sondern begrenzt, in Rücksicht darauf aber, daß er nirgendwo geschiedene Grenzpunkte habe, vielmehr jeder beliebige herausgegriffene Punkt der Peripherie ebensowohl Anfang als Ende sei, sei er unendlich[1] (τοῦ τοίνυν κύκλου κατὰ τὴν περιφέρειαν ὄντος πεπερασμένου καὶ μὴ ἀπείρου κατὰ τὸ διεξίτητον οὐκ ἂν λέγοιτο πρὸς πέρασιν αὐτὴ πεπερᾶνθαι, κατὰ δὲ τὸ μὴ ἔχειν ποθὲν τοὺ διάφορα πέρατα, πᾶν δὲ τὸ ληφθὲν ἀρχὴν εἶναι καὶ πέρας, ἄπειρον ἑκάλουν τὸν κύκλον). —

Wenn frühe der Anschauung der Völker der Kreis als Symbol des Unendlichen erschien, so war es Heraklit gegeben, diese Vorstellung mit dem Gedanken zu durchdringen und die wahrhafte Natur dieser Unendlichkeit aufzuzeigen.

Und gewiß muß, sowohl wenn man das Fragment näher betrachtet, welches nur der mit γὰρ eingeleitete begründende Hintersatz einer vom Kreise handelnden Stelle ist, deren Anfang uns leider nicht erhalten, als wenn man auf die Erklärung des Scholiasten Rücksicht nimmt, jener schönen Definition des Ephesiers vom Kreise in seinem Werke ein Satz vorhergegangen sein, in welchem er dem Kreise wegen dieser absoluten Identität der Gegensätze, wegen dieser schlechthinnigen Durchdringung von

1) Wem fallen bei dieser heraklitischen Definition nicht die Worte Hegels bei, Logik I. p. 156: „Das Bild des Progresses ins Unendliche ist die gerade Linie, an deren beiden Grenzen nur das Unendliche ist und immer nur ist, wo sie — und sie ist Dasein — nicht ist und die zu diesem ihrem Nichtsein, d. i. ins Unbestimmte, hinausgeht; als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der Kreis, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne Anfangspunkt und Ende".

Anfang und Ende in jedem ſeiner Punkte, eine beſondere Würde und ſymboliſche Bedeutſamkeit zuſchrieb [1]).

1) Wenn Heraklit alſo ſehr wohl die Bewegung ſeines abſoluten Proceſſes, in welchem jeder Untergang Entſtehung und jedes Leben Sterben iſt durch den Kreis und die Kreisbewegung verſinnlichen konnte, weil hier gleichfalls Anfang und Ende ſtets zuſammenfallen, ſo ſind auch in ſtoiſchen Stellen noch Spuren genug zu erkennen, daß er dieſes Sinnbild für die Natur ſeiner abſoluten Bewegung wirklich gebraucht hat; ſ. Marc. Anton. II, § 14: man müſſe ſich zweier Dinge erinnern, *ἑνὸς μὲν ὅτι πάντα ἐξ ἀιδίου ὁμοειδῆ καὶ ἀνακυκλούμενα κτλ.* und id. IX, § 28 *Ταῦτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου ἐγκύκλια, ἄνω κάτω, ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα*: cf. die ariſtot. Probl. XVII, 3. p. 916. Bekk.: — — *ὥσπερ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἑκάστου τῶν ἄστρων φορὰ κύκλος τίς ἐστι, τί κωλύει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἀπώλειαν τῶν φθαρτῶν τοιαύτην εἶναι, ὥστε πάλιν ταῦτα γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι; καθάπερ καί φασι κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπεια*, worauf dann an den Ausſpruch des Alkmäon erinnert wird, die Menſchen gingen dadurch zu Grunde, daß ſie Anfang und Ende nicht zuſammenbringen könnten: *τοὺς γὰρ ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι, κομψῶς αἰνιττόμενος, εἴ τις ὡς τύπῳ φράζοντος αὐτοῦ ἀποδέχοιτο καὶ μὴ διαιρίβοῦν ἐθέλοι τὸ λεχθέν· εἰ δὴ κύκλος ἐστί, τοῦ δὲ κύκλου μήτε ἀρχὴ μήτε πέρας κτλ.* cf. Arist. Phys. IV. c. 13. p. 223. B. *φασὶ γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα*, worauf dies hier ausführlich kritiſirt wird, und beſonders Ariſt. Meteorol. I. c. 9, 5. p. 364. B., wo die phyſiſche Bewegung Heraklits ausdrücklich als Kreisbewegung geſchildert wird, worüber ſpäter, vgl. § 23. 26. 27.

§ 2. Fortsetzung. Die Harmonie.

Das Princip selbst aber dieser ungetrennten Einheit des absoluten Gegensatzes hat Heraklit als Krieg oder Harmonie ausgesprochen, welche letztere er mit der des Bogens und der Leier verglich.

Die Harmonie ist ihm nur ganz dasselbe, was ihm der Krieg ist, wie entgegengesetzte Vorstellungen auch das gewöhnliche Bewußtsein mit Beiden verbindet.

Die Einheit von Sein und Nichtsein als Einheit des absoluten widerstreitenden Gegensatzes ist ihm Krieg, aber als des Gegensatzes Einheit ist sie Harmonie. Und weil ihm Alles was existirt, nur durch dieses Eins des Gegensatzes ist, so kann ihm auch dieser Krieg allein ἀρχὴ sein, nur daß er diesen abstracten Ausdruck noch nicht hat, sondern denselben Begriff in sinnlichen Namen (Vater, König) ausspricht.

So führen wir denn, an unser erstes Fragment uns anschließend, zuerst das Bruchstück bei Plato an[1]):

„τὸ ἓν γάρ, φησι (sc. Ἡράκλειτος) διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι· ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας". „Denn das Eine, indem es sich von sich trennt (auseinandertritt), eint sich mit sich selbst, wie die Harmonie des Bogens und der Leier".

Und ebenso bei Aristoteles[2]): „καὶ Ἡράκλειτος· „τὸ ἀντίξουν συμφέρον" καὶ „ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν" καὶ „πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι". „Das sich Entgegenstrebende ist das sich mit sich Einigende"; und „aus dem sich Entzweienden (sich Unterscheidenden) die schönste Harmonie" und „Alles werde durch den Streit".

Ebenso bei Plutarch[3]): „παλίντονος[4]) γὰρ ἁρμονίη κόσμου,

1) Sympos. p. 187. A. p. 119. Stallb.
2) Eth. Nicodem. VIII. c. 2. p. 1155.
3) De Is. et Osir. p. 369. A. p. 512. Wytt.
4) παλίντονος war ein Epitheton des Bogens überhaupt, bezeichnete aber auch

ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου" *καθ' Ἡράκλειτον*". „sich in ihr Gegentheil umwendend ist die Harmonie des Weltalls wie der Leier und des Bogens" und ganz so noch an einem andern Ort, nur in indirecter Rede und mit einer Veränderung des ersten Wortes[1]: „*Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμωι ὥκωσπερ λύρης καὶ τόξου*". „In ihr Gegentheil umschlagend sei die Harmonie des Weltalls wie der Leier und des Bogens".

Diese Harmonie der Leier und des Bogens, die, wie wir sehen, Heraklit ein constantes Bild von der Harmonie der Gegensätze in dem Weltall überhaupt war, führt nun Simplicius[2] speciell als Bild der sich mit einander vermittelnden Einheit des Guten und Bösen an: *ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγων συνιέναι· δίκην τόξου καὶ λύρας*! *ὃς καὶ ἐδόκει θέσιν λέγειν διὰ τὸ ἀδιορίστως φᾶναι· ἐνεδείκνυτο δὲ τὴν ἐν τῇ γενέσει ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἐναντίων* (worauf Simplicius sehr gut die Stelle des Plato Soph. p. 242. e. hiermit in Verbindung bringt).

Heraklit also, versichert Simplicius, habe gelehrt, daß auch das Gute und das Böse in dasselbe zusammengehe (ineinander übergehe) nach Art des Bogens und der Leier; und, fügt er hinzu, mit diesem paradox scheinenden Satze habe Heraklit die harmonische Mischung der Gegensätze in der Wirklichkeit gemeint. Diese Stelle des Simplicius, weil sie uns die Identität des Guten und Bösen bei Heraklit als eine ineinander übergehende, somit als Proceß sich vermittelnde angiebt, ist correcter als jene bereits durchgenommenen Stellen des Aristoteles (Topic. VIII, c. 5. p. 155 u. Phys. I, 2. p. 185.), auf die sie sich commentirend bezieht und in welchen die Identität des Gegensatzes von gut und böse nur als eine ruhige, feiende ausgesprochen wird.

Zugleich erfahren wir aus dieser Stelle des Simplicius, daß Heraklit auch diesen speciellen Gegensatz des Guten und Bösen mit der Harmonie des Bogens und der Leier verglichen haben muß: denn es ließe sich nicht absehen, wie Simplic. dazu gekommen sein sollte, die Harmonie des Bogens und der Leier als Bild für die Identität des Guten und Bösen zu gebrauchen, wozu er ja durch keinen Vorgang des Aristoteles veranlaßt

eine besondere Art Bogen, die doppelt zu spannen waren, vgl. die Interprett. zu Iliad. VIII, 266. und Herodot VII. 69. Wörtlich wäre es etwa zu übersetzen: „Sich entgegenspannend"; über seinen wirklichen Begriff und die obige Uebersetzung siehe unten in § 3.

1) Plutarch. de anim. procreat. p. 1026. B. p. 177. Wytt.

2) Comment. in Aristot. Phys. f. 11. a. b.

war, wenn er ſie nicht bei Heraklit ſelbſt als Beiſpiel von der ſpeciellen Einheit entgegengeſetzter ſittlicher Beſtimmungen gebraucht gefunden hätte.

Wohl aber hat Simplicius, jene Stellen des Ariſtoteles im Kopfe und ſie mit Heraklits eigenen Worten vermiſchend, die Ausdrücke „gut und ſchlecht“ mit welchen Heraklit dieſen Gegenſatz der ſittlichen Beſtimmungen nicht bezeichnet hat, an die Stelle der von Heraklit ſelbſt dafür gebrauchten Ausdrucksform: „Das Gerechte und Ungerechte“ geſetzt, wie wir aus einer Stelle der venetianiſchen Scholien zum Homer entnehmen, welche zugleich ein ſchönes Fragment des Epheſiers enthält und uns endlich den tiefſten Sinn jener Identität des Guten und Böſen offenbart, die Ariſtoteles ſo oft dem Heraklit als unlogiſch vorwirft.

Die Stelle lautet[1]): *ἄπρεπές φασιν, εἰ τέρπει τοὺς θεοὺς πολέμων θεά· ἀλλ' οὐκ ἄπρεπες· τὰ γὰρ γενναῖα ἔργα τέρπει· ἄλλως τε πόλεμοι καὶ μαχαὶ ἡμῖν δεινὰ δόκει, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ἄλλων ἢ καὶ ὅλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς „τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια“.* Man halte es für unſchicklich, ſagt der Scholiaſt, wenn (beim Homer) die Götter die Göttin des Krieges erfreut; doch dem ſei nicht ſo; denn edle Werke erfreuten; uns Menſchen freilich erſchienen Kriege und Schlachten ſchrecklich, dem Gotte aber nicht alſo; denn es vollbringe Alles der Gott, zur Harmonie des Unterſchiedenen oder auch des Alls, das ſich Einigende ordnend; weshalb auch Heraklit ſage: „„dem Gotte (iſt) Alles ſchön und gerecht, die Menſchen aber haben das Eine als ungerecht, das Andere als gerecht angenommen““.

Das „Gerechte und Ungerechte *δίκαιον* und *ἄδικον*“, ſind alſo Heraklits eigene Bezeichnung für die entgegengeſetzten ſittlichen Beſtimmungen geweſen. Daß ihm dieſe Bezeichnung eine angemeſſenere war, als die abſtracten: gut und ſchlecht, würde wohl auch an ſich klar ſein. Wir wiſſen aber auch aus Plato[2]), daß das *δίκαιον*, wenigſtens bei den Schülern des Epheſiers als Hauptbenennung für das abſolute Princip ihrer Philoſophie galt und ſehen keinen Grund, warum ſie dieſen Namen ſelbſt gemacht und nicht ſchon in dem Werke des Heraklit über-

1) Schol. Venet. ed. Villoison. ad Iliad. IV, 104.
2) Cratyl. p. 412. D. — 413. D.; p. 145—138. Stallb.

kommen haben sollten[1]), um so weniger, als wir ja in den eigenen Bruchstücken des Epheſiers die Dike in derſelben Würde antreffen werden.

Zugleich aber zeigt uns endlich die Stelle des Scholiaſten, und ſowohl ſeine eigenen Worte als auch das an dieſelbe gereihte Fragment Heraklits, was es in der That für eine Bewandtniß mit der Identität des Guten und Schlechten, des Gerechten und Ungerechten bei Heraklit gehabt hat.

Zuvörderſt wird gewiß Niemand länger mit Schleiermacher p. 410 bezweifeln wollen, daß das Fragment ſo ächt als wörtlich angeführt iſt. Schon die dem Fragmente ſelbſt vorhergehende Erklärung des Scholiaſten iſt voll ächt heraklitiſcher Ausdrücke[2]) und des ächt heraklitiſchen Sinnes[3]), ſo daß auch dieſe Erklärung ſchon dem Heraklit ſelbſt mehr oder weniger mit ſeinen eigenen Worten entlehnt iſt*). Das Fragment ſelbſt anlangend, ſo iſt die ganze Wendung des Satzes, die Entgegenſetzung von Gott und

---

1) Dieſe Annahme iſt auch um ſo weniger möglich, als die in der Stelle des Cratyl. den einzelnen Heraklitikern zugetheilten Namen für das Abſolute, *ξύλος, πῦρ, τὸ ἁρμὸν κτλ.* immer nur als Prädicate und Definitionen des Einen Subjects *τὸ λόγων* geſetzt ſind, dieſes alſo in dieſer Stelle ſelbſt als die allen Heraklitikern gemeinſame Bezeichnung des Abſoluten erſcheint.

2) So z. B. *ἁρμονία* und *ὅλα* (ſ. Schleiermacher p. 361), *συμφέροντα*, was wir eben in mehreren Bruchſtücken gebadt; auch *οἰκονομεῖν* (*τὰ πάν* oder *τὰ ὅλα*) ſcheint gleichfalls ein von Heraklit ſelbſt gebrauchtes Wort zu ſein, cf. Heracl. Alleg. Hom. p. 465. Gal. p. 146. Schow. und Marc. Anton. V, 32. — Schleiermacher glaubt deshalb ſogar mit Unrecht, daß dieſe der Erwähnung Heraklits vorhergehenden Worte ſeine Anführung bilden ſollen.

3) So enthält der Tadel, den Heraklit gegen den Homer ausſpricht (ſiehe unten § 4), nur ganz denſelben Gedanken, wie hier die rechtfertigende Erklärung des Scholiaſten.

*) Was wir in dem oben Folgenden als den Gedanken des Fragments nachweiſen, die bloße Relativität aller Unterſchiede vom Standpunkt des Abſoluten aus oder des Gottes, zeigt jetzt ganz ſchlagend in phyſiſcher Ausführung das Fragment beim Pseudo-Origenes Philosoph. ed. Miller. p. 283.: „*Ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός*“. „*Ἀλλοιοῦται δὲ ὥσπερ ὅταν συμμιγῇ* [*θύωμα*, wie Bernays a. a. O. als das fehlende Wort treffich einſchaltet] *θυώμασιν· ὀνομάζεται κατὰ ἡδονὴν ἑκάστου*. „der Gott iſt Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sättigung Hunger“. „Es geht [jedes] in das andere über, wie wenn Räucherwerk mit Räucherwerk ſich miſcht; es wird benannt nach dem Belieben eines Jeden“. Alſo vom Standpunkt des Göttlichen aus iſt jeder Gegenſatz daſſelbe, denn jedes geht beſtändig in ſein Gegentheil über; nur für uns iſt es unterſchieden; sub specie aeterni iſt es identiſch.

Mensch, ganz eigenthümlich heraklitisch und in mehreren Bruchstücken wiederkehrend. Die Anführung selbst geschieht nicht nur in directer Rede, sondern auch ganz sprachweise durch das: ὅπερ καὶ Ἡρ. λέγει ὡς κτλ.; ferner verbürgt die aus der Satzconstruction herausfallende Perfectform ὑπειλήφασι die wörtliche Anführung, denn der Scholiast hatte im Praesens gesprochen „ἁπλοῦς φασι" und hätte im Praesens fortfahren müssen: ὑπολαμβάνουσι. Endlich aber ist in der ἀπόδ. Stelle viel zu sehr der Nagel auf den Kopf getroffen, als daß man glauben könnte, der unbekannte Scholiast habe sie nicht, wenn auch mittelbar, aus dem Werke des Ephesiers selbst geschöpft. — Das „Gerechte und Ungerechte" bedeutet dem Heraklit nichts Anderes, als denselben logischen Gegensatz von Sein und Nichtsein, den wir ihn schon in so vielen Formen haben aussprechen sehen. Das δίκαιον ist ihm nur dieselbe Verknüpfung des Seins und der Negativität, die das heraklitische Princip überhaupt ist, oder in der Form, in der es Plato selbst im Cratylus ausspricht und deren Verständniß wir hier anticipiren müssen, es ist: „das sich durch Alles hindurchziehende, durch welches alles Werdende wird" (διὰ παντὸς διεξιόν, οὗ οὐ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι); es ist wie Plato weiter sagt, „das Schnellste und Unkörperlichste; denn nicht könnte es sonst durch Alles in Bewegung befindliche sich hindurch bewegen, wenn es nicht das Unkörperlichste wäre, so daß nichts es aufhält, und das Schnellste, so daß es die andern Dinge als wie (im Verhältniß zu ihm selbst) Stillstehende darbietet" („— — — τάχιστον καὶ λεπτότατον· οὐ γὰρ ἂν ἄλλως διὰ τοῦ ὄντος ἰέναι παντὸς, εἰ μὴ λεπτοτάτου τε ἦν, ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν, καὶ τάχιστον ὥστε χρῆσθαι ὥσπερ ἑστῶσι τοῖς ἄλλοις"). Es ist also Das, was am wenigsten Theil hat an dem endlichen festen Bestehen, und die reinste Identität des Seins und Nichtseins ist; es ist die logische Kategorie des Werdens selber, die durch kein endliches festes Sein aufgehaltene reine processirende Gedankeneinheit von Sein und Nichtsein. Das ἄδικον[1] dagegen ist eben das Moment des sinnlichen festen Bestehens selbst, welches sich als dieses isolirte Moment erhalten und seinen Gegensatz, das Nichtsein, obgleich vergeblich, ausschließen will.

Deshalb gehen, wie Simplicius sagt, das Gute und Böse in

1) Man sehe nur zum Beweise die Stelle Plutarchs Torr. an aquat. an callid. p. 964. E. p. 915., wo er sagt, daß nach Heraklit die Natur selbst „διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην" sei und alles Endliche sein Werden nur aus der Ungerechtigkeit „ἐξ αὐτίας" habe, indem mit dem Unsterblichen das Sterbliche sich eine (τῷ θνητῷ συναρχομένου τοῦ ἀθανάτου).

daſſelbe, d. h. in einander über (εἰς ταὐτὸ λέγων συνιέναι). Das Gute iſt das reine Werden, das Böſe das auffichbeharrenwollende ſinnliche Daſein des Einzelnen. Aber beide Beſtimmungen ſind eben proceſſirende. Das Werden ſelbſt wird immer, d. h. wird immer zu einzelnem ſich erhaltenwollenden ſinnlichen Daſein; dieſes ſeinerſeits iſt und erhält ſich nur durch beſtändige Theilnahme an dem allgemeinen Proceß und Wandel, durch die beſtändige Aufhebung ſeines Daſeins in die Bewegung des Werdens, d. h. in das Gute[1]).

Für alles Einzelne, Endliche ſind daher allerdings Sein und Nichtſein, Leben und Sterben, Beſtehen und Negation entgegengeſetzte Dinge. Für jenes abſolute Werden ſelbſt aber, für den Gott, wie das Fragment beim Scholiaſten ſagt, iſt Beſtehen und Sichaufheben, das Sicheinlaſſen in die endlichen Unterſchiede, d. h. das Setzen derſelben als Beſtimmter (τὰ διαχρόμενον) und der Rückgang aus denſelben in die reine Einheit (τὰ συμχρώμενον) gleichgültig: denn ſein Sichaufheben in der einen Form iſt nur ſeine Geburt in eine andere. Für das göttliche Leben des abſoluten Proceſſes von Sein und Nicht iſt das δίκαιον und ἄδικον, die reine Negation und das einzelne Sein, gleich weſentliches Moment[2]), denn alle Exiſtenz wird nur durch den Widerſtreit und Kampf derſelben und gerade der Wechſel derſelben bildet die Harmonie des Alls, wie ja das ſich Entzweiende das ſich Einigende iſt und grade aus ihm die ſchönſte Harmonie hervorgeht.

Beide Momente ſind alſo vom Standpunkt des Abſoluten aus gleichberechtigt, denn nur in der Identität Beider, die ſomit nothwendig auch als unterſchiedene geſetzt ſind, beſteht die Idee des Abſoluten ſelber. Und ebenſo erzeugt ſich nur durch die reale Verwirklichung dieſer Momente als unterſchiedener und deren Wiederaufhebung die Welt und geſtaltet ſich nur durch den Wechſel dieſer Bewegung zu demſelben realen Proceſſe des Werdens, zu der ſichtbaren Harmonie, dem, obwohl ſchwächeren, Abbilde jener unſichtbaren Harmonie, der reinen proceſſirenden Gedankenidentität von Sein und Nichtſein.

Hiermit ſind wir aber von ſelbſt zu zwei andern Bruchſtücken des

1) Seine vollſtändigſte Bejahung wird, was im Vorſtehenden anticipirt iſt, im Verlauf erhalten.

2) Man vgl., was Aeneas Gazäus auf Heraklit anſpielend ſagt, Jedem ſei ein anderes entgegengeſetzt, nur dem All ſelbſt nichts, ſo wenig wie der Harmonie ꝛc., de immort. anim. p. 37. ed. Boiss.: ἐναντίον μὲν γὰρ ἄλλο ἄλλῳ, τῷ δὲ παντὶ οὐδέν· ἁρμονίας δὲ καὶ τοῦτο, καὶ ἐξ ἐναντίων τῶν φθόγγων μίαν τὴν μελῳδίαν συγκεῖσθαι.

Ephesiers gelangt, die uns Plutarch und Porphyrios aufbewahrt haben und von welchen wir zuerst das letztere in seinem Zusammenhange mittheilen wollen, weil dieses dem andern Fragment zur Erklärung dient. Porphyrius sagt[1]): „ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος, πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον· ἡ γὰρ ἀπὸ νοητοῦ ἡ πορεία, ἡ δ' αἰσθητοῦ· καὶ τοῦ αἰσθητοῦ ἡ ἀπὸ τῆς ἀπλανοῦς ἡ ἀπὸ τῆς τῶν πεπλανημένων· καὶ πάλιν ἡ ἀπὸ τῆς ἀθανάτου ἡ ἀπὸ θνητῆς πορείας· καὶ κέντρον, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆν, τὸ δ' ὑπόγειον· τὸ μὲν ἀνατολικὸν· τὸ δὲ ὀπτικόν· καὶ τὰ μὲν ἀριστερά, τὰ δὲ δεξιά· νὺξ τε καὶ ἡμέρα· καὶ ἀπὸ τοῦτο ...παλίντονος ἡ ἁρμονία. ἢ τοξεύει ἀπὸ τῶν ἐναντίων“. Denn so will ich mit Boeckh und Creuzer bei der Lesart der van Goens'schen Ausgabe verbleiben, wo dann allerdings das τοξεύει nicht gut wörtlich zu übersetzen ist, über den Sinn aber doch kein Zweifel sein kann. Porphyrius sagt, da die Natur selbst vom Gegensatz ausgehe, so habe sie auch überall die Zweiheit eingeführt, als Symbol ihres eigenen Gegensatzes, so: vernünftig und sinnlich, Nacht und Tag, Aufgang und Untergang, rechts und links ꝛc. Und wegen dieser in allen Existenzen der Natur vorhandenen Zweiheit, werde auch genannt (nämlich von Heraklit): „sich in ihr Gegentheil wendend, die Harmonie, welche durch die Gegensätze schießt, (hindurchschießt)“. Die Aenderung aber, die Schleiermacher verschlägt: παλ' ἡ ἁρμ. καὶ τόξον. εἰ ἀπὸ τῶν ἐναντίων („widerstrebend sei die Harmonie auch des Bogens, wenn durch die Gegensätze“) ist nicht nur reine und noch dazu ganz überflüssige Conjectur, sondern entspricht auch dem sonstigen kritischen Takte ihres Urhebers nicht und gewährt keinen Sinn, während das Bruchstück einen solchen und zwar den ganz richtigen darbietet. Denn zuerst konnte Porphyrius nur dann dies Fragment zur Bestätigung seiner Auseinandersetzung mit den Worten: „und deswegen heiße es“ (καὶ ἀπὸ τοῦτο) anführen, wenn in dem Fragment von der Alles durchdringenden Weltharmonie, nicht aber von einer angeblichen speciellen Harmonie des Bogens die Rede ist. Auch begreift man, wenn von jener allgemeinen Harmonie hier, wie evident ist, die Rede sein muß, gar nicht, was das καὶ τόξου hier überhaupt will: ebenso ist das „εἰ“ für Heraklit hier unangemessen und es fehlte auch ein von dem εἰ abhängiges Participium. Endlich liegt nirgendswo eine Stelle vor, in welcher der Bogen allein, ohne die Lyra, als Bild der Harmonie gebraucht sich vorfände. Denn dies ist dann nicht der Fall, wenn man bei dem Fragment verbleibt, wie es in den Handschriften und Ausgaben vorliegt. Dann ist das τοξεύει

1) De antro Nymph. c. XXIX. p. 268. p. 27. ed. van Goens.

nicht ein selbständiges Bild der Weltharmonie, sondern eine bildlich von ihr ausgesagte ihr zukommende Thätigkeit, Eigenschaft. Daß nun Heraklit, wie er seine harmonische Einheit ja überall dahin definirte, daß sie alle Gegensätze rastlos durchdringe, daß sie das sich durch das Entgegengesetzte unaufhörlich hindurchziehende Gesetz sei (*λόγος διὰ πάντα ἰόντων*), diese Thätigkeit des Durchdringens und sich Hindurchziehens durch die entgegengesetzten Existenzen auch vollkommen wohl mit dem sinnlicheren Ausdrucke, daß sie durch dieselbe hindurchschieße, bezeichnen konnte, kann ja auch an und für sich weder die geringste Schwierigkeit des Verständnisses erregen, noch irgendwie befremdend erscheinen; weshalb wir nicht nur die Schleiermacher'sche sondern jede andere Veränderung der vollkommen klaren Stelle für ganz überflüssig halten. Die ganze concrete Beziehung aber, die in dem Bogenschießen (*τοξεύει*) liegt, wird uns klar werden durch die bald folgende Erörterung, in wiefern dem Heraklit Bogen und Leyer Bild der Weltharmonie waren. Zuvor aber führen wir noch ein anderes Fragment über die Harmonie an, welches uns Plutarch mittheilt und das also lautet: „*ἁρμονίη*[1]) *γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μηνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν*". „Denn die unsichtbare Harmonie ist besser als die sichtbare, nach Heraklit, in welcher die Unterschiede und Gegensätze der sie einende Gott verhüllte und untertauchte".

Den Sinn dieser Stelle anlangend, so kann man zunächst jedenfalls darüber nicht zweifelhaft sein, daß die Erklärung, die Schleiermacher p. 420, und nach ihm Ritter und Brandis, geben will, ganz irrig zu nennen ist. Er stellt nämlich die durch nichts unterstützte Hypothese auf, daß Heraklit mit der sichtbaren Harmonie die elementarische, mit der unsichtbaren aber die höhere und complicirtere Einheit organischer Gestaltungen gemeint habe.

Zuerst ist uns nichts von Heraklit bekannt, wodurch wir überhaupt nur wüßten, daß er einen solchen Unterschied zwischen organischer und unorganischer Bildung gemacht und erstere höher angeschlagen habe; es wäre im Gegentheil sowohl durch sein System überhaupt als durch positive Zeugnisse zu erweisen, daß ein solcher Unterschied bei ihm, seinem Gedanken nach, schwerlich schon stattfinden konnte und auch nicht stattgefunden hat[2]). Aber abgesehen hiervon muß Schleiermacher für seine Hypothese

1) Plut. de anim. procreat. p. 1026. p. 177. Wytt.

2) Vielmehr fand nach ihm nur ganz derselbe Verwandlungsproceß wie im unorganischen Weltall, so auch im organischen Statt. Man sehe unten §§6. u. 7. und die daselbst näher besprochenen Stellen der aristot. Problem. XIII, 6. p. 905. Bekk., Plut. Plac. IV, 3. p. 623. Wytt., Nemes. de nat. hom. p. 28. ed. Plant.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

die grammatische Structur des Satzes verletzen, indem er den Relativsatz „ἐν ᾗ κατέδυσεν“ statt auf das unmittelbar vorhergehende φανερῆς auf das weiter vor diesem stehende ἀφανὴς zurückbeziehen will. Endlich aber erlaubt dies auch offenbar der Sinn der Ausdrücke ἔκρυψε καὶ κατέδυσε nicht, die doch auch Schleiermacher als ganz ächte Beschreibung anerkennt: sie erfordern im Gegentheil durchaus die Beziehung auf φανερῆς und Schleiermachers Erklärung wird grade dadurch so falsch, weil er auf die unsichtbare Harmonie die Erklärung beziehen will, die vielmehr von der sichtbaren gegeben wird und nur von ihr gegeben werden konnte.

Der Sinn dieses Fragmentes ist vielmehr der schon früher angedeutete. Alles Sichtbare und Sinnliche war dem Heraklit nur die Existenz und der reale Ausdruck seiner Einen reinen Harmonie, d. h. der Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein.

Im Unterschiede von diesen ihren sinnlichen, sichtbaren Darstellungen im Reiche der Existenzen kann die unsichtbare Harmonie nur die reine Idealität sein, die reine processirende Gedankeneinheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, die noch nicht, wie alles sinnlich Existirende, in der einseitigen vorwiegenden Form des Seins gesetzt ist: mit einem Worte: die logische Idee des Werdens selbst, in welcher beide Momente, Sein und Nichtsein, fortwährend unaufgehalten und unaufhaltsam in einander umschlagen und Unterschied wie Einheit derselben in ununterbrochenem Proceß und immer zugleich sich erzeugen, in welcher also die reine Einheit dieser Momente noch durch kein festes Bestehen derselben, wie in der Existenzialwelt, getrübt ist. Diese allein adäquate intelligible Einheit des Gegensatzes, die er auch, wie wir sehen werden, als nicht untergehendes Feuer von jeder noch so flüchtigen, sinnlichen Existenz abschied, die er auch „das Eine Weise und Name des Zeus“[1]) nannte, ist das Gesetz, welches das All durchdringt. Sie ist der Demiurg, von welchem uns das Bruchstück bei Themistius (s. oben p. 24) sagt: „die Natur liebt verhüllt (κρύπτεσθαι) zu werden und noch vor der Natur der Demiurg der Natur“. Die Natur (φύσις) ist das Gebiet des Sinnlichen und Sichtbaren, ein Gebiet, in welchem gleichfalls bereits in jedem Existirenden die Gegensätze harmonisch geeint und verhüllt sind[2]). Der Demiurg, der noch vor der Natur verhüllt werden will, ist die unsichtbare bessere Harmonie, der reine, waltende, speculative Gedanke des begrifflichen Gegensatzes (von Sein und Nichtsein) und seiner processirenden Einheit (der λόγος).

1) Siehe oben p. 26 sq.

2) Darum besteht auch die Erkenntniß der Dinge darin, sie zu zerschneiden; siehe §§ 28 sqq.

Was in dem Bruchstücke bei Them. das κρύπτεσθαι zu bedeuten hat, zeigt uns sehr schön in unsrer Stelle des Plutarch das διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μεγίων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν. Beide Stellen erläutern sich gegenseitig. Dieses „κατέδυσεν" beweist, daß auch das ἔκρυψε bei Plutarch wie das κρύπτεσθαι bei Themistius nicht den Sinn von „verheimlichen" hat, sondern (weshalb es auch Philo a. a. O. nicht nur durch absconderе übersetzt, sondern durch se obducere näher interpretirt) nur das Untertauchen und Verhüllen der reinen intelligiblen Harmonie in die Hülle und das Material des sinnlichen Seins bezeichnet, wie uns ja auch Porphyr. ähnlich sagte, die wirkliche Zweiheit in den natürlichen Dingen, Tag und Nacht ꝛc. sei nur die symbolische, d. h. in sinnliches Sein eingetauchte Darstellung (τὸ σύμβολον) der intelligiblen Zweiheit, von der die Natur ausgehe. — Das ἔκρυψε καὶ κατέδυσε, wie Schleiermacher will, auf die unsichtbare Harmonie zurück zu beziehen, ist also nicht nur gegen die grammatische Satzconstruction, sondern auch widersinnig. Denn in der unsichtbaren, in der bessern Harmonie ist die Einheit des Gegensatzes grade nicht untergetaucht und verborgen, sondern sie ist vielmehr diese reine adäquate Einheit selbst: versenkt und verhüllt ist diese nur in der sichtbaren Harmonie, in den sinnlich-sichtbaren Dingen, welche die Erscheinung und Darstellung jener sind und die in ihnen verborgene Harmonie dadurch offenbaren, daß der Gegensatz, die Negation doch immer wieder an ihnen zum Vorschein kommt. Offenbar ließ sich Schleiermacher durch das ἔκρυψε irre führen und meinte, verborgen könne doch nur die unsichtbare Harmonie genannt werden: in Ermangelung des Bruchstücks bei Themistius hätte ihm aber schon das κατέδυσε vollkommen deutlich zeigen können, daß auch das „verborgen" nur heiße: versenkt in sinnlichen Stoff, und daß dann die in diesem Sinne verborgene Harmonie nur die sichtbare sein könne. —

Wenn so die ἁρμονία ἀφανὴς in Beziehung auf die sichtbare Harmonie nur die reine, intelligible Einheit im Gegensatz zu ihrer sichtbaren Darstellung in den sinnlichen Existenzen ist, so ist auch von selbst klar, warum sie Heraklit eine „bessere" als die sichtbare Harmonie (κρείττων) genannt hat und nennen mußte, denn alles sinnliche Sein ist, weil eben die Einheit von Sein und Nichtsein hier in der einseitigen Form des Seins gesetzt ist und die Unterschiede somit reellen Bestand und ganz andere Festigkeit gegen einander erlangen, sofort Trübung und Hemmung jener reinen, intelligiblen Gedankeneinheit und der in ihr ohne Unterlaß processirenden Identität ihrer Momente.

Daß die unsichtbare Harmonie hier so als Gegensatz gebraucht ist

gegen die gesammte Welt der sinnlichen Existenz, deren Grundlage sie ist, und nicht blos gegen einzelne Formen des Sinnlichen, wie das Elementarische, geht auch daraus hervor, daß Heraklit die sichtbare Harmonie immer als gesammte Weltharmonie auffaßt, sie auch ausdrücklich „ἁρμονίη κόσμου“ [1]) nennt. Endlich aber rechtfertigt sich unsere Erklärung auch durch den Zusammenhang bei Plutarch. Dieser ist folgender: Er sagt, die Aegypter hätten in ihrer Mythologie geräthselt, Horus habe, als er Strafe habe geben müssen [nämlich für den Mord seiner Mutter][2], seinem Vater Blut und Leben, seiner Mutter Fleisch und Fett zuertheilt; „— von der Seele aber sei nichts ungemischt und lauter, noch werde es ihselbst von dem Anderen; denn die unsichtbare Harmonie ist nach Heraklit besser als die sichtbare“ ꝛc. (τῆς δὲ ψυχῆς οὐδὲν μὲν εἰλικρινὲς οὐδ' ἄκρατον[3], οὐδὲ χωρὶς ἀπολείπεται[4] τῶν ἄλλων· ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς κτλ.) Es wird also in diesem Zusammenhange gleichfalls die reine Idealität der Seele und die untrennbare Harmonie dieser entgegengesetzt der schwächeren, sich weniger durchdringenden Einheit der Gegensätze im sinnlich-organischen Körper und dieser erscheint also statt die bessere und reinere Harmonie darzustellen vielmehr selber, wie alles Sinnliche, als der unreineren Harmonie [5]) zugetheilt.

1) Siehe die Fragmente bei Plutarch oben p. 90 sq.

2) cf. Plutarch de Is. et Osir. p. 358. D. und Fragm. Plut. London 1773. ex Museo Britannic. ed. Th. Tyrwhitt. bei Wyttenbach Vol. X. p. 702.

3) „ἀμιγὲς μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς“, nichts Ungemischtes und nichts Reines, sagt Plutarch Terrest. an aquat. p. 964. E. p. 913. Wytt., sei in dem ganzen Gebiete der Natur nach der Philosophie Heraklit's, die er daselbst anführt. Diese letztere Stelle allein, die Schleiermacher entging, würde hinreichend beweisen, daß auch in der obigen Stelle des Plutarch und in seinem Citat, wenn er nicht ganz sinnverkehrend citirt haben soll, mit der höheren Einheit der Gegensätze, die über die Mischung derselben in der Natur noch hinausgehen und deshalb ganz untrennbar sein soll, unmöglich irgend eine besondere Form des Natürlichen, wie das Organische, gemeint sein kann.

4) „ἀπολείπει“ sagt in demselben Sinne Heraklit bei Plut. Ex ap. Delph. p. 392. B. p. 605. W., so daß unseres Bedünkens Plutarch schon in diesem Satze τῆς ψυχῆς — ἄλλων auf den Ephesier Rücksicht nimmt und wahrscheinlich auch das folgende Fragment in dem Werke des Heraklit in einem ganz ähnlichen Zusammenhang mit seiner Lehre von der ψυχή stand. Die ψυχή ist unsichtbare Harmonie. Eingetaucht und begraben im Körper ist sie sichtbare Harmonie. Man vgl. auch das von den Seelen gesagte ὁράτας γίνεσθαι bei Porphyr. (siehe weiter unten. Die letzte Evidenz wird unser Bruchstück und unsere Erklärung desselben noch vielfach im Verlauf erhalten).

5) Unsere Auffassung der Worte ἀφανὴς und φανερή im Bruchstück als den Gegensatz des Ideellen und sinnlich-Wirklichen bedeutend, bestätigt sich auch

Wir glaubten aus doppelten Gründen bei der Widerlegung der Schleiermacher'schen Interpretation so ausführlich zu Werke gehen zu müssen. Einmal weil Schleiermachers Erklärung allgemein angenommen worden ist (siehe Brandis I. p. 166. Ritter p. 136) und am letzteren Ort noch besonderen Beifall als „glückliche Deutung" erhalten hat. Ferner aber weil das Bruchstück nach unserer Auffassung desselben zu jenen allerwichtigsten Fragmenten gehört, welche über den innersten Kern und die tiefste Bedeutung des heraklitischen, den Uebergang von der eigentlichen Naturphilosophie zur Gedankenphilosophie bezeichnenden, Systemes ein helles

---

noch durch andere Stellen; man vgl. zunächst eine des sehr heraklitisirenden (siehe § 7.) Pseudo-Hippocrates de Diaeta VI. p. 453. Ch. I. p. [illegible] K., von welcher schon der später mitzutheilende Anfang zeigt, wie durchaus heraklitisch sie ist; darauf sagt er: — *τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ ταῦτα καὶ ἐκεῖνα οὐδέτερα ἀτρεμίζων· οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανῆ σκέπτεσθαι οἷοί ἐκίστανται.* Darauf setzt er den Unterschied von *ἀφ.* und *φαν.* ganz dem obigen Sinne analog auseinander als den Unterschied des ideellen Ansich und der Wirklichkeit: *ἐγὼ δηλώσω τέχνας φαναρὰς ἀνθρώπου παθήμασιν ὁμοίας ἐούσας καὶ φαναροῖσι καὶ ἀφανέσι· μαντικὴ τοιόνδε· τοῖσι φαναροῖσι μὲν τὰ ἀφανέα γινώσκεσθαι, τοῖσιν ἀφανέσι τὰ φανερά* und vergleicht das mit dem Zeugen, welches ebenfalls nur das Unsichtbare (das Ansich) in das Sichtbare verwandele: *ἀνὴρ γυναικὶ ξυγγενόμενος παιδίον ἐποίεε τῷ φανερῷ τὸ ἀδήλων γνώσεσιν ὅτι οὕτως ἔσται· γνώμη ἀνθρώπου ἀφανὴς· γνωσαμένη τὰ φανερὰ ἐκ παιδίου εἰς ἄνδρα μεθίσταται· τῷ ἐόντι τὸ μέλλον γνώσεται.*

Wir werden ferner noch wiederholt im Verlauf *ἀφανίζεσθαι* in diesem Sinne finden und unmöglich kann es hiernach ein Zufall sein, wenn wir bei den Stoikern, wie das *κρεῖττον* als Kunstausdruck für das die Natur durchdringende Princip, so auch *ἐναφανίζεσθαι* als siebenden Terminus für den Rückgang des Existirenden in den (bekanntlich aus Heraklit von ihnen entlehnten) *λόγος κοινὸς* oder *σπερματικὸς* des Weltalls antreffen, s. Marc. Anton. IV. § 14: *Ἐνσπάστης ὡς μέρος· ἐναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι· μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν* „du beschränkt als Theil; du wirst aufgehoben werden in das, was dich geboren hat (d. h. in das Princip) oder vielmehr du wirst zurückgenommen werden in das Entwicklungsgesetz gemäß der Umwandlung", und VII. 10: *πάντα τὰ ὅλων ἐναφανίζεται τάχιστα τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ.* „Alles Materielle geht überaus schnell in die Wesenheit des Alls zurück" und II. § 12: *πῶς πάντα τάχιως ἐναφανίζεται κτλ.* Wenn auch das Wort *ἐναφανίζεσθαι* durchaus nicht von Heraklit selbst gebraucht worden ist, so dürfte sich doch aus diesem Gesammtzusammenhange in Verbindung mit einer weiter unten zu betrachtenden Stelle des Simplicius über den Krieg ergeben, daß dem Heraklit die unsichtbare Harmonie das ideelle Princip alles Daseins gewesen und gerade die Aufhebung des sinnlichen Daseins von ihm als ein Rückgang in diese reine Harmonie bestimmt worden ist.

Licht werfen, indem sie zeigen, daß sein wahres Absolute bereits der reine Gedanke ist, der sich nur noch nicht als Denken erfaßt hat. Freilich sind wir einstweilen auf den Vorwurf gefaßt, mit unserer Interpretation des Bruchstücks über die Grenzen der vorsokratischen Physik hinauszugehen. Die heraklitische Philosophie geht aber eben selbst über das hinaus, was man in der Regel unter den Grenzen der vorsokratischen Physik versteht. Wer aber trotz des Bruchstücks bei Themistius und jenes anderen von dem „Namen des Zeus", sowie des sonst bisher schon nachgewiesenen, an unserer obigen Auffassung des Fragmentes noch Anstoß nehmen sollte, der wird dennoch durch die im Verlauf der Darstellung hundertfach zu erbringenden Beweise hoffentlich überzeugt werden.

Hier können wir einstweilen nur noch folgendes bemerken: „Unsere Auffassung der „unsichtbaren besseren (*κρείττων*) Harmonie" als des rein ideellen Princips des gedachten Gegensatzes von Sein und Nichtsein und seiner processirenden Einheit wird auch dadurch bestätigt, daß das *κρεῖττον* und *κράτιστον* ganz dieser Bedeutung entsprechend bei den Stoikern zum stehenden Terminus für das absolute Princip selbst wird und von ihnen daher bald als das alles durchdringende Göttliche und Ideelle, für welches und zu dessen Verwirklichung nur alles Andere (Materielle) vorhanden sei, bald als die reine Denkkraft gebraucht und beschrieben wird: vgl. Marc. Anton. V. § 21. *Τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κράτιστον τίμα*, worauf er dasselbe also erklärt: *ἔστι τοῦτο τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον*. Worte, deren streng heraklitischer Charakter und Ursprung wir anderwärts hervortreten sehen werden. Hierauf fährt er fort: *ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἔν σοι τὸ κράτιστον τίμα* (ganz in demselben Sinne, wie er III. § 9. sagt: *τὴν ὑπολαμπτικὴν δύναμιν σέβου*) und definirt dies *κράτιστον* im Menschen nur als das dem *κράτιστον* im Weltall Gleichartige (*τὸ ἐκείνῳ ὁμογενές*), als das alles andere im Menschen nur für sich, d. h. zu seiner Selbstverwirklichung, verwendende und sein Leben regierende Princip (*καὶ γὰρ ἐπὶ σοὶ τὸ τοῖς ἄλλοις χρώμενον τοῦτό ἐστι καὶ ὁ σὸς βίος ὑπὸ τούτου διοικεῖται*) vgl. Epictet. Diss. II. c. 23. T. I. p. 321. Schw. *Ἄνθρωπε μηδ' ἀχάριστος ἴσθι, μήτε πάλιν ἀμνήμων τῶν χρισαμένων — — μέμνησο δ' ὅτι ἄλλο τί σοι δέδωκε κρεῖττον ἁπάντων τούτων* (nämlich als Früchte und Wein und alle sinnlichen Dinge), *τὸ χρησόμενον αὐτοῖς, τὸ δοκιμάζον, τὸ τὴν ἀξίαν ἑκάστου λαμβάνειν — — καὶ δύναται τὸ διακονοῦν κρεῖσσον εἶναι ἐκείνου ᾧ διακονεῖ, ὁ ἵππος τοῦ ἱππέως; ἢ ὁ κύων τοῦ κυνηγοῦ*; hier ist also *τὸ κρεῖττον* einerseits geradezu das Alles durchwaltende Princip, wie wir später die reine Idee des Gegensatzes,

die nach uns Heraklit unter der besseren unsichtbaren Harmonie versteht, oder den Logos, von ihm selbst so bezeichnet finden werden (*λόγος οἰκονομῶν τὸ πᾶν, διέπων, διήκων τὰ πάντα κτλ.*); andererseits nimmt das *κρεῖττον* eben deshalb ganz analog der logischen Entwickelung, die bei den Stoikern mit den objectiven Bestimmungen des heraklitischen Systems überhaupt vor sich geht, die Bedeutung des *ἡγεμονικόν* oder der Denkthätigkeit an. Man vgl. noch Marc. Anton. V. § 30.: *ὁ τοῦ ὅλου νοῦς κοινωνικός· πεποίηκε γοῦν τὰ χείρω τῶν κρειττόνων ἕνεκεν* und VII. § 55. *κατεσκεύασται δὲ τὰ μὲν λοιπὰ τῶν λογικῶν ἕνεκεν ὥσπερ καὶ ἐπὶ παντὸς ἄλλου τὰ χείρω τῶν κρειττόνων ἕνεκεν* und XI. § 18.: *φύσις ἡ τὰ ὅλα διοικοῦσα· εἰ τοῦτο, τὰ χείρονα τῶν κρειττόνων ἕνεκεν* und IX. 9; *καὶ τὸ συναγωγὸν ἐν τῷ κρείττονι ἐπιτεινόμενον εὑρίσκετο, οἷον οὔτε ἐπὶ φυτῶν ἦν οὔτε ἐπὶ λίθων ἢ ξύλων*, cf. die von Gataker zu diesen O. a. St. und Epictet. Diss. II. c. 8. und endlich die noch mehr einschlagende merkwürdige Stelle desselben Diss. I. c. 30: *διὰ τοῦτο καὶ ὁ τοῦ θεοῦ νόμος* (Heraklits Logos, worüber später) *κράτιστός ἐστι καὶ δικαιότατος· Τὸ κρεῖσσον ἀεὶ περιγινέσθω τοῦ χείρονος* ganz wie Heraklit selbst in einem Fragment bei Stob. (siehe § 13) von seinem „Einen Göttlichen" aussagt, daß es *πάσι περιγίνεται*. Der steische terminus technicus hat also in dem *κρειττον* unseres Fragments, als dem unterscheidenden Wesen der intelligiblen (gedachten) Harmonie von der im sinnlichen vorhandenen, seine Wurzel und organische Entstehung*). —

Eine andere unsere Auffassung des Fragments vielleicht merkwürdig bestätigende Stelle dürfte die des Julianus sein Or. I. p. 7. ed. Spanh.: *συ-*

*) Einen ferneren Beweis für unsere Auffassung des Fragments liefern jetzt die Worte, die Pseudo-Origenes IX. 9. p. 281 nach Anführung derselben äußert: *ὅτι δὲ . . .* (hier sind Worte ausgefallen) *ἀφανὴς ὁ ἀόρατος ἄρρωστος ἀνθρώποις ἐν τούτοις λέγει „ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων"· ἐπαινεῖ καὶ προθαυμάζει πρὸ τοῦ γνωσομένου τὸ ἄγνωστον αὐτοῦ καὶ ἀόρατον τῆς δυνάμεως*. Freilich ist dies nun zunächst blos eine Meinung des Kirchenschriftstellers, aber sie bestätigt genau unsere Auffassung der unsichtbaren bessern Harmonie als der reinen Gedankeneinheit, und sie muß diesmal in Betracht kommen, weil Pseudo-Origenes diese Aeußerung — wahrscheinlich durch den Zusammenhang bei Heraklit gezwungen — ganz gegen seinen Zweck thut. Denn er will gerade wegen eines andern Fragments (*ὅσων ἤκουσε, ἀκοὴ, μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμῶ*) beweisen, daß Heraklit das Sichtbare und Unsichtbare in gleicher Würde hält und giebt sich deshalb wiederholt sichtliche Mühe, z. B. IX. 10: *οὕτως Ἡράκλειτος ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν ὡς ἓν τι τὸ ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογουμένως ὑπάρχον*. — Von der Auffassung Schleiermachers, nach welcher

βόμενοι μὲν μετὰ τὴν κρείττονα φύσιν τὸν τὴν ἀρχὴν αὐτοῖς παράσχοντα, wo man jene Worte keineswegs ganz richtig mit der subjectiven Bezeichnung „Gott“ überſetzt und jedenfalls jetzt erſt Entſtehung und concreter Sinn des Ausdrucks klar ſein dürfte.

---

mit der beſſern Harmonie die des organiſchen Körpers gemeint ſei, iſt jetzt Zeller p. 468 abgegangen, ohne daß jedoch der Gedanke des Bruchſtücks bei ihm deshalb mehr zu ſeiner richtigen Anerkennung gekommen wäre. Denn er ſagt: „Alles fügt ſich der Gottheit zum Einklang des Ganzen, auch das Ungleiche eint ſich ihr zur Gleichheit, auch das was den Menſchen ein Uebel erſcheint, iſt für ſie ein Gutes und aus Allem ſtellt ſich jene verborgene Harmonie der Welt her, welcher die Schönheit (?) des Sichtbaren nicht zu vergleichen iſt“. Hier wird alſo die ſichtbare Harmonie als äußere Schönheit gefaßt, was ſchon deshalb ganz unmöglich, weil auch die ſichtbare Harmonie eine verhüllte und innerlich verborgene iſt, wie uns Plutarch in den Worten ἐν ᾗ διαφωνίας κτλ. (Worte, die Zeller ib. 3. ebenſo wie Schleiermacher auf die unſichtbare Harmonie ganz unrichtig zurückbezieht) und auch das Bruchſtück bei Themiſt. dadurch zeigt, daß auch ſchon die φύσις eine verborgene iſt in erſter Inſtanz, wie in zweiter der Demiurg. Es iſt vielmehr klar, daß das, was Zeller hier als ſichtbare Harmonie hinſtellt, gar keine Harmonie mehr im heraklitiſchen Sinne iſt und was er für die unſichtbare Harmonie hält, gerade dem entſpricht, was Heraklit mit der ſichtbaren (der φύσις) meint.

§ 3. Bogen und Leyer.

Wenn nun der durch so viele Bruchstücke bekundete heraklitische Gedanke selbst von der das All durchdringenden Harmonie der Gegensätze keine Schwierigkeit mehr macht, so bleibt doch noch die Frage übrig, in welcher Beziehung denn Heraklit für diese Weltharmonie das constante Bild des Bogens und der Leyer gebraucht habe, ein Bild, welches bei Lichte betrachtet gar nicht so einfach und ohne Weiteres verständlich ist, als es auf den ersten Blick vielleicht scheinen kann. Denn die Ansicht Schleiermachers (p. 413), er habe das Bild genommen von dem wechselnden Auseinandergehen und Gespanntwerden der Saiten bei Leyer und Bogen und diese Thätigkeit des An- und Abspannens sei ihm die Harmonie an Bogen und Leyer gewesen, scheint uns, zumal wenn sie so isolirt festgehalten werden soll und bei der constanten Wiederkehr dieses Bildes bei Heraklit zunächst schon gar zu dürftig und äußerlich für den Sinn unseres Philosophen zu sein. Und wäre dem so, wie Schleiermacher will, so wäre dann Jedes von Beiden, Bogen wie Leyer, das totale Bild der Harmonie, auch ohne das andere. Da uns aber nirgends, wo Heraklit selbst angeführt wird, Leyer oder Bogen isolirt als Bild seiner Harmonie begegnen, auch nie durch ἤ, sondern stets durch καί verbunden, so muß es schon hiernach den Anschein gewinnen, als sei jedes von beiden, Bogen wie Leyer, nicht tota'es Bild der Harmonie, sondern jedes nur Ein Moment gegen das andere ihm entgegengesetzte und die Harmonie sei eine Harmonie des Bogens mit der Leyer als innerer Gegensätze.

Weit geistvoller und wahrer schon faßt Synesius das Bild — hinsichts der Leyer — auf, in einer Stelle, in welcher er den Epheſier zwar nicht nennt, aber doch offenbar auf die Sentenz desselben anspielt, de Insomn. p. 133. A.: „— — οὐ γάρ ἐστιν ὁ κόσμος τὸ ἁπλῶς ἕν, ἀλλὰ τὸ ἐκ πολλῶν ἓν καὶ ἐστιν ἐν αὐτῷ μέρη, μέρεσι προσήγορα καὶ μαχόμενα καὶ τῆς στάσεως αὐτῶν εἰς τὴν τοῦ παντὸς ὁμονοίαν συμφωνούσης, ὥσπερ ἡ λύρα σύστημα φθόγγων ἐστὶν ἀντιφώνων τε καὶ συμφώνων·

τὸ δ' ἐξ ἀντικειμένου ἕν, ἁρμονία καὶ λύρας καὶ κόσμου", „Denn nicht ist die Welt ein einfach Eines, sondern ein aus vielen Geeintes und es sind in ihr die Theile mit den Theilen befreundet und kämpfend, indem selbst die Zwietracht derselben in den Einklang des Alls zusammenstimmt, wie auch die Leyer ein System ist von gegenklingenden und zusammenklingenden Tönen. Aber alles aus Gegensätzen Eine ist Harmonie sowohl bei der Leyer als beim Weltall."

Hierin liegt bereits die Einsicht, sowohl daß die Leyer bei Heraklit an sich selbst Symbol der kosmischen Harmonie, als auch daß eben deswegen das Harmonische in ihr in keiner rein äußerlichen An- und Abspannung der Saiten, sondern in dem die Dissonanzen zum Einklang ordnenden, die Gegensätze einenden Wesen der Musik*) besteht. Dies

---

*) Schon hiernach also muß es unmöglich scheinen, sich bei der jetzt von Bernays Rhein. Mus. VII, 94 gegebenen Erklärung zu beruhigen, nach welcher Heraklit bloß mit Rücksicht auf die äußere Form der Leyer und des Bogens dieselben als Bild der Harmonie gebraucht habe, weil nämlich der scythische und altgriechische Bogen, der an den Enden ausgeschweift, einer Leyer in Gestalt so ähnlich sei, daß es auch bei Arist. Rhet. III, 11. 1412: τόξον φόρμιγξ ἄχορδος heißt. Auch Zeller p. 466, 2. tritt dieser Erklärung bei. Außer den Stellen des Synesius und Apulejus und der im obigen Verlauf positiv gegebenen Darstellung unserer Ansicht scheint es uns aber auch aus vielen Gründen unmöglich zu sein, die Harmonie durch die bloße Rücksicht auf die äußere Form jener Instrumente zu erklären. Dies wäre dann schon jedenfalls unmöglich, wenn man erstens nur irgend welches Gewicht auf die bald anzuführende, bisher unbeachtete Stelle des Jamblichus legt, wo statt des Bogens der Pfeil und die Leyer gebraucht wird — und ich glaube nicht, daß man dieser Stelle nach ihrem ganzen Zusammenhange ihr Gewicht wird versagen können; zweitens bleibt dann das Bruchstück bei Porphyrios, wo von der Weltharmonie als solcher (und ohne von der Leyer zu sprechen) das τοξεύειν ausgesagt ist, unbegreiflich, während sie sich im obigen Zusammenhang auf das befriedigendste erklären wird; drittens würde sich auch das Bruchstück bei Plato nicht concret begreifen lassen und ebensowenig viertens, wie Bogen und Leyer dann dazu kommen, ein angemessenes Bild der Weltharmonie sein zu sollen. Es müßte dann auch jedenfalls fünftens nur das Beiwort παλίντονος, welches in der That ein Epitheton des Bogens ist, lauten können, nicht παλίντροπος, weshalb Zeller auch wirklich ersteres vorziehen will. Aber nicht nur sind die Stellen, in welchen es παλίντροπος heißt, noch häufiger, sondern wir werden später (§ 26 bei Analyse des platonischen Politikus) sehen, daß gerade das παλίντροπος vorzüglich ächt und significativ ist, aber eben einen solchen Sinn hat, welcher schlechterdings nicht durch Beziehung auf eine äußere Form erklärt werden kann. Uebrigens würde sich dann auch das παλίντονος wohl von dem Bogen oder der Leyer selbst, aber schwerlich von der Harmonie beider erklären und gerade als Beiwort dieser, nicht der Instrumente selbst, erscheint es bei Heraklit. Endlich wird sich aus § 26 aus der Aufzeigung des physischen Inhalts dieser ἁρμονία παλίντρ.

bestätigt sich auch durch den den Pseudo-Aristoteles de mundo l. l. paraphrasirenden Apulejus: Sic totius mundi suorum instantia initiorum inter se impares conventus, pari nec discordante consensu Natura veluti musicam temperavit: namque uvidis arida et glacialibus flammida, velocibus pigra, directis obliqua, confudit: unumque ex omnibus et ex uno omnia, juxta Heraclitum constituit. (vgl. Aeneas Gaz. a. e. [p. 95.] a. C.)

Verhält es sich aber offenbar mit der Leyer so wie Synesius sagt, so wird die Frage um so schwieriger und scheinbar unlöslicher, in welcher Hinsicht denn auch der Bogen das Bild einer solchen Weltharmonie und eine Einigung von Gegensätzen in sich darstellen oder vielmehr als entgegengesetztes Moment und Ergänzung zu der in der Leyer vorhandenen Einen Seite der Weltharmonie dienen könne.

Wir können daher nicht umhin, dem von Creuzer[1]) geworfenen Blicke beizustimmen, welcher in Leyer und Bogen bei unserem Philosophen kosmisch-siderische Symbole sieht, wofür er das von Pausanias[2]) beschriebene Bild anführt, welches den Eros darstellt, wie er nach abgeschossenem Pfeile den Bogen niederlegt und die Lyra ergreift: ein Bild, welches schon Winkelmann[3]) als eine Versinnbildlichung der pythagoraeischen Weltharmonie erklärt, wobei Creuzer noch auf die Verbindung von Bogen und Leyer in sinnvollen Anspielungen der Poeten aufmerksam macht[4]). —

---

durch den Politikus von selbst ergeben, daß Bogen wie Leyer schlechterdings als Symbole des siderisch-kosmischen Processes und seiner daran begrifflichen Gegensätze, der Umwandlung in die Vielheit und des Rückganges in die Einheit, genommen werden müssen, eine Bedeutung, die bei bloßer Beziehung auf ihre äußere Form ja keinesfalls an ihnen vorhanden ist.

Ich kann daher Bernays Beziehung nur als hinzutretend zu der eben entwickelten substantiellen Bedeutung acceptiren.

Hier stehe übrigens das ähnliche Bruchstück, welches μετὰ bei Origenes IX. 9. p. 280 sich findet: „οὐ ξυνιασιν ὅπως διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέεται καλίντροπος ἁρμονίη ὅπως περ τόξου καὶ λύρης". Aus ὁμολ. muß man jedenfalls wohl ὁμολογίαι machen. Ob aber hinter dem Worte ein Punkt zu setzen ist (da man dann doch hinter καίειν ein γάρ erwarten dürfte), kann fraglich scheinen.

Sollte übrigens Heraklit ein dieß fernelles und dann höchst oberflächliches Bild, welches in dieser Unterstellung mit der wahren Bewegung der Gegensätze bei ihm in gar keiner Verbindung stand, so oft abgebetzt haben?

1) Symbolik und Mythologie T. II. p. 599. 3. Ausg.

2) II. 27. § 3.

3) Description. de pierr. grav. de C. de Stosch. p. 143.

4) Er führt an Lycophron. Cass. v. 914 sqq. ib. Schol. und Anmerkung

Allein dieſe Aeußerung bedarf offenbar noch einer näheren, den jenen Symbolen zu Grunde liegenden Gedankeninhalt und Gegenſatz und die allmähliche Fortbildung der urſprünglichen Anſchauung klar entwickelnden Ausführung, die wir in dem Nachſtehenden umſomehr nur in gedrängteſter Kürze anzudeuten verſuchen, als wir ſpäter ohnehin das theologiſch-ſymboliſche Darſtellungselement bei Heraklit ausführlicher nachzuweiſen haben werden.

An der Sonne wurden ſich die Völker des Alterthums metaphyſiſcher Gegenſätze bewußt. Als der regelmäßige Zeiteintheiler und durch die früh zum Bewußtſein gekommene Geſetzmäßigkeit ihrer Bewegung und der des geſammten Syſtems der Himmelskörper bot ſie dem religiöſen Sinn die große Anſchauung der allgemeinen Harmonie des Univerſums, der ſich in Eins ordnenden allgemeinen Einheit des Weltalls dar. So war ſie das abſolute Centrum, der große allgemeine Mittelpunkt des Seins. — Von der andern Seite aber wurde dieſes reine Centrum auch als emanirend angeſchaut. Der allgemeine Lichtkern fließt hervor zu dem einzelnen, für ſich ſeienden Strahl und fließt aus demſelben wieder in ſich zurück. Die Sonne iſt der ſtarke, ſtrahlenſchießende Gott. Der abgeſchoſſene Sonnenſtrahl iſt der Pfeil (ſ. Baravadja's Hymnus auf Aurora im Rig. Vedae Specimen p. 7. ed. Fr. Rosen. London 1830 und Eusthat. ad Odyss. XX, 156 sqq. p. 727, 38 sqq.; man vergleiche, was Creuzer über Abaris ſagt, im 2. Bd. der Symbol. und Mythol.). Der Pfeil bleibt darum die einzige Waffe, die auch noch an Apollo hervortritt. Mithras, Tſchemſchid, Chrvſaor ſind ſolche ſolariſche Perſonificationen, die den goldenen Sonnendolch tragen [1]).

p. 148. Reich. und Vol. II. p. 875 sq. ed. Müll., Reich. ſagt dabei u. a.: quemadmodum heic lyrae de telis dicuntur, ita vicissim Pindarus cantica sua lyrica vocat tela et φάλκοι per translationem de arcu dicuntur.

1) Noch Stellen ſpäter heidniſcher wie chriſtlicher Autoren, bei denen ſich längſt die dunkle ſymboliſche Anſchauung zur Durchſichtigkeit des klaren Gedankens aufgehellt hatte, und als daher die Sonne längſt aus der Sache zum bewußten Bilde der Sache geworden war, laſſen deutlich genug die Gegenſätze hervortreten, deren Beziehung auf einander die Sonne dem Anſchauungsſinne der alten Völker darbot. Athenagoras (leg. pro Christ. p. 40. ed. Dech.) ſagt von dem in den Propheten wirkenden heiligen Geiſte, ἀπόῤῥοιαν εἶναι φαμὲν τοῦ θεοῦ, ἀπόῤῥοιον καὶ ἐπαναφερόμενον, ὡς ἀκτῖνα ἡλίου „er ſei ein Ausfluß Gottes, hervorfließend und in ihn zurückreflectirt, wie der Sonnenſtrahl“. — Seneca, Epist. 40: Quemadmodum radii Solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, ubi mittuntur; sic animus magnus et sacer et in nos demissus ut propius divina nossemus, conservatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae: illinc pendet, illuc spectat ac nititur; nostris tamquam melior interest, vemit zu vergl. id. de beat. vit. c. 8.: Mundus cuncta com-

Aber dieſe Seite wird auch, und iſt ſchon an ſich, als das ſich aus dem allgemeinen Centrum losreißende, für ſich werdende Princip der Einzelheit, das Princip des Negativen, der Thätigkeit und der Vernichtung.

Dieſes negative Weſen, dies Princip des Vernichtens, tritt auch wie eine Nachtſeite, wie ein dunkler Naturhintergrund noch aus der helleniſch-geiſtigen Geſtaltung des Apollo oft unverkennbar hervor. Der Nacht vergleichbar wandelt er bei Homer, mit ſeinen Pfeilen ſendet er die Peſt[1], von ſeinem Pfeil weggerafft ſind die plötzlich Gefallenen. Er iſt der Verderber. Und ſo etymologiſirte ihn ja ſchon der alterthümliche Aeschylos Agamemn. v. 1090. 91. ibiq. schol.; Euripid. Orest. v. 1389. vgl. Valken. ad Phoeniss. p. 12. und Plato. Cratyl. p. 404. E. p. 108. Stallb. *ταὐτὸν δὲ καὶ περὶ τὸν Ἀπόλλω, ὅπερ λέγω, πολλοὶ πεφύφηνται περὶ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, ὡς τι δεινὸν μηνύοντος*, wo wohl darauf geachtet werden muß, daß nicht von Plato im Cratylus dieſe Etymologie des Apollo als Verderber vorgenommen, ſondern dieſe Etymologie als eine allgemein bekannte und vielfach angenommene vorausgeſetzt und zweimal im Dialog auf ſie angeſpielt wird (man vergl. über das Verhältniß der Etymologieen im Kratylos zu Heraklit die letzten §§ der Lehre vom Erkennen). —

Jene ſideriſche Harmonie hatte früh ihr entſprechendes Bild gefunden in der Harmonie der Töne; ihr Symbol wurde die Leyer, die ſo zugleich das Bild iſt der harmoniſchen Bewegung der Himmelskörper. Apolle iſt die Perſonification der ſideriſchen und Tonharmonie und führt als ſolcher die Leyer[2], umwandelnd das Weltall. So hatten

rlectens, rectorque universi Deus in exteriora quidem tendit sed tamen in totum undique in se redit; idem nostra mens faciat, cum secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit et illorum et sui potens sit et in sese revertatur.— Minutius in Octav. c. XXXII. 8: Deo cuncta plena sunt: ubique non tantum nobis proximus sed infusus est. In solem adeo rursus intende. Coelo affixus est, sed terris omnibus sparsus est; pariter praesens ubique interest et miscetur omnibus. So etymologiſirt Marc. Anton. VIII, 57. den Strahl, *ἀκτίς*, als Ausgießung der Sonne, *ἀκτῖνες γοῦν αἱ αὐγαὶ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἐκτεῖνεσθαι λέγοντες*, und noch Chriſtus wird nicht blos Sonne der Gerechtigkeit (*ὁ ἥλιος δικαιοσύνης*, ſ. in Boisson. Anecd. Gr. T. IV. p. 131. T. V. p. 161.), ſondern von dem h. Gregor. Naz. (Orat. XLV. p. 720.) geradezu der Strahl des Vaters genannt: *ὁ Σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ Πατρὸς ἀκτίς.*

1) Auch bei den Aegyptern ſendet die Sonne die Peſt; ſiehe z. B. Clem. Alex. Strom. V. c. 7. p. 670. Pott.

2) Die Leyer ſcheint überhaupt ſeit je das Symbol der Einheit, durch alle Stadien der Auffaſſung dieſes Gedankens, von ſeiner naturaliſtiſchſten bis zu ſeiner

schon die Pythagoräer gelehrt (vgl. die schöne Ausführung Plato's de Rep. VII. p. 530 D., wie die Sternkunde nur dasselbe für die Augen was die Klangbewegung für die Ohren und die über diese pythagoräische Lehre von Ast zu d. O. (p. 570) beigebrachten Stellen; ferner vgl. Plutarch. de anim. ger. in Tim. p. 1029. p. 187. Wytt., Procl. in Alcib. I. p. 204. ed. Cr.), und auch die Pythagoräer folgten darin nur älterer orphischer Lehre; man sehe z. B. den Hymn. Orph. XXXIV. (ed. Herm.) v. 16: „σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρῃ πολυκρέκτῳ ἁρμόζεις" sqq. nebst den Interpreten[1]) und vergleiche damit die andere Etymologie des Apollo in Plato's Cratyl. p. 405. D. p. 111. Stallb.: „— — καὶ ἐνταῦθα τὴν ὁμοῦ πόλησιν καὶ περὶ τὸν οὐρανὸν, οὓς δὴ πόλους καλοῦσι, καὶ περὶ τὴν ἐν τῇ ᾠδῇ ἁρμονίαν, ἣ δὴ συμφωνία καλεῖται, ὅτι ταῦτα πάντα, ὥς φασιν οἱ κομψοὶ περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν, ἁρμονίᾳ τινὶ πολεῖ ἅμα πάντα· ἐπιστατεῖ δὲ οὗτος ὁ θεὸς τῇ ἁρμονίᾳ ὁμοπολῶν αὐτὰ πάντα καὶ κατὰ θεοὺς καὶ κατ' ἀνθρώπους[2]).

Aber wie die That des hellenischen Geistes eben diese ist, das Natürliche geistig zu verklären und zur rein menschlichen Gestalt herauszuringen, so entwickelt sich als Endpunkt dieses langen Processes aus den Anfängen der siderisch-kosmischen Harmonie die freie Gestalt des musischen Gottes, Apollo Musagetes. Die harmonisch-geordnete Bewegung des Natürlichen verinnerlicht sich nach und nach in den Träger geistiger Harmonie und Einheit. Jetzt wird die Leyer zum

---

geistigsten Wendung gewesen zu sein. Horapollo (II. 116.) lehrt, daß die auch unter den Hieroglyphen auf Mumiendecken vorkommende Lyra das Zeichen eines die Eintracht befördernden Menschen sei.

1) cf. Lucian. de Astrol. 10. T. V. p. 219. Bip.: ἡ δὲ λύρη (Ὀρφέως) ἑπτάμιτος ἐοῦσα, τὴν τῶν κινουμένων ἀστέρων ἁρμονίην συνεβάλλετο; noch a. St. bei Lobeck Aglaoph. p. 943 sq. (bekanntlich wurde Orpheus Lyra auch von Apollo unter die Sterne versetzt). Auch die Kirchenväter zollten dieser Symbolik ihren Beifall z. B. Gregor. Naz. Orat. de Paup. Amore ed. lat. Cöln 1575: Quis tibi hoc dedit, quod coeli pulchritudinem comis, solis cursum, Lunae ortum, siderum multitudinem eamque quae in his omnibus velut in lyra elucet, concinnitatem atque ordinem semper eodem modo se habentem.

2) Die bekannte Scherzhaftigkeit der meisten Etymologieen im Cratylus verschlägt hier auch für das Alter der Anschauung nicht. Jene ironische Scherzhaftigkeit bezieht sich hier eben nur auf die etymologische Herausdeutelung des Wesens des Gottes aus seinem Namen. Das in scherzhafter Weise in den Namen hineingekünstelte Wesen selbst des Gottes dagegen ist und mußte auch gerade zur größeren Wirksamkeit der Ironie offenbar das wahrhaft reale und in der geistigen Auffassung bekannte Wesen des Gottes sein.

Symbol der Bildung (ſ. die Beweiſe bei Raoul-Rochette in den Monuments inedits Par. 1828 p. 236 sq.). Der Sonnenpfeil ſeinerſeits entwickelt ſich zum Apollo τοξότης, zur Geſtalt des heitern, jagtliebenden Gottes und nur manchmal noch tritt, wie eine dunkle Erinnerung, ihr Urgrund, das Princip des Negativen, des Verderbens, an ihr hervor. So iſt Apollo nur die lebendige Einheit der beiden Gegenſätze, die als Attribute neben ihn treten, der Leyer und des Bogens, des Princips des Allgemeinen und des Negativen. Jetzt verſtehen wir auch das Bild des Eros, der nach abgeſchoſſenem Pfeil den Bogen niederlegend die Leyer ergreift (bei Pauſanias und Winkelm. a. a. O.). Apollo iſt die Einheit der Welt, wie die alten Theologen ſagten (man ſehe nur Plut. de Ei ap. Delph. p. 389. p. 393. Wytt. cf. unſere Ausführung über dieſe Stelle unten §§ 10. 11), aber er iſt bereits in ſich ſelbſt die Einheit des Gegenſatzes, der großen Zweiheit von Bogen und Leyer, der allgemeinen Harmonie und des Princips des Negativen. Hier genüge für Vieles eine bedeutungsvolle Stelle eines platoniſchen Denkers, Maxim. Tyr. Diss. X. p. 182. Reiske: *Ξυνίημι καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος. τοξότης ὁ θεὸς καὶ μούσικος. καὶ φιλῶ μὲν αὐτοῦ τὴν ἁρμονίαν, φοβοῦμαι δὲ τὴν τοξείαν.* „Ich verſtehe auch den Apollo, Bogenſchütze iſt der Gott und der Tonkunſt Gott: und ich liebe ſeine Harmonie, und ich fürchte ſeine Toxeia" (d. h. die Seite ſeines Weſens, nach welcher er Bogenſchütze iſt). Da haben wir wieder dieſe beiden Gegenſätze, die in Apollo geeint ſind, Harmonie und Bogen, und die Zerlegung des Gottes in dieſe beiden Momente nennt Maximus ſein Verſtändniß des Gottes (*ξυνίημι*). Jenes liebt, dieſes fürchtet er. —

So iſt dem Heraklit die Harmonie, wie in jenem Bilde der Eros, wie in dieſer Stelle des Maximus Apollo, eine Harmonie der Leyer mit dem Bogen, des Allgemeinen und des Negativen, der ſich zur Einheit aufhebenden Bewegung des Vielen und des in die Einzelheit und den Unterſchied emanirenden Hervorgehens des Einen, Gegenſätze, die ja überall ſeine ganze Philoſophie regieren; und nun werden wir auch beſſer die ganze concrete Beziehung ſeines Ausdrucks verſtehen in dem oben aus Porphyrios angeführten Fragmente: *„παλίντονος ἡ ἁρμονία, ἢ τοξεύει δὲ τῶν ἐναντίων,* welches wir oben überſetzten: „Sich in ihr Gegentheil wendend iſt die Harmonie, welche durch die Gegenſätze ſchießt" (ſiehe p. 96).

Jetzt wird auch klar ſein, wie in dieſem Fragmente die Harmonie nicht mit dem Bilde der Leyer und des Bogens, und noch weniger des Bogens allein, verglichen iſt, ſondern daſelbſt weiter gegangen und von der Harmonie ſelbſt das τοξεύειν, das Bogenſchießen, als ihre eigene

Thätigkeit angeschaut und ausgesagt werden konnte. Es ist ja in der That ein begrifflich nothwendiges Moment für die Harmonie, daß sie aus ihrer centralischen Einheit ausstrahlt, sich in die Einzelheit entläßt und aus dieser wieder in ihre Einheit zurückkehrt. Sonst wäre sie gar nicht Harmonie im heraklitischen Sinne, wenn sie nicht selbst diesen Gegensatz in sich faßte und einte.

Jetzt werden wir auch noch deutlicher als bisher die Beiworte *παλίντονος* und *παλίντροπος* verstehen, die bei Heraklit für die Harmonie der Leyer und des Bogens ständig sind und von denen in wörtlicher Uebersetzung das Erste heißt: zurück- oder rückwärtsgewendet, gespannt und das zweite: sich zum Gegentheil wendend.

Nur das erste von beiden ist das bei den Dichtern häufige Beiwort des Bogens, oder vielmehr einer gewissen Art desselben. Beide aber kommen in dem Begriffe überein: einer durch sich selbst in ihr Gegentheil umschlagenden sich wieder rückwärts wendenden Bewegung, wie auch der Sonnenstrahl die zum einzelnen Dasein herausfließende und sich wieder in den allgemeinen Mittelpunkt zurückergießende Bewegung des Centrums ist. — Jetzt werden wir daher jenes Fragment etwa übersetzen können: „Sich in ihr Gegentheil wendend, oder rückfließend ist die Harmonie, welche durch die Gegensätze sich ergießend dringt", indem wir das *τοξεύει*[1]) in ein unserem Sprachgenius homogeneres und jene ursprüngliche symbolische Beziehung doch beibehaltendes Bild auflösen. — Auch die oben besprochene Stelle des Simplicius begreift sich jetzt um so besser, daß das Gute und Böse in dasselbe zusammengehen (*εἰς ταὐτὸ συνιέναι*) wie der Bogen und die Leyer. Die Harmonie wird hier nicht erwähnt, sondern geschildert durch Auflösung in ihre beiden entgegengesetzten Momente und das Spiel ihrer in einander übergehenden Bewegung. Auch das begreift sich jetzt erst, warum Leyer und Bogen

---

1) Man vgl. beiläufig eine nicht uninteressante Stelle des gelehrten Nicephorus Chumnus mit der zwar durchaus nichts bewiesen werden soll, obwohl sie schwerlich blos dem Witz dieses Mannes ihre Entstehung verdankt, in den Anecd. graec. ed. Boiss. T. III. p. 382: — — *οὐκ ἀφίης τὸ βλασφημεῖν, καὶ τὸ τοξεύειν εἰς οὐρανὸν αὖθις προστίθης, ὑπομιμνήσκων τάχα καὶ τὸν σὺν ἡμῖν ἀπειλῶν Τοξότην, ὡς εἴπερ ἡμεῖς εἴς τι τῶν ἐν τοῖς ἄστρασι ζώων, κρίον τυχὸν ἢ τὸν ταῦρον, τοξεύσομεν, αὐτὸς καθ' ἡμῶν εὐθὺς ἐπαφήσει πεπυρωμένα γε ὄντα ἐξ αἰθέρος τὰ βέλη, καὶ βάλοι ἂν συχνὰ τὴν φαρέτραν ὅλην κενῶν. Ἴσως καὶ τὸν νῦν ἀγῶνα σὺ θαῤῥεῖς βλέπων ὡς εἰς ἐγκάθετον ὁπλίτην αὐτόν· ἀλλ' οὔ τί γε ἡμεῖς ὀῤῥωδοῦμεν· ὁ γὰρ Ὑδροχόος εὐθὺς ἐπαρήξοι γ' ἄν, ἐναντία τῷ Τοξότῃ κενῶν καὶ χέων.*

(was doch in allen Stellen über dieſe Harmonie entſchieden hervortritt) gerade ſo wie das Gute und Böſe, oder richtiger wie das Auseinandertreten und ſich mit ſich Einigen (des Einen), von Heraklit als ſtricte und abſolute Gegentheile, als die ſeinen begrifflichen Gegenſätzen entſprechenden und ſie an ſich habenden Gegentheile, gebraucht werden konnten. Sein abſoluter Begriff iſt dieſe thätige Einheit des Sein und Nichtſein, des Hervorfließens des ideellen Einen in die Einzelheit und ihre Unterſchiede, und des Rückgangs dieſer in jenes Eine und ſein allgemeines Werden, wie der Sonnenſtrahl die aus ihm hervorfließende und wieder in ſich zurückkehrende Bewegung des Centrums iſt, wie Apollo die Einheit des Bogens und der Leyer iſt. So erſt giebt beſonders auch das oben aus Plato angeführte Bruchſtück (p. 80): „Denn das Eine auseinandertretend (ſich unterſcheidend) tritt mit ſich ſelbſt zuſammen (eint ſich mit ſich) wie die Harmonie des Bogens und der Leyer“ einen beſtimmten und concreten Sinn. Denn jetzt erſt iſt der Vergleich klar: es iſt klar, wie ſo das ſich Einigen und Auseinandertreten, das *συμφερόμενον* und *διαφερόμενον*, mit einer Harmonie des Bogens mit der Leyer verglichen werden kann, was bei einer Beziehung auf die bloße äußere Form beider, die mit dieſen begrifflichen Gegenſätzen nichts zu thun hat, ſtets unlösbar bleiben mußte. Der Bogen iſt die Seite des Hervorfließens der Einzelheit und ſomit der Unterſchiede, die Leyer die ſich zur Einheit ordnende Bewegung derſelben. Und wie alſo Apollo nicht gedacht werden kann ohne beide Seiten ſeines Weſens, ſo ſind jene dieſelben verſelbſtändigenden Attribute ſelbſt nothwendig ineinander übergehend, der Bogen wird immer zur Leyer und umgekehrt, oder er einigt ſich mit ihr, geht in daſſelbe mit ihr zuſammen, wie Simplicius ſagt[1]).

1) Auf dieſe ſymboliſche Bedeutung von Bogen und Leyer bei Heraklit enthält es daher wohl gewiß eine Anſpielung, wenn Jamblich in dem Brief an Dexippos (ap. Stob. Serm. T. 81. p. 472. T. III. p. 126. Gaisf.), wo er von der dialectiſch-ſymboliſchen Auffaſſung ſpricht und nachdem er eben das Fragment Heraklits vom Apollo, der nicht ſpricht noch verbirgt, ſondern andeutet (wodurch der Gott nach Jamblich ſeine Hörer zur dialectiſchen Erforſchung erregen will) angeführt und nachdem er ferner ſich auf die bekannte Andeutung jenes unter „hölzernen Mauern“ Schiffe verſtehenden Orakelſpruchs durch Themiſtelles bezogen hat, fortfährt: ohne dieſes Verſtändniß ſeien daher weder „der **Pfeil** noch die Leyer, noch das Schiff noch irgend anderes etwas nütze“ (οὔτε γὰρ τοξεύσεις ἰὸς, οὔτε λύρη, οὔτε ναῦς, οὔτ' ἄλλο οὐδὲν ἄνευ ἐπιστημονικῆς χρήσεως γένοιτ' ἂν ποτε ὠφέλιμον). — Indem hier aber an Stelle des Bogens der Pfeil auftritt, iſt es klar, daß hiernach nicht in der äußeren Form des Bogens, ſondern in ſeinem Weſen die Beziehung liegt (wie die Muſik bei der Leyer), welche ihn zum ſymboliſchen Bilde der Harmonie oder vielmehr einer Seite derſelben qualificirt.

Leyer und Bogen aber, dieſe Symbole ſeines Gedankens [1], griff Heraklit aus dem apolliniſchen Cult, dem er auch ſonſt zugethan war gegen den orgiaſtiſchen Dionyſosdienſt, wie wir ſpäter noch ausdrücklicher ſehen werden, und liefert hierin wiederum eine Beſtätigung für ſein im zweiten Capitel auseinandergeſetztes Verhältniß zu den religiöſen Kreiſen.

1) Nach unſerer ganzen bisherigen Entwickelung hebt ſich das in der Schleiermacher'ſchen Darſtellung der Harmonie p. 410—418 theils Irrige, theils Unzureichende von ſelbſt auf, ſo daß ein Eingehen auf dieſe im Einzelnen überflüſſig iſt.

§ 3. Der Streit. Die Dike.

Wenn hiernach Alles was existirt nur durch die in ihm vorhandene Harmonie, diese selbst aber die Identität der immer in einander übergehenden Gegensätze ist, so ist auch der Zusammenhang sehr natürlich, in welchem Aristoteles (Eth. Nicom. VIII. c. 2.) auf die Worte: „Aus dem Sichunterscheidenden die schönste Harmonie" unmittelbar folgen läßt: „und Alles werde nach dem Streit" (*καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι*). Auch dies scheinen Heraklits eigenste und hier nur in indirecter Rede mitgetheilte Worte zu sein. Dies scheint zunächst hervorzugehen aus einem ziemlich verdorbenen Bruchstück bei Origenes[1]: „— — *φησὶ* (nämlich Celsus) *θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιούς. Ἡράκλειτον μὲν λέγοντα ὧδε· „Εἰ δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ Δίκην ἐρεῖν· καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα*", wo ich von Herzen der Verbesserung Schleiermachers beistimme: *εἰδέναι χρὴ — καὶ Δίκην ἔριν*, und hiernach übersetze: „Man muß wissen, daß der Krieg das Gemeinsame ist, und der Streit das Recht (die Dike), und daß nach dem Gesetz des Streits Alles wird und verwendet wird" (oder wörtlicher: „und sich bethätigt").

Denn ich sehe nicht ab, warum man nicht so das *χρεώμενα* übersetzen soll, statt es mit Schleiermacher (p. 419) „unverständlich" zu finden: *χράομαι* hat ganz die Bedeutung, daß ein an sich berechtigter Besitz einer Sache oder ein Zustand durch die wirkliche Anwendung in das actuelle sich äußernde Dasein tritt, reelle Bewährung erhält.

Das ansichseiende Recht, das der Streit auf die Dinge hat, weil sie ihm nämlich ihre Existenz verdanken, würde hier also durch das *γινόμενα κατ' ἔριν* ausgedrückt sein, und das *χρεώμενα* besagte dann, daß dies Gesetz des Streites, aus dem die Dinge entspringen, nicht nur ihr Ursprung sei, sondern auch in ihrer Wirklichkeit seine Bewährung und Be-

1) contr. Cels. VI. p. 663. ed. de la Rue.

thätigung finde, indem sie nach demselben Gesetz auch in ihrem actuellen Dasein verwendet, gebraucht und aufgezehrt werden[1]).

Dasselbe *γινόμενα πάντα κατ' ἔριν* theilen uns dann, nur in abstracteren und dem Heraklit selbst daher nicht zuzukrauenden Ausdrücken, Stellen

---

1) Delarue übersetzt daher bereits ganz richtig: omniaque ex discordia gigni et administrari, „daß Alles durch den Streit werde und verwaltet werde". — Die Richtigkeit der obigen Auffassung bestätigt sich auch durch die offenbar dieser Quelle entflossene stoische Bezeichnung „*τὸ χρώμενον*" für das alle Existenz durchwaltende Princip. Dieses ist das *τὸ πᾶσι χρώμενον* oder *τὸ χρώμενον* schlechtweg als Dasjenige, was allein wahrhaft existirt, indem es alles Andere, das sinnlich Existirende, nur zu seiner eigenen Selbstverwirklichung und Bethätigung gebraucht und verwendet. Hieraus entsprang dann weiter der abstracte stoische Terminus *ἡ χρηστικὴ δύναμις* als Bezeichnung der Denkkraft. Jener heraklitische Ursprung sowie der obige Grundgedanke und die angegebene Entwickelung der Bedeutung des Ausdrucks treten noch ganz deutlich in vielen Stellen hervor, siehe z. B. die schon oben wegen des *κρεῖσσον* (p. 102 sq.) angeführten Stellen, besonders Marc. Anton. V. § 21: *Τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κρατιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἔν σοι τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ δ' ἐκείνῳ ὁμογενές· καὶ γὰρ ἐπί σου τὸ τοῖς ἄλλοις χρώμενον τοῦτό ἐστι καὶ ὁ σὸς βίος ὑπὸ τούτου διοικεῖται*, „von Allem, was in der Welt existirt, das Beste verehre. Es ist dies aber das alles Andere für sich Verwendende und Alles Durchdringende; gleicherweise verehre auch von Allem in Dir das Beste. Es ist dies aber das Jenem Gleichartige. Denn auch bei Dir ist dieses das, was sich des Anderen bedient und Dein Leben wird von ihm durchwaltet"; cf. Epictet. Diss. II. c. 23: — — *μέμνησο δ' ὅτι ἄλλο τί σοι δέδωκε κρεῖττον ἁπάντων τούτων, τὸ χρησόμενον αὐτοῖς, τὸ δοκιμάζον, τὸ τὴν ἀξίαν ἑκάστου λογιούμενον* — — — *πῶς οὖν δύναταί τις ἄλλη δύναμις κρείσσων εἶναι ταύτης, ἣ καὶ τοῖς λοιπαῖς διακόνοις χρῆται καὶ δοκιμάζει αὐτὴ ἕκαστα* — — *τίς ἐκείνων οἶδεν, ὁπότε δεῖ χρῆσθαι αὐτῇ καὶ πότε μή;* — — *τί ἐστι τὸ χρώμενον; προαίρεσις κτλ.**).

---

*) Auch Zeller p. 465, 2. tritt Schleiermachers Verbesserung des Bruchstücks bei, äußert aber gleichfalls, daß er so wenig wie dieser mit dem *χρέωνενα* anzufangen wisse. Der Gedanke unserer obigen Auffassung bestätigt sich jetzt übrigens auch durch das Fragment bei Pseudo-Orig. IX, 9. p. 281: „*πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεὺς καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους· τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους*". Der Gegensatz von Götter und Menschen wird später klar werden. Hiervon jetzt noch absehend besagt also das Fragment: Der Krieg ist der Vater und König aller Dinge — — und die Einen macht er zu Sklaven und die Andern zu Freien", d. h. wie der Krieg das ontologische und kosmologische Princip ist, dem die Menschen ihr Dasein verdanken, so ist es auch dasjenige, nach welchem sie nun auch activ ihr Leben gestalten, sich wieder aufreiben ꝛc. Kosmologisches und Ethisches fällt eben bei Heraklit in Eins zusammen.

mit, wie die des Diogenes Laert.: „*γίνεσθαι πάντα κατ' ἐναντιότητα*“[1], „es werde Alles nach der Gegensätzlichkeit“ oder: „*διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἁρμόσθαι τὰ ὄντα*“[2], „durch die Umwendung in das Entgegengesetzte (d. h. also durch das Gesetz des Gegensatzes) werde das Seiende zusammengefügt“, wo in dem *ἁρμόσθαι*, welches überdies noch den Begriff der harmonischen Ordnung enthält, gewiß ein wörtlich heraklitischer Ausdruck vorliegt und die *ἐναντιοτροπή* eine um so treffendere, wenn auch nicht ihm selbst zugehörige Bezeichnung seines Gesetzes des Gegensatzes ist, als in derselben der Gegensatz schon als processirender, durch sich selbst in sein Gegentheil umschlagender, ausgedrückt ist.

Nur eine sinnlich-concretere Form für diese Entstehung alles Seienden nach dem Gesetz des Gegensatzes bieten jene Bruchstücke des Ephesiers dar, in welchen er den Krieg den Vater aller Dinge nannte. So bei Proklus[3]): *καὶ εἰ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος εἰς ταύτην* (sc. *ἐναντίωσιν*) *ἀπιδὼν ἔλεγε· „„πόλεμος πατὴρ πάντων““*, „der Krieg ist der Vater aller Dinge“ und ebenso derselbe Autor noch einmal in indirecter Rede: „*πόλεμον*[4]) *γὰρ εἶναι τὸν πάντων πατέρα καὶ βασιλέα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον*“. Dasselbe Dictum, ohne Heraklit zu nennen, aber sichtlich in wörtlicher Form hat uns Lucian (quomodo hist. sit. conscrib. T. IV. p. 161. ed. Bip.) aufbewahrt. Da nämlich ein Kriegsvorfall so viele Geschichtschreiber hervorgebracht habe, so müsse wohl wahr sein, sagt Lucian scherzend: „jenes: der Krieg ist der Vater aller Dinge“ „*ἐκεῖνο, τὸ, πόλεμος ἁπάντων πατήρ*“, welchen Ausspruch der Scholiast daselbst richtig erklärt als der Gegensätze Kampf (*τῶν ἐναντίων μάχην*), aber mit Unrecht dem Empedokles vindicirt, wie denn auch bereits die Herausgeber des Lucian letzteres bemerkt haben. Ebenso sagt uns auch Plutarch[5]): „*Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀντικρὺς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων*“. „Heraklitus aber nennt geradezu den Krieg den Vater und König und Herrn aller Dinge“, wo wohl auch das *βασιλέα* jedenfalls Heraklits eigener Ausdruck ist, wie er ja auch den Apollo *βασιλεύς* nannte*).

Auch Athenagoras hat bereits gewußt, daß dieser heraklitische Krieg nichts Anderes, als das Gesetz des processirenden Gegensatzes be-

1) IX, 8.
2) Diog. L. IX, 7.
3) in Tim. p. 54.
4) ib. p. 24.
5) De Isid. et Os. p. 370. D. p. 517. Wyttenb.
*) Siehe jetzt das Fragment bei Pseudo-Origenes in der Anmerk. zu p. 116.

deuten soll, wie seine den Ephesier zwar nicht nennenden aber auf ihn und auf diesen Hauptsatz seiner Philosophie hinzielenden trefflichen Worte zeigen, legat. pro Christ. p. 16. ed. Dech.: „— φυσικῷ λόγῳ πρὸς τὴν ἀρετὴν τῆς [illegible] ἀντικειμένης καὶ πολεμούντων ἀλλήλοις τῶν ἐναντίων θείῳ νόμῳ". „da nach jenem physischen Logos die Schlechtigkeit der Tugend entgegengesetzt ist und die Gegensätze mit einander kämpfen nach jenem göttlichen Gesetze".

Auf dies Philosophem sich stützend hat auch Heraklit, wie wir durch viele Zeugnisse wissen, den Homer getadelt, weil dieser flehte, daß der Streit verschwände aus den Reihen der Götter und Menschen. So erzählt zunächst der s. g. Aristoteles[1]: „καὶ Ἡράκλ. ἐπετίμᾳ[2]) τῷ ποιήσαντι. „ὡς ἔρις ἐκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο"· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν, μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεος καὶ ἄρρενος, ἐναντίων ὄντων". „Und Heraklit schmähte den Dichter, weil er bat, daß der Streit verschwände aus den Reihen der Götter und Menschen, denn nicht würde eine Harmonie existiren, wenn es nicht gebe helle und tiefe Töne, noch Lebendiges ohne Weibliches und Männliches, die Gegensätze seien".

Dieser Grund des Tadels, den die Ethik anführt, ist, wie nicht zu leugnen, der heraklitischen Philosophie angemessen, so daß auch Schleiermacher wörtlich Heraklitisches und nur in indirecter Rede Mitgetheiltes darin sieht.

So sehr das scheinen mag, so möchte ich doch eher glauben, daß der Verfasser der Ethik den Grund des Tadels, den er anführt, nicht sowohl aus den eigenen Worten des Ephesiers, als vielmehr aus seiner Beurtheilung der Philosophie Heraklits herausgeschrieben hat, denn die Stelle nimmt den Krieg und Gegensatz nur als Gegensatz zwischen den einzelnen selbständigen Existenzen gegeneinander, männlich und weiblich ꝛc., während Alles, was wir bisher von Heraklit gehabt haben, zeigt, daß er den Gegensatz nicht blos an die einzelnen Existenzen vertheilt, so daß sie jenes in sich selbst eins und nur gegen einander Gegensätze wären, sondern daß er jedes auch in sich selbst seinen eigenen Gegensatz sein läßt. — Wir müssen demnach zweifeln, ob jener in der Ethik angegebene und freilich auch richtige Grund der tiefste und letzte Grund Heraklits gewesen ist, und wollen uns daher in den vorhandenen Stellen umsehen, welcher andere Grund noch etwa als von Heraklit selbst angeführt berichtet wird.

1) Eth. Eudem. VII. c. 1. p. 1235.

2) Solchen Tadel der Philosophen gegen den Dichter nimmt Maxim. Tyr. sehr übel, Diss. XXXII. p. 119. R.

Plutarch zunächst fährt a. o. a. O. also fort: „καὶ τὸν μὲν Ὅμηρον εὐχόμενον, ἔκ τε θεῶν ἔριν, ἐκ τ' ἀνθρώπων ἀπολέσθαι, λανθάνειν φησί, τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων". „und dem Homer, welcher fleht, daß der Krieg aus den Reihen der Götter und Menschen verschwinde, bleibe verborgen, sagt er, daß er damit der Entstehung von Allem fluche, da Alles aus Kampf und Gegensätzlichkeit sein Entstehen habe". Soll hier vielleicht μάχη und ἀντιπαθεία der Streit weiter in sich selbst kampfloser Existenzen mit einander sein? oder der Kampf der beiden processirenden Gegensätze, die jedes Ding in sich selber constituiren, des διαφερόμενον und συμφερόμενον, des Sein und Nichtsein? Da aber der letzte Theil der Stelle, ἐκ — ἐχόντων durchaus den Worten nach nur dem Plutarch zugehört (anders verhält es sich offenbar mit dem auch durch φησί als wörtliche Anführung bezeichneten λανθάνειν — καταρώμενον), so kann diese Stelle noch nicht entscheiden. — Die venetianischen Scholien[1]) sagen zu dem in Rede stehenden Vers des Homer: „Ἡράκλ. τὴν τῶν ὄντων φύσιν κατ' ἔριν συνεστάναι νομίζων μέμφεται Ὁμήρῳ. σύγχυσιν κόσμου δοκῶν αὐτὸν εὔχεσθαι". „Heraklit, meinend, daß die Natur des Seienden nach dem Gesetz des Streits zusammengetreten sei, schilt den Homer, glaubend, daß dieser eine Zusammenschüttung des Weltalls erflehe".

Wir wollen uns indessen auch nicht auf eine weitläufige Analyse dieses Ausdrucks (σύγχυσις) einlassen, da ohnedies den Ausschlag giebt die treffliche Stelle des Simplicius, welcher sagt[2]): „mit dem Satz des Widerspruchs seien nicht einverstanden diejenigen, welche die Gegensätze als Urprincip (ἀρχή) setzen, sowohl andere als besonders die Heraklitiker" (ὅσοι τἀναντία ἀρχὰς ἔθεντο, οὔτε ἄλλοι καὶ οἱ Ἡρακλείτειοι), und hierauf fortfährt: „denn wenn das Eine von den beiden Gegentheilen wegfallen würde, würde Alles fortgehen (verschwinden), unsichtbar geworden, weshalb auch Heraklit den Homer schilt, welcher sagt, es möge der Streit ꝛc. verschwinden; denn verschwinden, sagt er, würde Alles" („εἰ γὰρ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ἐπιλείποι, οἴχοιτο ἂν πάντα ἀφανισθέντα· διὸ καὶ μέμφεται Ὁμήρῳ Ἡράκλειτος εἰπόντι „ὡς ἔριν — ἀπόλοιτο"· οἰχήσεσθαι γάρ, φησι, πάντα"), wo diese letzten durch φησι eingeführten Worte „denn verschwinden würde, sagt er, Alles", doch unbestreitbar die eigensten Worte Heraklits sein sollen und sind. — Schon der erste Theil dieser Stelle enthält eine sehr tiefe Ein-

1) Ad Iliad. XVIII. 107.
2) Comment. in Arist. Categ. p. 105. b. Bas.

sicht in das Wesen heraklitischer Philosophie, die nämlich, daß dem Heraklit die Gegensätze ἀρχή gewesen sind, wofür der Epheser selbst in seiner sinnlichen Sprache Vater sagte; eine Einsicht[1]), die doch Simplicius schwerlich dem Aristoteles verdankt, der zwar häufig genug von der Einheit des Seins und Nicht bei Heraklit spricht, aber diese doch grade nicht in dieser Form als ἀρχή unmittelbar bei ihm hinstellt, eine Einsicht endlich, welche sogar auf das Entschiedenste der Metaphysik widerspricht, die eine bestimmte sinnliche Existenz, das Feuer, als ἀρχή bei Heraklit angiebt. Simplicius hat auch selbst wieder dieser seiner Erkenntniß widersprochen und wenn auch gewiß noch nicht an der Stelle, wo er Heraklit unter diejenigen zählt, welche aus Einem Princip das Seiende ableiten[2]) (ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες), so doch in den vielen Stellen, in welchen er sich durch die Metaphysik verleiten läßt, das Feuer als ἀρχή bei ihm zugegeben[3]) in der Art, wie bei Thales das Wasser[4]).

Die Gegensätze sind also nach unsrer St. des Simplicius ἀρχή, und wenn das Eine der beiden entgegengesetzten Principien fehlte, würde Alles verschwinden, unsichtbar geworden. Man sieht, daß dies durchaus nicht ganz identisch ist mit dem von Aristoteles angegebenen Grunde. Denn die aristotelische Stelle spricht zwörderst von mehreren besondern Gegensätzen, weiblich und männlich, hoch und tief, d. h. eigentlich von bestimmten entgegengesetzten Eigenschaften, deren es eine unendliche Vielheit giebt. Die Stelle des Simplicius aber, diese Vielheit in ihren Quell zurückführend, spricht nur von Einem einzigen Alles durchdringenden Gegensatz, der, wenn eine seiner beiden Seiten (τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων) fortfiele[5]), das Verschwinden des Alls nach sich zöge. Nach der Stelle des Aristoteles würde ferner, da der Gegensatz

1) Dieselbe Einsicht hatte übrigens auch der heilige Gregor. Nyssen., de anim. et Resurr. p. 114. ed. Krabing.: οὐ γάρ ἐστι τὸ ἐξ ἀρετῆς ἐγγενέσθαι κτίσμασι οἷς ἡ φύσις ἐκ τοῦ ἐναντίου τὴν ἀρχὴν ἔχει. „— — Denen, welchen die Natur aus dem Gegensatze ihren Ursprung hat". Man kann sich nicht richtiger ausdrücken und weit übertrifft der Kirchenvater hier Alles, was uns die meisten Commentatoren des Aristoteles über Heraklit sagen. Es ist ersichtlich, wie in der Stelle die Gegensätzlichkeit nicht blos als Eigenschaft des Natürlichen, sondern als das innere der gesammten Natur selbst erst Existenz verleihende, und ihr, dem Gedanken nach, gleichsam vorhergehende Princip (λόγος) aufgefaßt ist. Ueberhaupt zeigen beide Gregore eine genauere Bekanntschaft mit Heraklit und haben ihn sehr häufig auch da, wo sie ihn nicht nennen, im Auge.

2) Comment. in libr. de Coelo. f. 145. f. 148.

3) Comm. in Phys. Ausc. f. 24, b. f. 32. f. 44. f. 60, b. f. 6, a. f. 8, a.

4) Obgleich er dies oft durch Zusätze mildert, worüber später.

5) Vgl. damit unten § 5. die Erörterung der Stelle des Diog. L.

nur zwischen den einzelnen Existenzen gegeneinander stattzufinden scheint, mit dem Wegfallen des Krieges nur eine Monotonie und Einseitigkeit in der Natur einzutreten scheinen, noch nicht aber diese selbst gänzlich verschwinden müssen. Dies Verschwinden der ganzen auch bereits vorhandenen Existenz, welches die von Simplicius angeführten eigenen Worte des Ephesiers aber doch ausdrücklich besagen, läßt sich nur mit Simplicius aus der Erkenntniß rechtfertigen, daß jede Einzelexistenz schon in sich selbst Einheit der beiden Gegensätze ist und keinen derselben missen kann. — Ja es läßt sich die Meinung Heraklits aus dieser Stelle des Simplicius, welche letzterer, da er Worte des Ephesiers anführt, die Aristoteles nicht citirt, doch also auch offenbar nicht dem Aristoteles, sondern anderweitiger Kenntniß des heraklitischen Werkes verdanken muß, noch weiter verfolgen und dabei wiederum ein helles Licht auf ein schon früher gehabtes Bruchstück werfen. Daß die Worte: *οἰχήσεσθαι γάρ, φησι, πάντα* wörtliche heraklitische Anführung, wenn auch in indirecter Rede sind, wird Niemand bestreiten wollen und läßt sich auch wegen des dazwischen geschobenen *φησι* nicht in Abrede stellen. Allein dann scheint es uns doch gar sehr, daß auch schon das frühere: *οἴχοιτο ἂν πάντα ἀφανισθέντα* etwas wörtlich Heraklitisches enthält. Wenigstens scheint das *οἴχοιτο*, das ja bald darauf in dem wörtlichen Citat wiederkehrt, auch für das *ἀφανισθέντα* als von Heraklit selbst bei diesem Anlaß gebraucht zu sprechen, wie wir ihn selbst schon von einer *ἁρμονία φανερή* im Gegensatz zu der *ἁρμ. ἀφανής* haben sprechen hören[1]). Demnach findet jenes Bruchstück bei Plutarch und unsere dabei gegebene Interpretation

1) Das *ἀφανίζεσθαι* begegnet uns noch einmal in bemerkenswerther Weise und in demselben Sinne in einer Stelle, wo uns Heraklitisches berichtet wird. Bei Nicand. Alexipharm. v. 177. heißt es:

ὕλῃ δ' ἐχθομένοιο πυρὸς κατὰ θεσμὸν ἀκοίτου.

Der Scholiast ad h. l., der schon das unmittelbar vorangehende auf Heraklit bezogen hatte, sagt hierzu: *ἐκτίθεσθαι οὖν βούλεται διὰ τούτων καὶ Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα ἐναντία ἐστὶν ἀλλήλοις κατ' αὐτόν· — — τῇ γὰρ θαλάσσῃ ὑπόκεινται τὰ πλοῖα· τῷ δὲ πυρὶ ἡ ὕλη — — ἡ δὲ ὕλη ὑπακούει καὶ πείθεται κατὰ τὸν θεσμὸν τοῦ ἐχθομένου πυρός· οὐ καθολοῦ δὲ τὸ πῦρ ἐχθόμενον λέγει, ἀλλὰ τῇ ὕλῃ ἐχθόμενον, διὰ τὸ ἀφανίζεσθαι αὐτὴν ὑπ' αὐτοῦ.* wie, im Gegensatze hierzu, von den den heraklitischen Weg nach Unten einschlagenden Seelen Porphyr (siehe unten § 8. n. 9.) den Ausdruck gebraucht *„ὁρᾶτας γίνεσθαι“*. cf. Cyrill. ap. Julian. VIII. p. 283. C. D. Ebenso muß man jetzt die p. 101. Anm. angeführten Stellen über das *ἐναφανίζεσθαι* als stoischen terminus technicus für die Aufhebung und den Rückgang des sinnlichen Daseins in das allgemeine Princip des Weltalls, in den Logos der Existenz oder die unsichtbare Harmonie, hiermit vergleichen.

hier ihre weitere Erläuterung und Bestätigung und die Sache verhält sich also: Der Krieg ist, wie wir in allem Bisherigen gesehen haben, die Geburt der Dinge in das wirkliche Sein; das Vergehen der Dinge, ihr Tod, ist gerade die Beendigung dieses Krieges, denn es ist der Sieg der reinen Bewegung und Negativität über das sich entgegenstemmende Princip des festen und einseitigen Seins. Das Aufhören des Krieges, die Vernichtung der wirklichen nur durch den Krieg bestehenden Dinge, ist also nur ihr Rückgang aus der sichtbaren Harmonie in die ἁρμονία ἀφανής und darum konnte Heraklit auch sagen, daß mit dem Aufhören des Krieges „Alles weggehen würde, unsichtbar geworden" (πάντα οἴχοιτο ἀφανισθέντα). Diese unsichtbare Harmonie enthält nämlich zwar auch schon den Gegensatz von Sein und Nichtsein in sich, sonst hätte Heraklit sie überhaupt nicht Harmonie nennen können, aber nur als ideelle Momente, oder wie Heraklit dies ausdrückt, sie ist besser, reiner (κρείττων), als die sichtbare Harmonie. Auch schon in der reinen Negativität, in der innern Anschauung des logischen Begriffs des Werdens, in dem Namen des Zeus, sind die beiden entgegengesetzten Gedankenmomente, Sein wie Nichtsein, vorhanden; aber eben weil hier als reine Gedankenmomente gedacht, sind sie nur die unaufhörlich in einander übergehende reine Bewegung. Der Gedanke des Seins ist an sich selbst sofort Nichtsein, dieses seinerseits ist nur dies sofortige Umschlagen in den Gedanken des Seins und so fort. Dieser reine Wandel des einen Momentes in das andere, dieser continuirliche Gedankenübergang, der eben, weil absolut ununterbrochen, auch absolute Identität mit sich selber ist, ist die unsichtbare Harmonie.

Das Wirkliche geht daher bei seiner Vernichtung wieder in die unsichtbare Harmonie (ἀφανισθείς) — d. h. in die reine Negativität (in den λόγος der Bewegung) — zurück, aus der es geworden[1]).

1) Und dies dürfte auch das erste Hervortreten des philosophischen Gedankens sein, der sich später zur platonischen Idealwelt entwickelte. Sehr interessant ist in dieser Hinsicht eine mit Unrecht unbeachtet gebliebene Stelle des Himerius Or. XI. § 2. p. 575. ed. Wernsd., in welcher im Gegensatze zu der in der aristotelischen Metaphysik ausgesprochenen gewöhnlichen Ansicht, daß Plato das Fließen des Sinnlichen von Heraklit adoptirt habe, gerade die Platonische Ideenlehre als in der heraklitischen Philosophie wurzelnd behauptet wird: „— — καὶ μὴν τῆς Ἡρακλείτου σοφίας, ὑφ' ἧς πτερωθεῖσα ἡ Πλάτωνος φύσις τὴν ὑπεράνω τῶν λόγων γνῶσιν ἐπῶπτευσε". Wie es sich hiermit verhält, wird sich uns sowohl beim heraklitischen Logos, welcher nichts anderes als das Gedankengesetz jener unsichtbaren Harmonie ist, als später näher ergeben (§§ 13. 14. 26. 36. u. 37.).

In der That ist der Logos bei Heraklit schon das, was Plato etwa Urbild

Umgekehrt entsteht alle Wirklichkeit und Körperlichkeit nur dadurch, daß in jenem geschilderten absoluten und reinen Wandel ein Stillstand, ein Verharren eintritt.

Und so sagt uns denn auch, unserer bisherigen Auseinandersetzung und Auffassung des Bruchstücks von der unsichtbaren Harmonie und des innersten Wesens der heraklitischen Philosophie überhaupt eine überraschende Bestätigung ertheilend und einen der tiefsten Blicke in die Philosophie des Ephesiers werfend, Jamblichus in einem Fragment bei Stob. (Ecl. phys. I. p. 896.) wo er die Meinungen der Philosophen über die Verbindung des Körpers mit der Seele mustert, diese Verbindung entstünde nach Heraklit durch das Eintreten eines Ausruhens in der Umwandlung (*καθ' Ἡράκλειτον δὲ τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης*). Mit Recht mußte Heeren diese Sentenz dunkel und unerklärlich finden[1]), da ja nach Allem, was nur über die heraklitische Philosophie vorliegt, auch Alles und somit die Seele nicht weniger in beständigem Fluß und Bewegung begriffen sein soll. Ebensowenig konnte dieses Zeugniß des Jamblichus bei Schleiermacher, der eine „wunderliche Zusammenstellung" (p. 472) darin erblickt[2]), zu seinem wirklichen Verständniß und seiner Würdigung gelangen. Dennoch trifft der Bericht des Jamblichus, wie jetzt schon aus dem Vorigen von selbst klar ist, grade den tiefsten und wesentlichsten, immer übersehenen Punkt heraklitischer Lehre. Wohl ist auch das existirende sinnliche All, wohl ist auch die verkörperte Seele in steter Bewegung und Proceß begriffen. Aber alle Bewegung im Gebiete der realen Existenz, alle sinnliche Bewegung ist bereits gehemmte und verharrende, ist mit ihrem eigenen Gegensatz, dem Elemente des verharren-

der Bewegung nennen würde und in diesen Logos geht bei Heraklit alles Wirkliche zurück, wie es aus ihm geworden ist. Dieses an sich schon vorhandene Idealitätsverhältniß in der heraklitischen Philosophie ist stets ganz übersehen worden.

1) Obscura haec Heraclitii sententia, sagt er, a nemine alio explicatur (nach unserer obigen Auffassung derselben sehen wir sie dagegen dem Sinne nach in sehr zahlreichen Bruchstücken und Berichten vorliegen). Constat tamen ex Diog. L. IX, 7. sq. eum omnia mutationi subjecta atque ex ea orta posuisse; nec eum aliter de anima statuisse, cum eam *τὸ ἀεὶ ῥέον* et *τὸ δεὶ κινούμενον* vocaret etc. etc.

2) Ueberhaupt nimmt Schleiermacher irrthümlicher Weise an, als wolle Jamblich die Meinungen der Philosophen über die Entstehung des Bösen zusammenstellen, während er vielmehr nur, auch noch bei der Anführung Heraklits, die Ansichten von der Verbindung der Seele mit dem Körper durchnimmt. Erst im weiteren Verlauf kommt er dabei auf die Entstehung des Bösen zu sprechen und auch nur insofern es die Folge jener Verbindung der Seele mit dem Körper und ihrer hiermit gegebenen Selbstentäußerung ist.

den Seins, gemischte und dadurch getrübte Bewegung, ist nicht mehr die rein ideelle intelligible Bewegung der bessern unsichtbaren Harmonie. Es ist nur dasselbe, was Plutarch in einer Stelle sagt, die auch schon hierüber Aufschluß hätte geben können, wenn sie nicht gerade merkwürdigerweise immer übersehen worden wäre und die wir im Verlaufe näher werden betrachten müssen, daß nämlich nach Heraklitos die Natur (*φύσις*) grade deshalb Krieg sei, weil sie nichts ungemischt noch rein in sich enthalte, sondern durch ungerechte Zustände zu Stande gebracht sei (*διὰ πόλλων καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην*). Deshalb erlange sie auch nach Heraklit ihre Entstehung selber durch die Unbill, indem das Unsterbliche mit dem Sterblichen sich eine (*ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι, τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου*. Plut. Terrestr. an aquat. p. 964. E. p. 913. Wytt.). — Dasselbe, was Jamblichus, bestätigt uns auch ein gleichfalls bisher den Darstellern Heraklits stets entgangener und jedenfalls sehr merkwürdiger Bericht des Aeneas Gazaeus de imm. anim. p. 5. ed. Boisson. „*Ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος διαδοχὴν ἀναγκαίαν τιθέμενος, ἄνω καὶ κάτω τῆς ψυχῆς τὴν πορείαν ἴσχ γίνεσθαι. Ἐπεὶ κάματος αὐτῇ τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν καὶ ὑπ' ἐκείνῳ τετάχθαι καὶ ἄρχεσθαι, διὰ τοῦτο τῇ τοῦ ἡσεμεῖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀρχῆς ἐλπίδι κάτω φησὶ τὴν ψυχὴν φέρεσθαι*“.

Wie man auch über die Glaubwürdigkeit des Aeneas denken mag, — der heraklitische Inhalt der Stelle ist sowohl durch sich selbst, als auch durch zahlreiche Berichte und Fragmente, die wir theils bereits betrachtet, theils besonders im Verlaufe noch antreffen werden, außer allem Zweifel und ebensowenig kann über den Hauptinhalt derselben Streit sein: Heraklit, eine in der Nothwendigkeit gegründete und im Wandel der Gegensätze in einander bestehende Aufeinanderfolge (denn *διαδοχή* steht hier nur an Stelle der heraklitischen *ἀμοιβὴ ἐκ τῶν ἐναντίων*; siehe unten die St. d. Plotinus) annehmend, habe einen Weg der Seele nach Oben und Unten statuirt. Denn da es ihr Mühsal sei, den Demiurgen — in seinem Wandel also — zu geleiten[1]) und eben mit dem Gotte das All zu umwandeln[2]), so werde sie deshalb durch die Begierde

1) Worin aber diese Wandelbewegung des Demiurgen bei Heraklitos bestand, — darüber müssen wir zunächst auf §§ 10. u. 11. verweisen.

2) Wir hätten also hier, was gewiß ein höchst interessantes und beachtenswerthes Zusammentreffen ist, vollständig einen solchen den Seelen bestimmten *λεὼς ὁδός* oder Zeusweg (denn Zeus ist der Demiurg des Heraklit Clemens Al. Paedag. I, 5. p. 111. Pott., Proclus in Tim. p. 101.), wie ihn Pindar

nach Ruhe und die Hoffnung auf individuelle Entstehung (wie das ἀρχῆς ἐλπίδι vielleicht zu fassen sein dürfte), nach Unten, in das Reich der Zeugung gezogen[1]).

Diesen Demiurgen nennt Heraklitos anderwärts Zeus. Dieser Demiurg ist aber auch und zwar ebenso ausdrücklich nach Heraklit selbst nichts Anderes — und beides steht wieder in der überraschendsten Uebereinstimmung, wenn wir unten sehen werden, worin die Natur und demiurgische Bewegung dieses Zeus besteht — als der heraklitische Logos, d. h. wie wir bei der Darstellung des heraklitischen Logosbegriffes finden werden, nichts Anderes als das reine Gedankengesetz der unsichtbaren Harmonie, die intellectuelle nothwendig und beständig in einander umschlagende Identität der Gedankenmomente von Sein und Nichtsein[2]). —

In jener unsichtbaren Harmonie ist also, wie wir gesehen haben, die processirende Identität von Sein und Nichtsein nicht nur, wie auch in der sinnlichen Welt als Inhalt, sondern auch in einer ihrem Begriffe angemessenen und mit ihm übereinstimmenden Form, — als reiner unaufgehaltener Gedankenwandel vorhanden, während in der Welt der Wirklichkeit beide Momente, Sein wie Nichtsein, in der Form des festen beharrenwollenden Seins daſind, diese haltlosen, rastlos ineinander übergehenden Unterschiede also als reell bestehend gesetzt und daher in einer ihrem eigenen Begriffe, welcher absoluter Uebergang in ihre Identität ist, schlechthin widersprechenden Form vorhanden sind (dies ist eben die ἀδικία der Natur bei Heraklit, wie sich Plutarch a. a. O.

---

in jener vielbesprochenen Stelle Ol. II. 68. die dreimal bewährten Seelen durchwandern läßt, hier freilich in seiner philosophischen Auffassung.

1) Aeneas Gaz. kommt bald nachher p. 7. ed. Boiss., nochmals hierauf zurück. Nicht wisse er, wem er mehr folgen solle, ob dem Heraklitos, welcher annehme, daß von den Mühen der Seele dort Oben die Ausruhe die Flucht in dieses Leben sei, ᾧ δοκεῖ τῶν πόνων τῆς ψυχῆς ἀνάπαυλαν εἶναι τὴν εἰς τοῦδε τὸν βίον φυγήν. Beide Stellen enthalten wörtlich Heraklitisches, wie sich auch aus den bald anzuf. O. des Plotinus ergiebt, durch dessen Vermittelung auch hauptsächlich Aeneas den Heraklit zu kennen scheint.

2) Es liegt wohl selbst bei flüchtiger Betrachtung der Stelle bei Aeneas auf der Hand, daß sich Heraklit mit jenen Sätzen von den Seelen, die in ununterbrochenem Wandel mit dem Demiurg das All umkreisen und durch die Sehnsucht nach Ruhe in den Körper gezogen werden, einerseits im Gebiete der ägyptischen Seelenlehre und in der Hülle ihrer Dogmen bewegt, andrerseits aber ebenso bestimmt, daß diese Dogmen hier eben zur bloßen durchsichtigen Hülle und zur Darstellungsform seines rein speculativen Gedankens herabgesunken sind. Wir müssen hierüber auf die im Verlaufe folgenden Erörterungen, zunächst auf § 8, verweisen.

ausdrückt). Darum ist die unsichtbare Harmonie zwar auch Einheit des Gegensatzes, aber dennoch das Gegentheil von der schlechteren sichtbaren Harmonie, und wenn diese letztere Krieg und Streit ist, so wird jene dagegen, als die mit ihrem eigenen Begriffe übereinstimmende Form Uebereinstimmung mit sich selbst und Frieden genannt werden müssen.

Dies Alles wird uns nun aber als Heraklits eigene Ideenreihe und Ausdrucksform belegt zunächst durch folgende St. des Diog. L. (IX. 8.) τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν· τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην· καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω· τῶν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην. „Von den (beiden) Gegensätzen werde der Eine, der zum Entstehen führt, Krieg und Streit, der andere aber, der zur Aufhebung des sinnlichen Seins führt, Uebereinstimmung mit sich und Friede genannt und ihre Umwandlung (ineinander) sei der Weg nach Oben und Unten; die Welt aber werde in Gemäßheit dieser Umwandlung".

Und wären selbst ὁμολογία und εἰρήνη nicht Heraklits eigene Ausdrücke, obgleich auch nicht der allergeringste Grund vorliegt, diese Versicherung des Diogenes zu bezweifeln[1]) und solche Namen am wenigsten zu denen gehören, die Spätere erfanden[2]), so hätte Heraklit doch dafür,

1) Wie nämlich H. Ritter sehr mit Unrecht thut, a. a. O. p. 117 sq. Das Mißverständniß dieser Stelle bei ihm, welches für ihn sogar ein Grund wird, diesen ganz vorzüglich mit Heraklits Lehre übereinstimmenden Bericht als nicht übereinstimmend mit derselben anzuzweifeln — ein Zweifel, den er selbst wieder p. 119 als ungegründet zugeben muß, findet in dem Vorigen und der weitern Analyse der Stelle von selbst seine Erledigung.

2) Es spricht aber auch noch vieles in der gewichtigsten Weise für die Aechtheit des Namens *Εἰρήνη*, von dem Ritter a. a. O. mit hohem Unrecht meint, er, wie die *ὁμολογία* sei nur aus Mißverständniß der Harmonie entstanden. So zunächst spricht hierfür die große Rolle, welche die *Δίκη* in den noch erhaltenen Fragmenten des Ephesiers spielt, wenn wir hierbei berücksichtige", in wie großer Gemeinschaft in den alten Theogonien die Dike und die Eirene stehen; beide sind Schwestern, beide gehören nach Hesiod (Theog. v. 900 sqq.) zu den sittlichen Mächten, die Zeus mit der Themis gezeugt hat und Pindar singt geradezu (Ol. XIII. 7.): „*Δίκα καὶ ὁμότροπος Εἰράνα*" „die Dike und die gleichartige Eirene". Und in der That werden wir sehen, daß die Dike bei Heraklit denselben Grundbegriff ausdrückt, nur in seiner mehr negativen Wendung gegen das widerstrebende auf sich beruhende Einzelne, den die Eirene nur ohne diese Beziehung und in positiver und auf sich selbst bezogener Form darstellt. — Es ist aber auch ferner nach uns eine deutliche Bestätigung dieses heraklitischen Gebrauchs von *Εἰρήνη* und *Ὁμολογία*, wenn wir dieselben in ganz entsprechender Weise bei den Stoikern, seinen rastlosen Ausbeutern, antreffen, s. Phaedrus de nat. deor.

wie ſeine eigenen Bruchſtücke noch zeigen, in einem dem Gedanken nach ganz identiſchen Sinne ἀνάπαυλα, Ausruhe, Erholung geſagt, im Gegenſatz zu dem Widerſtreit des realen Daſeins, welches er, wie wir ſehen werden, deshalb auch als Mühſal κάματος bezeichnete.

ed. Petersen. p. 17: „καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι καὶ Εὐνομίαν καὶ Δίκην Ὁμονοίαν καὶ Εἰρήνην". — Wenn wir aber nicht irren, ſo iſt auch noch ein andrer Bericht über heraklitiſche Lehre vorhanden, in welchem die Gegenſätze πόλεμος und εἰρήνη ganz wie bei Dieg. auftreten. Zu der Schilderung Homers der beiden Städte, die Vulkan auf dem Schilde Achills anbringt Il. XVII. v. 490.) ſagt nämlich der Scholiaſt (Schol. in Il. ed. Bekk. p. 505.): μεταξέτηκεν οὖν ἀλληγορικῶς ἐπὶ τὰς δύο πόλεις, τὴν μὲν εἰρήνης, τὴν δὲ πολέμου παρεισάγων, ἵνα μηδ' Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος ἀπ' ἄλλου τινὸς ἢ παρ' Ὁμήρου τὴν Σικελικὴν ἀρύσηται δόξαν, ἅμα γὰρ τοῖς τέσσαρσι στοιχείοις κατὰ τὴν φυσικὴν θεωρίαν παραδέδωκε τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν· τούτων δ' ἑκάτερον Ὅμηρος ὑποσημαίνων πόλεις δύο ἐνεχάλκευσε τῇ ἀσπίδι τὴν μὲν εἰρήνης τοῦτέστι φιλίας, τὴν δὲ πολέμου τοῦτέστι νείκους. Was uns hieraus offenbar hervorzugehen ſcheint, iſt, daß der Scholiaſt irgend etwas davon gehört hatte, daß εἰρήνη und πόλεμος als kosmogoniſche Principien in der alten phyſiſchen Philoſophie vorgekommen ſind. Genaueres aber nicht wiſſend, attribuirt er ſie dem Empedokles, deſſen Philoſophie in der ſpäteren Zeit überhaupt weit bekannter war, als die Heraklits und identificirt zu dieſem Zwecke, da ſich Emp. jener Benennungen niemals bedient hatte, dieſelben mit φιλία und νεῖκος. Dieſe Uebertragung würde um ſo weniger Wunder nehmen können, als wir auch ſchon den Scholiaſten zum Lucian den Satz Heraklits vom Krieg dem Empedokles haben zueignen ſehen und als endlich gerade dieſelben homeriſchen Scholien eine gleiche Verwechſelung mit dem bekannten Satze des Epheſiers über die Leichname vornehmen*).

*) Die hier von uns geſchützte Aechtheit des Gegenſatzes von εἰρήνη und πόλεμος wird jetzt auch noch durch ein urkundliches Fragment des Epheſiers erwieſen beim Pseudo-Origen. IX. 10. p. 283: ὁ θεὸς ... πόλεμος εἰρήνη. Ebenſo die ὁμολογία durch das Fragment daſelbſt IX. 9. p. 280: οὐ ξυνιασιν ὅπως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει κτλ.

§ 3. *Ὁδὸς ἄνω κάτω.*

Wir sind aber mit dieser Stelle, sowie schon mit der des Aeneas, zur *ὁδὸς ἄνω κάτω* gekommen, d. h. zu dem Punkte, wo die ganze Tiefe und der wahre Begriff Heraklits vielleicht am klarsten hervortritt.

Man muß nicht glauben, daß die Philosophie Heraklits von beliebig vielen Gegensätzen etwas gewußt habe.

Heraklit kannte nur Einen Gegensatz, den des Nichtsein und Sein, beide als processirende gefaßt; den Gegensatz des Wegs nach Oben (*ὁδὸς ἄνω*) und nach Unten (*κάτω*). Das *συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον κτλ.* sind nur andere Namen jenes einzigen Gegensatzes, den Heraklit allein statuirte und auf den sich ihm alles Andere zurückführte. — Daß er nur Einen Gegensatz kannte und dieser kein anderer als der Gegensatz des processirenden Seins und Nichtseins war, könnte uns, selbst abgesehen von allem Bisherigen, schon die einzige eben angeführte Stelle des Diog. L. lehren. Das Eine der beiden entgegengesetzten Momente nämlich, heißt es, führt zum Sein (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον*), das andere aber zur Aufhebung, zum Nichtsein (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν*[1]) und das Umschlagen dieser beiden entgegengesetzten Momente ineinander, der Wandel dieser beiden Wege ineinander, ist die *ὁδὸς ἄνω κάτω*.

Dieser Doppelweg ist somit nichts als die Einheit des Sein und Nichts, beide als Bewegung gedacht, also die Einheit des Entstehens und Vergehens oder das begriffene Werden. Der Weg nach Oben und Unten besteht aus nichts als aus dem beständigen Umschlagen (*μεταβολή* oder wie urkundlicher als eignes Wort Heraklits feststeht *ἀμοιβή*) des zum Nichtsein führenden Moments in das zum Sein führende und umgekehrt. Dies

1) Auf die Frage, ob die *ἐκπύρωσις* eine materielle Weltverbrennung bedeute — eine Frage, deren Verneinung übrigens schon aus dieser Stelle des Diog. auf das Entschiedenste folgt — können wir uns hier noch nicht einlassen, sondern werden dies erst bei der Betrachtung der Physik näher untersuchen; hier genügt, daß die *ἐκπύρωσις* jedenfalls die Seite der Negation ist.

Umſchlagen der beiden Gegenſätze in einander iſt die ὁδὸς ἄνω κάτω und nach dieſem Umſchlagen wird, als nach ihrem inneren Geſetz, die Welt. Zunächſt muß beſonders hervorgehoben werden, wie dieſe Stelle mit der obigen des Simplicius gänzlich übereinſtimmend nur zwei Gegentheile, oder was daſſelbe iſt, Einen aus zwei entgegengeſetzten Momenten beſtehenden Gegenſatz ſtatuirt und auf dieſen die Welt, d. h. die ganze reale Fülle der ſinnlichen Unterſchiede reducirt. Ferner verſteht man erſt aus dieſer Stelle des Diogenes wahrhaft, mit welchem Rechte Simplicius die beiden Gegentheile bei Heraklit „ἀρχή“ nennen, Athanagoras von dem göttlichen Geſetze (θεῖος νόμος) der Gegenſätze ſprechen und Gregor die Natur ſelbſt ihre Entſtehung aus dem Gegenſatze erhalten laſſen konnte. Hier iſt entwickelt, wieſo ſie ἀρχή ſind, denn durch und in Gemäßheit des in einander Umſchlagens dieſer beiden Gegentheile wird die Welt. Auch nicht etwa aus dieſem Wechſel des Weges nach oben und unten (ἐκ ταύτης), wie aus einem urſächlichen Verhältniß, worauf ſcharf geachtet werden muß, wird die Welt, ſondern κατὰ ταύτην in Gemäßheit dieſes Wandels: d. h. die Welt ſelbſt iſt ſeine reale Darſtellung, er die ideelle Grundlage, das Gedankengeſetz derſelben. Und zwar, was die Welt wirklich conſtituirt, ſind nicht ſowohl dieſe beiden entgegengeſetzten Momente als ſolche, ſondern nur ihr beſtändiges Umſchlagen (μεταβολή) in einander. Dieſes Umſchlagen der Gegenſätze des Seins und Nichts in einander bildet den Weg nach Oben und Unten, und nach dieſem wird die Welt (κατὰ ταύτην, i. e. μεταβολήν). Kein Wunder alſo, daß mit dem Fortfall des einen dieſer beiden Momente auch die geſammte Welt des Daſeins verſchwinden müßte. Die Welt iſt ſomit beſtändige Einheit der beiden entgegengeſetzten Momente des Sein und Nichts, des zur Geneſis (Geburt) und des zur Ekproſis (Aufhebung, Negation) führenden. Sie beſteht alſo nur dadurch, daß ſie die γένεσις wie die ἐκπύρωσις und das Umſchlagen beider Seiten ineinander beſtändig in ſich hat. Beide Momente ſind ihr gleich weſentlich. Die Welt iſt ſo Einheit des Entſtehens und Vergehens oder immerwerdendes Werden.

Dieſe Bezeichnung ſeines Princips als ὁδὸς ἄνω κάτω iſt deshalb von allen von Heraklit gewählten vielleicht eine der beſten[1], weil hier die Einheit des Gegenſatzes nicht als ruhige (wie z. B. in der Harmonie ꝛc.), ſondern als Weg, ſomit alſo in unverkennbarer Weiſe als Proceß ausgedrückt iſt. Und die Stelle des Diogenes, obwohl dieſer ſelbſt, wie ſich

1) An Tiefe wird ſie nur übertroffen von dem διαφερόμενον συμφερόμενον; ſiehe § 27.

später finden wird, den Sinn seines eigenen Berichts durchaus nicht verſteht, iſt vielleicht eine derjenigen, welche die ganze Tiefe der heraklitiſchen Idee am deutlichſten hervortreten laſſen, deshalb nämlich, weil hier nicht die Rede iſt von zwei Gegenſätzen, die in äußerlicher Weiſe mit einander in einem Dritten geeint zu ſein ſcheinen können, ſondern der Weg nach Oben und Unten wird ausdrücklich definirt als das Umſchlagen (μεταβολή) der beiden abſolut entgegengeſetzten, zum Sein und zum Nichtſein, zur γένεσις und ἐκπύρωσις, führenden Momente (τῶν ἐναντίων τὸ μὲν .. τὸ δέ). Dieſes Umſchlagen in einander iſt alſo der nothwendigen innern Natur dieſer proceſſirenden Momente des Gegenſatzes vindicirt. Jedes muß an ſich ſelbſt in ſein Gegentheil übergehen und die Einheit beider in den ſinnlichen Exiſtenzen iſt ſomit keine blos äußere durch willkürliche Miſchung entſtandene, ſondern ſchon darin begründet, daß es auch an ſich die nothwendige Gedankennatur eines jeden der beiden entgegengeſetzten Momente iſt, in ſein Gegentheil umzuſchlagen. —

Gleichwohl darf über der Einheit zunächſt der Unterſchied der Momente nicht überſehen werden. Sie ſind reine Gegenſätze. Der Weg nach Unten iſt der Uebergang in das Element des Seins; der Weg nach Oben der Rückgang in die reine ungehemmte Negativität und Bewegung, in die ungetrübte ideelle Harmonie. Es hat ſich uns ſchon oben bei dem Bruchſtück von der unſichtbaren Harmonie der nothwendige Gedankenzuſammenhang ergeben, worauf hier zurückverwieſen wird, weshalb die Sphäre des Seins, weil in ihr die Einheit von Sein und Nicht, — dieſer weſentlich nur als ununterbrochenes proceſſirendes Umſchlagen ineinander wahrhaft adäquaten Gedankenmomente — zwar vorhanden, aber in der feſten einſeitigen Form des Seins geſetzt iſt, als unangemeſſene Realiſation jener Einheit, als in ſich ſtreitender Widerſpruch des Inhalts und der Form, als Mühſal erſcheinen muß, während in der unſichtbaren Harmonie oder der reinen Negativität, beide Momente und deren Einheit in ihrer wahrhaften Form vorhanden ſind, als ununterbrochener, durch keine Feſtigkeit des Seins gehemmter ſteter Uebergang des einen ideellen Moments in das andere: ſo daß hier der reine Proceß auch in einer ihm angemeſſenen und ihn nicht verlangſamenden Form geſetzt iſt und dieſe reine Negativität, weil ſie jene abſolut ineinander übergehenden Gedankenmomente von Sein und Nichtſein in gleich angemeſſener Weiſe in ſich enthält, im Gegenſatz zu der widerſpruchsvollen Mühſal des realen Daſeins als Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, als Frieden und Ausruhe, beſtimmt werden muß [1]).

1) Hiermit iſt alſo erklärt, wie, was Ritter p. 118 unverſtändlich bleibt, die Harmonie (nämlich die ſichtbare) und der Krieg allerdings Einheit des Entgegen-

Dies, sowie den hervorgehobenen Punkt von dem durch ihre eigene innere Natur nothwendigen Uebergang der beiden Momente des Gegensatzes, des Wegs nach Oben und nach Unten, ineinander, zeigen uns nun zahlreiche Stellen der Alten.

Zunächst eine bisher übersehene Stelle bei Plotin in dem Capitel über das Herabsteigen der Seele in den Körper[1]: „— — *ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω κάτω εἰπὼν καὶ μεταβάλλον ἀναπαύεσθαι καὶ κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι εἰκάζειν ἔδωκεν. ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι“ κτλ.*, was Creuzer in seiner Ausgabe des Plotin so emendirt: *„ὁ μὲν — — καὶ τὸ μεταβάλλον ἀναπαύεσθαι καὶ κάματον εἶναι τ. αὐτ. μοχ. καὶ ἄγχεσθαι“*[2], wenn man nicht noch lieber, um nicht gar so viel zu ändern, einen Wechsel indirecter und directer Anführung annehmen und also lesen will: *ὁ μὲν — — εἰπὼν καὶ „„τὸ μεταβάλλον ἀναπαύεσθαι““ καὶ „„κάματός ἐστι [ἐνί] τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄγχεσθαι““*, wonach also zu übersetzen wäre: „— und Heraklit, nothwendige Wandlungen aus den Gegensätzen setzend und sie den Weg nach Oben und Unten nennend und (sagend): „„Das in seinen Gegensatz Umschlagende ruht aus““ und „„Mühsal ist es [für die Seelen][3] in denselben Zuständen sich abzuarbeiten und gefesselt zu werden““, scheint uns deutlich zu machen“ ꝛc. ꝛc. Denn daß dies letztere Bruchstück bei Heraklit sich unmittelbar von den Seelen gesagt fand, zeigt nicht nur der Zusammenhang bei Plotin, sondern der Bericht des Stobaeus, der fast dasselbe, nur in weniger directer Anführung, aus Jamblichus mittheilt[4]:

---

gesetzten, aber diese Einheit als seiende und von der reinen Negativität, die auch ihrerseits Einheit und unsichtbare Harmonie ist, auch wieder unterschiedene sind. Der Krieg verliert also nicht, wie Ritter meint, in dieser Stelle des Diog. seine Bedeutung, beide entgegengesetzte Richtungen zu bezeichnen, indem er zum einseitigen Weg nach Unten werde, sondern gerade als dieser ist er Krieg, streitende Einheit jener Momente.

1) Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. p. 873. Creuz.

2) Creuzer bezieht sich hiefür auf Herm. ap. Stob. Ecl. Phys. p. 768: *ἀλλὰ καταλείπεται (ὁ νοῦς) τὴν τῷ σώματι προσκειμένην (ψυχὴν) καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἀγχομένην κάτω.* Durch die oben citirte Stelle des Aeneas Gaz., wo es gleichfalls *ἄρχεσθαι* heißt, ohne daß dort diese Umänderung zulässig wäre, kann man aber über diese Conjectur zweifelhaft werden.

3) Wie man aus der bald folgenden Stelle bei Stob. einzuschalten sich versucht fühlen möchte.

4) Stob. Ecl. Phys. p. 906.

„Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀμοιβὰς ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω τὰς ψυχὰς διαπορεύεσθαι ἐπέλιπε, καὶ τὸ μὲν ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν, κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν". „Heraklit nothwendige Wandlungen aus den Gegensätzen setzend nahm an, daß die Seelen den Weg nach Oben und Unten durchwandern und das Verharren in denselben Zuständen sei Mühsal, das Umwandeln aber bringe Ausruhe"[1]. Ebenso führt auch Plotinus noch in einer andern Stelle an: „ἡ Ἡρακλείτου ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ". „die heraklitische Ruhe in der Flucht".

Es war also auch hier bei Heraklit wie immer, daß sich die Gegensätze identisch sind. Die reine durch den Widerstreit des festen materiellen Seins nicht gehemmte Bewegung war ihm die reine Ruhe[2]. Noch

1) Vergleicht man die obige Stelle des Plotinus mit der p. 124 angeführten des Aeneas, so springt zunächst die unleugbare Gleichheit beider in die Augen, dann aber auch der Widerspruch beider. Denn bei Aeneas heißt es Mühsal für die Seelen, die Bewegung des Gottes mitmachen zu sollen, hier dagegen wird gerade dieses Umwandeln als Ruhe und Erholung, und das Körperleben als Mühsal bezeichnet. Wenn man sich hierdurch verlucht fühlen sollte, etwa die Stelle des Aeneas hierin als ein Mißverständniß oder als corrumpirt auffassen und nach der plotinischen berichtigen zu wollen, oder auch umgekehrt, so wäre man beidemal gleich sehr im Unrecht. Aeneas hat ganz recht, daß jene reine Bewegung nach Heraklit Mühsal für die Seelen sei. Denn außer allem Andern werden wir noch mit Heraklits eigenen Worten hören „Lust (ηδονή), nicht Tod, sei es für die Seelen zu flüssigen zu werden". Plotinus hat ebenso Recht. Dies zeigt die obige Stelle des Jamblich bei Stob., dies zeigen die später zu betrachtenden Fragmente über das, was die Seelen nach dem Tode erwartet. Beides widerspricht sich bei Heraklit so wenig, als es sich widerspricht, wenn wir ihn im Gegensatz zu dem Ausspruch, auf den wir eben hingewiesen, ebenso urkundlich erklären hören „Tod sei es für die Seelen zu flüssigen zu werden". Die reinen Gegensätze sind wie immer identisch bei Heraklit. Ἐστι τωυτὸ ταρβεῖν ἀταρβεῖν sagt Lucian (vit. auct. c. 14.) von ihm. Das sinnliche Dasein ist, weil es Krieg und Widerstreit in sich selbst ist, Mühsal. Die Ruhe jener absoluten Bewegung dagegen, weil in ihrer ideellen Einheit jener Widerstreit verschwunden, reine Ruhe.

2) Ennead. IV. lib. VIII. p. 473. p. 881. Creuz.

3) Hier werfe man einen Blick zurück auf die oben (p. 50) angeführte Consequenz, die Aristoteles aus der Idee Heraklits zieht: er hätte vielmehr sagen sollen, es sei Alles in Ruhe und nicht in Bewegung definirlich, denn da Sein und Nicht identisch, so sei gar nicht vorhanden ein dem sich Umwandelnden Anderes, wohinein es sich umwandeln könne; diese Bewegung sei vielmehr steres Beisichbleiben. — Man sieht, diese von Aristoteles gezogene Consequenz hat für die ungehemmte Bewegung, für die absolute Negativität, Heraklit selbst gezogen, indem er sie ἀνάπαυλα nannte, und von dem durch kein festes Sein getrübten steten Uebergang der Momente des Gegensatzes in einander wußte, daß

einmal findet ſich die ἀνάπαυσις in folgendem Fragment bei Stobaeus (Serm. III. p. 48. p. 100. ed. Gaisf.): „ἀνθρώποις γίνεσθαι ὑγιᾶ θέλουσι, οὐκ ἄμεινον νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν". „den Menſchen wäre nicht beſſer, daß ihnen werde, was ſie wollen; (denn) Krankheit macht die Geſundheit angenehm und gut, Hunger die Sättigung, Mühe die Erholung".

An dieſen Tadel der die Nothwendigkeit des Gegenſatzes und des Negativen verkennenden Kurzſichtigkeit der Menſchen reiht ſich dann ein von Clemens Alex. aufbewahrtes Bruchſtück: *Ἡράκλειτος γοῦν καείζων*[1] *φαίνεται τὴν γένεσιν, ἐπειδάν, φησι, γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι, μόρους τ' ἔχειν μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι*"[2]). — Schleiermacher überſetzt: „Wenn ſie geboren ſind, wollen ſie dann Leben und auch Tod haben und hinterlaſſen Kinder, daß denen auch der Tod werde". Dabei meint Schleierm., daß das *μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι* vom Clemens eingeſchobene mildernde Worte ſeien. Dem widerſtreitet nun die ganze Reihe der angeführten Bruchſtücke, welche *ἀναπαύεσθαι, ἀνάπαυλα* als einen eigenthümlichen Ausdruck Heraklits erweiſen und dann ſind es gar keine mildernden, ſondern vielmehr den Gegenſatz ſchärfende und auf die Spitze treibende Worte, indem ſonſt Leben und Tod in unſerer Stelle ohne jeden eigenthümlichen Gedankeninhalt nur einfach aufgezählt werden, während ein ſolcher Gedankeninhalt dadurch erſt hineinkommt, daß der Tod im Gegenſatz zur gewöhnlichen Anſicht Erholung genannt wird. Auch läßt ſich nur, wenn das *ἀναπαύεσθαι* dem Heraklit zugehört, den Worten, mit welchen Clemens das Bruchſtück einleitet: *Ἡρ. καείζων φαίνεται τὴν γένεσιν*, ein Sinn abgewinnen, denn ſonſt findet ſich in dieſem Fragmente nichts, was die Geneſis ſchlecht macht: dies iſt nur dann der Fall, wenn der Tod als Erholung beſtimmt wird. Aber auch ſonſt ſcheint uns Schleiermacher's Ueberſetzung nicht den Sinn der Stelle getroffen zu haben. „Wenn ſie geboren ſind, wollen ſie dann Leben und auch Tod haben". Daß ſie aber den Tod haben *wollten*, konnte Heraklit doch ſchwerlich von ſeinen Joniern ſagen,

---

dieſe reine Bewegung reines Beiſichbleiben und Ruhe (*ὁμαλότης, εἰρήνη, ἀναπαυλά*) ſei. Man vgl. noch Plat. Theaet. p. 153. p. 180. St.: *ὅτε τὸ μὲν εἶναι ἀσφαλὲς καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παράσχοι, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία*, wo daſſelbe Argument, die Natur des Gegenſatzes, nur anders gewendet, auftritt.

1) Strom. III. c. 3. p. 185. Sylb. p. 516. Pott.

2) Cf. Clem. Alex. Strom. III. c. 3. p. 186. Sylb. p. 520. P.: *οὐχὶ καὶ Ἡράκλειτος θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ*; ſiehe unten.

und wäre dem doch so gewesen, so hätte dann zu dem Tadel über die unverständige, das Negative hassende Ansicht der Menschen, der doch offenbar wie in dem letzten Fragment bei Stobaeus, so auch in diesem hier ausgedrückt sein soll, kein Anlaß vorgelegen. Denn wenn die Menschen wirklich Beides wollten, leben wie sterben, so befänden sie sich ja ganz im Wahren, wie ihnen ja auch wirklich Beides zu Theil wird. —

Uns scheint also vielmehr die Stelle einen Tadel zu enthalten über die verkehrte, dem objectiven Lauf der Dinge entgegengesetzte Meinung der Menschen, die leben wollen, während sie doch vielmehr geboren sind, um den Tod zu haben (wie es ja auch sofort darauf heißt παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι), den Tod, der übrigens besser für sie ist, als sie sich einfallen lassen, der Ruhe, Erholung, Erlösung vom Streite ist[1]. So daß ich die Infinitive μόρους τ' ἔχειν (lies δ' ἔχειν) μαλ. δ. ἀναπ. von γενόμενοι abhängen lassen möchte, sogar wenn es hierzu nöthig sein sollte, das γενόμενοι hinter ἐθέλουσι zu setzen.

Was für uns diese Auffassung des Fragments zur Gewißheit zu erheben scheint, ist die Vergleichung desselben und besonders seines Schlusses mit einer Stelle des Plutarch, in welcher er nachdem er eben ein heraklitisches Fragment von der Identität des Lebens und Todes aufgeführt und indem er in ganz heraklitischen Philosophemen von dem niemals stehenden Fluß des Werdens weiter fortfährt, daran die Worte knüpft[2]: „Διὸ καὶ μοιρίδιον χρέος εἶναι λέγεται τὸ ζῆν ὡς ἀποδοθησόμενον, ὃ ἐδανείσαντο ἡμῶν οἱ προπάτορες". „Weshalb auch eine Schicksalsschuld genannt wird das Leben, wie ein zurückzuerstattendes, das uns unsere Vorfahren geliehen haben"[3]).

---

1) Man sehe unten die ganz sinnverwandten Fragmente von dem Ungehofften und Unerwarteten, das mit dem Tode bevorsteht rc. bei der Ethik.

2) Consol. ad Apoll. p. 106. E. p. 42? Wytt. Das unmittelbar Vorhergehende lautet: καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται, καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς εἴτε Ἀχέρων εἴτε Κώκυτος καλούμενος ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ. Ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δείξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν ᾅδην ἄγει. Καὶ μήποτε τοῦδε εἰκὼν ᾖ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀήρ, ἐν παρ' ἓν ἡμέραν καὶ νύκτα ποιῶν, ἐπαγωγὰς ζωῆς τε καὶ θανάτου καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως· διὸ καὶ μοιρίδιον κτλ.

3) Man vgl. hiermit noch die anders gewendete aber doch sehr verwandte Stelle des Athenagor. de mort. Resurr. p. 136. ed. Dech.: ποιεῖται δὲ καὶ παῖδας οὔτε διὰ χρείαν ἰδίαν, οὔτε δι' ἑτέρων τι τῶν αὐτῶν προσηκόντων ἀλλ' ἐπὶ τῷ εἶναί τε καὶ διαμένειν καθ' ὅσον οἷόν τε, τοὺς ὑπ' αὐτοῦ γεννωμένους, τῇ τῶν παίδων καὶ τῶν ἐγγόνων διαδοχῇ τὴν ἑαυτοῦ τελευτὴν παραμυθούμενος καὶ ταύτῃ τὸ θνητὸν ἀπαθανατίζειν οἰόμενος.

Offenbar iſt das in Rede ſtehende Fragment des Heraklit bei Clemens eben nur eine ganz ähnliche Schilderung dieſer fatalen Schuld, die die Väter uns geliehen und die wir abzahlen müſſen, was Plutarch hier mitten unter heraklitiſchen Ideenreihen als ein altes Dictum anführt[1]), wodurch ſich alſo gewiß beſtätigt, daß in unſerm Bruchſtück nicht an ein Sterbenwollen der Menſchen zu denken iſt. Sondern dieſe fatale Schuld iſt eben die Ironie des Lebens und der Menſchen und in dieſem Sinne ſchildern ſie trefflich die kurz zuſammengedrängten Gegenſätze des heraklitiſchen Bruchſtücks, das wahrſcheinlich auch Plutarch a. a. O. mit im Auge hatte. In der That aber iſt die Entrichtung dieſer fatalen Schuld doch nur ἀνάπαυλα, Erholung.

Ferner ſehe ich nicht ab, warum Schleiermacher den Herausgebern des Clemens hierin folgend, das ἐπειδάν, das er auch deshalb in ein ἔπειτα verwandeln muß, als zu dem heraklitiſchen Bruchſtück gehörend betrachtet. Es ſcheint mir dies Wort vielmehr nur dem Clemens zuzugehören und das φησί zu regieren, mit dem Bruchſtück ſelbſt aber auch nach Clemens Abſicht gar nichts zu ſchaffen zu haben. Ich interpungire alſo: Πρ. γοῦν κακ. φαιν. τ. γεν., ἐπειδάν[2]) φησι „γενόμενοι“ κτλ., und überſetze demnach die ganze Stelle: „Heraklit ſcheint zu ſchelten die Geneſis, wenn er ſagt: „Sie wollen leben, da ſie doch geworden ſind, den Tod zu haben oder vielmehr auszuruhen, und Kinder hinterlaſſen ſie, daß denen der Tod werde“.

Die ἀνάπαυλα iſt alſo nach allen dieſen Bruchſtücken die ununterbrochene reine Bewegung, die nicht durch das feſte Sein aufgehalten wird; ſie iſt der Rückgang in die ἁρμονία ἀφανής, deren Gegenſatz die ſinnliche und daher gehemmte Harmonie iſt. Sie iſt alſo nichts anderes, als was uns Diogenes oben als ὁμολογία und Εἰρήνη bezeichnet; ſie iſt nichts anderes, als der in ſeiner Gegenſätzlichkeit gegen den Weg nach Unten gedachte und feſtgehaltene Weg nach Oben ſelbſt. Die ὁδὸς ἄνω und κάτω ſind zunächſt reine Gegentheile gegeneinander. Der Eine iſt das Nicht, der Tod des Andern. Das Leben der ὁδὸς κάτω, die das in das

1) Die Bindicaten dieſer Stelle Plutarchs als einer heraklitiſchen reſp. die obige Auffaſſung jenes heraklitiſchen Fragmentes im Sinne dieſer plutarchiſchen Worte erhält auch noch eine erhebliche Beſtätigung dadurch, daß wir dieſelbe Sentenz, die wir in dem Fragmente erblicken, als ein den Stoikern ſehr geläufiges und von ihnen gefeiertes Adagio wiederfinden, ſ. Epictet. Dissert. I. c. I. fin.: — — Ich werde ſterben. Wie? Wie es ziemt dem „τὰ ἀκλώστητα ἀποδιδόντα“ und die von Upton hierzu citirten Parallelſtellen.

2) ἐπειδα. dient bekanntlich immer nur dazu, fremde Meinungen und Vorſtellungen anzuführen.

Sein führende Moment (*τὸ δ'ἐπὶ γένεσιν ἄγον*), das Entstehen des Einzelnen ist, ist der Tod der *ὁδὸς ἄνω*, welche das Vergehen des Einzelnen und daher die Geburt des allgemeinen Processes des Werdens, somit des allgemeinen und göttlichen Lebens ist, und umgekehrt. Der Weg nach Oben aber, als dieser Rückgang in die reine ungetrübte allgemeine Negativität, als dies durch kein Sein, welches in ihm nur zum verschwindenden und aufgehobenen Momente herabgesetzt ist, aufgehaltene Werden und Bewegung ist das höchste Princip, das Heraklit gekannt hat. Nur dieses Princip konnte er also meinen, wenn er sich des populären sinnlichen Namens: Gott im Allgemeinen bediente. An den Göttern des Volksglaubens als solchen hatte er keinen Theil[1]). Zugleich aber sind *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, Vergehen und Entstehen, weil sie diese reinen Gegensätze des Begriffs sind, eben darum wieder identisch mit einander und stets ineinander umschlagend. Im Begriff des Werdens selbst liegt wesentlich dies: perennirend zum Sein zu werden (den Weg nach Unten einzuschlagen); dies gewordene Sein ist aber nur daseiendes Werden, d. h. es ist nur das sich wieder aufhebende Dasein der Bewegung, der Rückgang in den Weg nach Oben. Deshalb kann, was das Vergehen oder der Tod des einen ist, z. B. des allgemeinen Werdens, ebensogut als die Geburt des Andern, als das Entstehen des bestimmten sinnlichen Seins, und umgekehrt wieder der Weg nach Unten des reinen Werdens als der Tod der ungetrübten Bewegung, damit aber auch zugleich als der Weg nach Oben des wirklichen sinnlichen Seins ausgesprochen werden.

Diese Gedankenreihe drückt uns denn auch eine nicht unbeträchtliche Anzahl hierüber erhaltener Bruchstücke aus. Einleiten wollen wir sie durch eine Stelle des Maxim. Tyr., in welcher er den Sinn heraklitischer Lehre sehr gut erkannt hat[2]): „*ὁρᾷς οὖν τὰ πάθη, ἃ σὺ μὲν καλεῖς φθοράν, τεκμαιρόμενος τῇ τῶν ἀπιόντων ὁδῷ, ἐγὼ δὲ σωτηρίαν, τεκμαιρόμενος τῇ διαδοχῇ τῶν μελλόντων. Μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω κάτω κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· καὶ αὐθις αὖ ζῶντας μὲν τοὺς ἐκείνων θανατοῦν, ἀποθνῃσκόντας δὲ τοὺς ἐκείνων ζωήν*". „Du siehst nun die Zustände (Leiden), die du Untergang nennst, urtheilend nach dem Wege der Fortgehenden, ich aber Rettung (Erhaltung) urtheilend nach der Folge der Kommenden. (Denn die *ὁδὸς ἄνω* ist nur beständiges Umschlagen in die *ὁδὸς κάτω*, wie Max. Tyr. weiß

1) Man sehe z. B. in § 10 u. 11 die dies scharf genug aussprechenden Bruchstücke, in welchen er gegen Volksglauben und Cultus polemisirt.

2) Dissert. XLI. p. 285. ed. Reiske.

und hier andeutet, die Aufhebung der Schranke, der Bestimmtheit ist sofort wieder Setzen einer neuen Schranke, Erzeugen einer neuen Bestimmtheit.)
„Du siehst den Wandel der Körper und der Zeugung, den Wechsel der Wege nach Oben und Unten nach Heraklit und wiederum diese lebend jener Tod, sterbend aber jener Leben". Die hervorgehobenen Worte gehören Heraklit selbst an, wie uns eine Reihe von Bruchstücken zeigt, von denen zuerst hier stehe das bei Herakleides[1]: „ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος — — φησι: „θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν". woraus Schleiermacher nach Fabricius Vorgang aus bald folgenden Stellen gut hergestellt hat: „ἄνθρωποι θεοὶ θνητοὶ· θεοὶ ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες" κτλ.: „Die Menschen sind sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen lebend jener Tod, sterbend jener Leben". So heißt es auch bei Maxim. Tyr. an einer andern Stelle[2]: σκόπει καὶ τοῦ Ἡρακλείτου (wie Reiske aus τὸν Ἡράκλειτον verbessert) „„θεοὶ θνητοί, ἄνθρωποι ἀθάνατοι"" und bei Clemens[3] ὀρθῶς ἄρα εἶπεν Ἡράκλειτος: „Ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι". „Die Menschen (sind) Götter, die Götter Menschen". So läßt auch Lucian[4] den Heraklit auf die Frage des Käufers: „Was sind die Menschen" antworten: „sterbliche Götter" und auf die Frage: „Was aber die Götter?" Unsterbliche Menschen" (τί δαὶ οἱ ἄνθρωποι; θεοὶ θνητοί. Τί δαὶ οἱ θεοί; Ἄνθρωποι ἀθάνατοι[5]), welche Stelle Schleiermacher vorzüglich zur Bestätigung seiner Emendation des Bruchstücks bei Herakleides hätte anführen können, da sie mit diesem am wörtlichsten übereinstimmt. — Der Grund aber, nach welchem die Götter unsterbliche Menschen und die Menschen sterbliche Götter sind, liegt sehr deutlich in den dieser Sentenz bei Herakleides hinzugefügten Worten Heraklits: „Sterbend jener Leben und lebend jener Tod", die wir auch sonst noch oft finden, wie, außer in der Stelle des Maxim. auch noch bei Hierokles[6]: „ἴσθι καὶ

1) Alleg. Hom. p. 442. ed. Gal. p. 84. ed. Schow.
2) Dissert. X. p. 175. Reiske.
3) Paedagog. III. c. 1. p. 92. Sylb. p. 251. Pott.
4) Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 97. ed. Bip.
5) Auch Basilius Magnus, de legend. Gentil. libr. Oratio ed. J. H. Maj. Francof. 1714 p. 33 spielt auf dies Philosophem Heraklits an: dem Herakles habe die Tugend einerseits unendlichen Schweiß zu Wasser und Land und andrerseits als Lohn dafür in Aussicht gestellt, Gott zu werden, ἀνὸν γενέσθαι, ὡς ὁ ἐκείνου λόγος.
6) In Carm. aur. p. 186. ed. Cambridge: vergl. auch Hierocl. de provid. p. 250.

λέγεται ὀρθῶς ἀπὸ Ἡρακλείτου ὅτι ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον" (vorher war bei Hierokles von dem Gegensatz der *νοερὰ εὐζωΐα* und der *αἰσθητιμὴ ἐμπάθεια* die Rede) eine Stelle, in welcher uns das Perfectum *τεθνήκαμεν*, — wir sind gestorben der Götter Leben — eine mindestens ebenso angemessene[1]) Form zu sein scheint, als die Praesensform *ἀποθνήσκοντας**).

Die Götter sind unsterbliche Menschen, die Menschen sterbliche Götter, d. h. also die Substanz der Götter und Menschen ist Eine, das Werden. Aber auch der Unterschied ist bei Heraklit nicht übersehen. Die Menschen leben den Tod der Götter und diese wiederum den Tod jener. Hier muß man sich nur durch den Namen Götter nicht irre machen lassen, sondern darauf sehen, was doch dem Heraklit der Gott in seiner adäquaten Form gewesen ist. Er war ihm aber eben nichts Anderes, als die reine Negativität, als die ungetrübte processirende Identität des Gegensatzes[2]).

---

1) Ja, dem Sinne nach eine noch angemessenere. Als authentisch wird sie übrigens auch durch die offenbar ganz wörtlich und mit *φησί* eingeleitete Anführung in der unten anzuführenden Stelle des Philo (I. p. 65. ed. Mang.) bestätigt. So daß Schleiermacher nicht ganz Recht hat zu glauben (p. 499), die Participialformen bei Herakleides wären ächter. Es verhält sich damit vielmehr so: Das Fragment bei Herakleides ist nicht identisch mit dem bei Philo. Das Erstere bezieht sich auf die Götter und Menschen, das Andere sagt dasselbe von dem Verhältniß der Seelen und Menschen aus; dem Sinne nach, wie wir sehen werden, identisch, sind es dennoch formell verschiedene Bruchstücke. Das bei Heraklit von den Göttern handelnde Fragment scheint in Participialformen gehalten gewesen zu sein, wie Herakleides es berichtet. Das von den Seelen handelnde Fragment bei Philo aber setzt offenbar mit ebenso vielem Recht das Präsens *ζῶμεν* dem Perfectum *τεθνήκαμεν*, das Leben der Menschen dem Gestorbensein der Seelen gegenüber. Und diese Form hat Hierokles dann aus dem philonischen Fragment in das von den Göttern hinübergenommen.

*) Dies zeigt sich jetzt auch an der Form, in der sich das Fragment bei Pseudo-Origenes findet IX. 10. p. 282: *Λέγει δὲ ὁμολογουμένως τὸ ἀθάνατον εἶναι θνητὸν καὶ τὸ θνητὸν διὰ τῶν τοιούτων λόγων „Ἀθάνατοι θνητοὶ θνητοὶ ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες*".

2) Und da deren Symbol, wie wir später sehen werden, auch das Feuer ist, so könnte in diesem Sinne auch das Feuer Gott genannt werden, wenn es nur in diesem Sinne gemeint hätte Clem. Alex. Cohort. ad Gent. V. p. 19. Sylb. p. 55. Pott.: „*θάτερον δὲ αὐτοῖν μόνον, τὸ πῦρ, θεὸν ὑπειλήφατον Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος καὶ ὁ Ἐφέσιος Ἡρακλειτος*"; vgl. Boëthius de Diis et Praesensionibus ap. Joh. Lydus de Ostentis ed. Hase p. 350: Dii qui sint? ex igni sint, ut credit Heraclitus; Augustin. de Civit. Dei VI. c. 5. T. V.

Daß dieſe ſtirbt, heißt ſoviel als ſie ſchlägt den Weg nach Unten ein, der zum Sein, der Geburt der beſtimmten endlichen Exiſtenz führt (*τὸ δ' ἀπὶ γένεσιν ἄγον* bei Diog.). Somit wird denn das Abſolute, das rein Ideelle und Seeliſche, verendlicht und tritt in das Element des Beharrens ein; es iſt jetzt der verendlichte Gott, das ſeiende Werden, die ſichtbare Harmonie des Gegenſatzes. Und zwar iſt dieſer Unterſchied und dieſe Entäußerung, die Gott auf ſich nimmt, indem er ſich verleiblicht, das reine Werden, indem es in das Sein tritt, ſo groß, daß trotz der Identität der Subſtanz, nach welcher die Menſchen nur geſtorbene Götter ſind, ſich dennoch ſelbſt der weiſeſte Menſch zu Gott nur etwa verhält, wie auch der ſchönſte Affe zum Menſchengeſchlecht. Dies bezeugt Plato[1]): „Du weißt nicht, o Menſch, daß ſich wahr verhält des Heraklits Ausſpruch, wie auch der ſchönſte Affe häßlich iſt im Vergleich mit dem Menſchengeſchlecht; — — — und ſagt nicht der Heraklit, den du anführſt, auch dieſes, daß auch der weiſeſte Menſch gegen den Gott ein Affe erſcheint an Weisheit und Schönheit und in allem Anderen?“

Und deshalb, als dieſe Sichſelbſtentfremdung und dieſes Außerſichkommen des Göttlichen oder des reinen Werdens, iſt die Geburt überhaupt *ἀδικία*. Unbill, wie ſchon Anaximander das Beſtehen des Endlichen überhaupt *ἀδικία* genannt hatte (ſiehe III. Capitel oben p. 45 sqq.) und ganz richtig iſt, was Plutarch an einer bisher überſehenen Stelle, auf Ausſprüche wie die eben durchgenommenen deutend, ſagt[2]): *Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡρά-*

---

p. 195. ed. Leyd. an ex igni sunt (dii) ut credit Heracl., ein Thema, das die Kirchenväter überhaupt ſehr abreiten, vgl. Tertullian. adv. Marc. I. p. 439. ed. Rigalt. und de praescr. Haeret. p. 232. d. etc.

1) Hipp. Maj. p. 289. a. p. 154. Heind.: *ὦ ἄνθρωπε, ἀγνοεῖς ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου εὖ ἔχει ὡς ἄρα πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρωπίνῳ γένει συμβάλλειν· — — — Ἢ οὐ καὶ Ἡράκλειτος ταῦτόν τοῦτο λέγει, ὃν σὺ ἐπάγεις, ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.*

2) Terrestr. an aquat. anim. p. 964. E. p. 913. Wytt. — Wenn es überhaupt noch eines Bezuges auf einzelne Stellen bedürfte, ſo hätte aus dieſer Stelle des Plutarch H. Ritter, p. 117. u. p. 118 sqq., erſehen können, wie ſehr er, indem er jenen Bericht des Diogenes bezweifelt und in den Gründen, die er dafür anführt, daß dieſer dem, was wir ſonſt über Heraklits Lehre wiſſen, angeblich widerſpreche, dieſe Lehre gänzlich verkennt! Auch bei Plutarch wird bloß die Sphäre des Seins im Gegenſatz zu dem reinen Unſterblichen, aber auch dieſe ganze Sphäre der Natur als ſolche, *ἀδικία* genannt und Krieg, wie auch Diog. nur das zum Sein führende Moment (*τὸ δ' ἀπὶ γένεσιν ἄγον*), den Weg nach Unten, als Krieg qualificirt. Dieſem mit der Natur ſelbſt identiſchen Krieg wird bei Plutarch nach Heraklit ein anderes Unſterbliches entgegengeſetzt, welches im Gegenſatz zu dem

κλειτος — — πολλάκις ὀδυρώμενον καὶ λοιδορούντες τὴν φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν. ἀμηχὲς δὲ μηδὲν μηδ' εἰλικρινὲς ἔχουσαν, ἀλλὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην· ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συνιζάνειν λέγουσι, τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου". „Empedokles und Heraklit, — — oftmals beklagend und schmähend die Natur als eine, die da Nothwendigkeit und Krieg sei und nichts Ungemischtes noch Lauteres habe und durch viele und ungerechte Leiden (Zustände) zu Stande gebracht werde; weshalb sie auch sagen, daß sie ihre Entstehung aus der Ungerechtigkeit selbst erlange, indem mit dem Sterblichen das Unsterbliche sich eint".

Gemischten und Unlauteren, das die Natur nach Heraklit, wie Plutarch sagt, zum Krieg stempelt, ein reines und ungemischtes Unsterbliches sein muß, ganz wie bei Diogenes das als Friede und Uebereinstimmung bezeichnete zur Aufhebung führende Moment des Gegensatzes (τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ἄγον) oder der Weg nach Oben. Wenn Heraklit keine höhere ideellere Einheit des Gegensatzes gekannt hätte, als die in der Natur, so hätte ihm die Natur nicht ἀδικία, sondern die Gerechtigkeit und das Höchste selbst sein müssen. Konnte er also eine solche reinere Einheit der Gegensätze, als sie ihm im Sein überhaupt (das Feuer also mit eingeschlossen) möglich war, so war nichts angemessener, als diese als Friede und Uebereinstimmung mit sich im Gegensatz zu der von vornherein als Widerspruch und Krieg bestimmten Natur zu bezeichnen, als reine unsichtbare Harmonie, im Gegensatz zu der unreinen seienden Harmonie zu bestimmen, wie er es in der That in dem wichtigen Fragment von der ἁρμονία ἀφανὴς gethan hat. Und daß der Krieg, wenn er auch bloß dem Weg nach Unten, der Genesis, zugetheilt wird, deshalb nicht außer Einheit der Gegensätze zu sein, ist aus dieser Stelle des Plutarch sehr leicht zu ersehen. Denn auch in dieser wird die Genesis als Krieg und gerade nur deshalb bestimmt, weil sie Einheit des Unsterblichen und Sterblichen, also gleichfalls und principiell Einheit der Gegensätze, aber in unangemessener Form ist. Aber Einheit der Gegensätze ist sie darum erst recht und sogar sich selbst widersprechende, während die reine ideelle Einheit ἁνάπαλιν ist. Wenn man selbst den philosophischen Begriff des Werdens und mit ihm den eigentlichen Charakter heraklitischer Lehre nicht erfaßte, so hätte man doch soviel immer noch sehen sollen, daß Heraklit eine doppelte Einheit von Gegensätzen gekannt hat, daß ihm nämlich alles Seiende Einheit des **Seins** und der Bewegung war, daß ihm aber zum Unterschiede von dieser seienden und aufgehaltenen Bewegung, die reine Bewegung als solche, die gedachte Bewegung, auch noch Einheit von Gegensätzen sein mußte, sonst wäre sie überhaupt gar keine Bewegung gewesen. Und war ihm auch diese gedachte und deshalb unaufgehaltene Bewegung Einheit von Gegensätzen, so mußte ihm diese Einheit als adäquate erscheinen, als reine und ungetrübte, die er somit als Uebereinstimmung mit ihrem eigenen Begriff bezeichnen konnte, während er jene im Seienden stattfindende aufgehaltene Bewegung nur als Widerspruch und Krieg bezeichnen konnte und mußte.

Die ganze Sphäre des Seins, die Geneſis ſelbſt, iſt alſo von vornherein ἀδικία, d. h. Entäußerung, Abfall des Göttlichen von ſich ſelbſt, und nur durch dieſe Einigung des Göttlichen mit dem Sterblichen, durch die Form des feſten Seins, welche die reine Negativität des Gegenſatzes annimmt, durch dieſe Unbill, welche das reine Werden, dieſe proceſſirende Einheit von Sein und Nichtſein erleidet, indem es ſelber zum Sein wird, gelangt die Natur, die eben deshalb Krieg iſt, überhaupt zur Exiſtenz.

Daß andererſeits der in die Endlichkeit gerathene Gott, die in das Sein gefallene reine Bewegung[1] oder der Menſch, wieder ſtirbt, heißt alſo nichts Anderes, als daß das Göttliche als ſolches, die reine Negativität, der ungetrübte Proceß des Wegs nach Oben, durch den Tod des Seins wieder auflebt. — Es ſind ſo dieſe Sätze von den Menſchen, die den Tod der Götter, und den Göttern, die den Tod der Menſchen leben, von den Menſchen, die geſtorbene Götter und von den Göttern, die unſterbliche Menſchen ſind, nur Schilderungen des Wegs nach Oben und Unten, den die reine Bewegung durchläuft und der durchaus nicht blos die Verwandlungsſtufen der Elemente, wie die Bearbeiter Heraklits immer angenommen haben, bezeichnet (cf. §§ 20 u. 27.), ſondern für alles Leben, auch das des Gottes und der Seele und ſeine Phaſen, die abſolute Form bildet: es ſind nur nähere Beſchreibungen deſſen, was uns oben Stobaeus (Ecl. Phys. p. 906) ſchon geſagt hat: die Seelen durchlaufen den Weg nach Oben und Unten und das Verharren in ihnen iſt Mühe und das Umwandeln bringe Erholung[2].

Wie bei Stobaeus der Weg nach Oben und Unten ausdrücklich der Seele oder des Gottes Stadien darſtellt, ſo zeigt dies ebenſo beſtimmt der Bericht des Dieg., nach welchem dieſer Weg das abſolute Geſetz für alles Daſein und für alle Bewegung iſt, wenn auch Dieg. ſelbſt, indem er unmittelbar daran den Elementarproceß reiht, höchſt wahrſcheinlich ſchon den Irrthum der modernen Bearbeiter theilte, daß der Elementar-

1) τὴν εἰς τὴν γενεσιν πτῶσιν, wie Porphyr. de antro nymph. c. X. p. 257. Holst. vom heraklitiſchen Niederſteigen der Seelen ſagt.

2) Vgl. Macrob. Somn. Scip. II. c. 15. p. 179. ed. Bip.: Athanas. c. gent. c. 33. T. I. p. 26. Petav. — Wenn es dann bei den Stoikern heißt, z. B. Marc. Antonin. IV. 42: ὠδὲν ἐστι κακὸν τοῖς ἐν μεταβολῇ γενομένοις· ὡς ὠδὲ ἀγαθὸν ἐκ μεταβολῆς ὑφιστάμενος (cf. id. IX. 21., VII. 23.), ſo erkennt man hierin ſowohl noch den heraklitiſchen Quell, als auch ſchon die ſich bis zu Gemeinplätzen treibende Verflachung des tieferen heraklitiſchen Sinnes, die bei den Stoikern mit den Philoſophemen des Epheſiers vorgeht.

proceß, der bei Heraklit nur eine Specification ſeines allumfaſſenden Wegs nach Oben und Unten iſt, allein die ὁδὸ ἄν. κάτ. darſtelle.

Die reine Bewegung alſo, indem ſie ins Sein tritt, das rein Seeliſche, indem es den Weg nach Unten einſchlägt, wird dadurch zugleich verleiblicht und verendlicht; der Körper, der das Beharren der Seele iſt, iſt ſomit auch ihr Grab, und ſie ſtirbt der Körper Leben, lebt der Körper Tod.

In dieſem Zuſammenhange und mit dieſer Erklärung geben uns nun viele Schriftſteller jene Worte Heraklits: „lebend jener Tod, ſterbend jener Leben", ſo daß die Subjecte dazu, wie in den obigen Stellen Gott und Menſch, hier Seele und Leib ſind[1]. Da muß man ſich aber ſehr hüten, zu glauben, als ſei dies nun dem Sinne nach verſchieden von dem Vorigen. — Der Gegenſatz von Seele und Leib iſt dem Heraklit ganz und gar einer mit dem von Gott und Menſch. Und wenn ihm nicht die Subſtanz der ψυχή gleichbedeutend mit Gott geweſen ſein ſollte, ſo ließe ſich — von allem Anderen abgeſehen — nie begreifen, wie er die Menſchen geſtorbene oder ſterbliche Götter (d. i. verleiblichte Seele) nennen konnte. So daß wir uns nicht zu erklären vermögen, wie Schleiermacher dies ſo Naheliegende überſehen und ſich (p. 498—502) gebehrden konnte, als ſei der Sinn der heraklitiſchen Worte, wie er in den oben angeführten Stellen gebraucht wird, ein irgendwie andrer als in den jetzt folgenden. Zuvor aber ſtehe zum Beweiſe dieſer abſoluten Identität von Seele und Gott bei Heraklit noch eine Stelle des Ariſtoteles, in welcher uns ausdrücklich bekundet wird, daß in der That die ψυχή dieſe Würde bei Heraklit eingenommen und eine ſeiner Ausdrucksformen für ſein abſolutes Princip geweſen ſei.

1) Und ebenſo identiſch damit iſt das nach demſelben Schema ausgeſagte Leben und Sterben des Feuers und Waſſers, worüber ſpäter bei der Verwandlungslehre der Elemente. Es exiſtirt nach Heraklit kein Unterſchied im phyſiſchen und geiſtigen All. Der Leib und das Feuchte ſind ihm identiſch und ebenſo ψυχή und πῦρ nur identiſche Symbole der reinen Bewegung und ihre erſte, damit aber ſchon ſeiende, aufgehaltene, Verwirklichung zugleich. Es iſt dies ein conſequenter Mangel der heraklitiſchen Philoſophie. Es war ihm eben nur der Eine Gegenſatz in Allem vorhanden, und darum gerade floß ihm Phyſiſches, Theologiſches und Ethiſches unterſchiedlos durcheinander.

§ 6. Die Seele als ἀναθυμίασις der allgemeine Proceß.

Die am Ende des vorigen § bezogene Stelle des Aristoteles (de anim. I. 2. p. 405.) lautet: καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ ψυχὴν εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί. „Heraklit sagt, daß die ἀρχή (Urprincip) die Seele sei (nämlich die ἀναθυμίασις, aus welcher alles Andere zusammentritt) und das Unkörperlichste und immer Fließende". Wir sehen also die Seele hier als das dem Sein enthobenste, immer in der Idealität des Werdens begriffene (ἀεὶ ῥέον). Und wie uns Simplicius oben sagte, daß die Gegensätze (τὰ ἐναντία) dem Heraklit ἀρχὴ sind, d. h. das, was diese bei Heraklit nicht vorkommende aristotelische Bezeichnung unter diesem Ausdruck versteht, so schreibt hier Aristoteles dieselbe oberste Würde, welcher im religiösen Kreise die Vorstellung von Gott entspricht, der Seele zu, und mit demselben Recht, da sie als das Unkörperlichste[1] und immer Fließende, eben die reinste Einheit von Sein und Nicht, der absolute Proceß ist.

Diese Stelle des Aristoteles lehrt uns aber auch durch die erklärende Worte εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν κτλ., was es denn in der That für eine Bewandtniß mit der Seele bei Heraklit gehabt hat, und welches sein weder von Schleiermacher noch seinen Nachfolgern erkannter Begriff von derselben war.

1) Mit Unrecht meint daher auch ein großer Gelehrte (Böckh in Creuzer und Daubs Studien 1807. T. III.), daß der Superlativ ἀσωματώτατον a. a. O. nicht wörtlich genommen werden dürfe und das heraklitische Urprincip ein irgendwie materielles sei. Daß letzteres nicht der Fall, hat wohl unsere ganze Darstellung schon bisher gezeigt und muß es ferner zeigen. Es darf überhaupt nicht übersehen werden, daß das ἀσωματώτατον gar nichts anderes und gar nichts mehr besagt, als auch das durch so unzählige Stellen verbürgte ἀεὶ ῥέον. Denn dieses drückt, wie sich uns bei den Fragmenten vom Fließen ergeben wird, nur dieselbe absolut unkörperliche Idealität des Werdens, dieselbe reine Vermittelung von Sein und Nicht aus, wie auch das ἀσωματώτατον.

Die Seele sei nämlich, sagt Aristoteles, die ἀναθυμίασις, aus welcher das Andere (alles Seiende) zusammentritt. Diese nicht mit „Dampf" und „Dunst" wie bisher üblich zu übersetzende ἀναθυμίασις ist nicht selbst eine bestimmte seiende Form des Sinnlichen, sondern, wie wir später an mehreren Orten noch näher sehen werden, hier aber anticipiren müssen, und wie sich übrigens auch aus der aristotelischen Stelle schon hinreichend deutlich ergiebt, nur die feurige Verflüchtigung des Seienden, d. h. die Aufhebung des Einzelnen in den allgemeinen Proceß der Bewegung. Sie ist gar nichts Anderes, als auch die ἀΐδιος ἀνοδος oder die ἐκπύρωσις ist, nämlich die Aufhebung des sinnlichen bestimmten Seins selber und damit zugleich die Vermittlung desselben mit dem realen allgemeinen Werden (cf. § 23, wo ihr physischer Inhalt näher zu Tage treten wird[1]).

Sie ist ihm nur wie das Feuer ein anderes reales Bild, in welchem er die absolute Negativität, das perennirende Sichaufheben des Seins, zur Anschauung und zum Ausdruck brachte. Sie ist nur der personificirte Uebergang, in welchem die im Seienden vorhandene Negativität durchbricht[1], das Seiende jede einzelne feste Form auflöst und in den allgemeinen Werdensproceß münzet[2]. Sie ist somit auch identisch mit dem

1) Vgl. Hegel Gesch. der Ph. I. 311.

2) Wir beeilen uns übrigens zu erklären, daß wir es keineswegs für ausgemacht betrachten, daß der Name der ἀναθυμίασις in dem Werke des Ephesiers selbst vorgekommen ist. Vieles spräche dafür: der abstracte Ausdruck aber dagegen. Soviel aber scheint uns unzweifelhaft, daß jedenfalls schon früh bei den Heraklitikern und zwar auf Grund irgend einer bei dem Ephesier selbst vorhandenen Basis*) dies Wort in Umlauf gewesen und bei ihnen von Aristoteles vorgefunden worden ist. Ist die ἀναθυμίασις kein von Heraklit selbst gebrauchtes Wort, so würden zwar schon hierdurch alle die Mißverständnisse, die durch diesen Ausdruck und seine spätere Auffassung über die Lehre des Ephesiers sich eingeschlichen haben, ihre obligatorische Verbindlichkeit verlieren. Aber auch dann bleibt erforderlich, zu zeigen, was durch mehrfache Untersuchungen an verschiedenen Orten geschehen wird, was denn bei Heraklit selbst jener ἀναθυμίασις zu Grunde liegt und welchen Sinn Aristoteles in jener Stelle damit verbindet, sowie ferner, wie sich daraus die stoische ἀναθυμιασις gebildet hat.

*) Nicht überflüssig gemacht, aber doch auf das frappanteste bestätigt werden jetzt unsere im Verlauf an verschiedenen Orten folgenden Untersuchungen über die ἀναθυμίασις durch ein Fragment bei Pseudo-Origenes IX. 10., welches zugleich zeigt, daß wirklich das Wort ἀναθυμίασις eine ganz concrete Grundlage bei Heraklit selbst hat, ohne doch in dieser abstracten Form — an der wir oben mit Recht Anstoß nahmen — bei ihm gebraucht worden zu sein: „Ὁ θεὸς

ſpäter durchzunehmenden *περιέχον φρενῆρες*, dem allgemeinen Vernünftigen, welches gleichfalls nur dieſer ununterbrochene Wandel und abſolute Proceß alles Seins iſt. Ja ſie iſt jedenfalls ein conſequenterer und dem Heraklit noch eher zuzutrauender Ausdruck als *περιέχον*, weil dieſes das nur im ungehemmten Werden des Seins beſtehende Allgemeine als ruhiges und ſeiendes auszuſprechen ſcheint, woher auch der Irrthum der Bearbeiter Heraklits fließt, welche in Folge deſſen für daſſelbe eine beſondere örtliche Region angenommen haben. Bei der *ἀναθυμίασις* dagegen iſt es im Namen ſelbſt ausgedrückt, daß ſie nur Proceß und Uebergang aus dem Sein iſt. Nur wenn ihm die *ἀναθυμίασις* dieſe reale allgemeine Vermittlung, der Durchbruch der in dem Einzelnen vorhandenen Negation in die allgemeine Bewegung war, konnte Ariſtoteles die Seele mit der *ἀρχή* und ſie, die *ἀναθυμίασις*, wiederum mit der Seele bei Heraklit identificiren und ſagen, ſie ſei ihm das Allerunkörperlichſte und immer Fließende und das, aus welchem alles Andere entſteht, d. h. alſo das reine niemals verharrende und ſomit in ſeiner Allgemeinheit ſelbſt nie daſeiende Werden, durch und aus welchem alles Einzelſeiende immer iſt und wird. Denn nur von dieſem Proceß der allgemeinen Bewegung wiſſen wir, daß er dieſe Stellung bei Heraklit gehabt hat; es iſt derſelbe Begriff, den er mit ſo vielen Namen, als Feuer, Fluß ꝛc. bezeichnet; aber auch nichts im Begriffe hiervon Verſchiedenes könnte nach ihm ſo definirt werden, wie es hier Ariſteteles mit der *ψυχή* und *ἀναθυμίασις* thut, als *ἀρχή* und als das ſelbſt unſinnliche Princip, aus welchem das Sinnliche ſein Sein hat.

Es ergiebt ſich aber aus dem Bisherigen von ſelbſt, daß Heraklit bei der Seele in dieſem Sinne nicht an die individuelle Seele gedacht haben kann, ſondern daß ſie ihm als dieſe ſchlechthin allgemeine proceſſirende Bewegung eben nothwendig das allgemeine Leben, allgemeine Seele oder wie ſie die Stoiker nannten, Weltſeele war. Ob Heraklit dieſen den

---

ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός". „*Ἀλλοιοῦται δὲ ὅκως περ ὁκόταν συμμίγῃ [θύωμα*, wie Bernays das hier ausgefallene Wort richtig ergänzt] *θυώμασι, ὀνομάζεται κατ' ἡδονὴν ἑκάστου*". „Der Gott iſt Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden ꝛc. Es geht Alles in einander über wie wenn Räucherung mit Räucherung man miſcht". Aus dieſem höchſt expreſſiven und wahrſcheinlich häufig wiederkehrenden Bilde — gewiß hat Heraklit auch das Verbum *θυμιᾶσθαι* gebraucht — iſt die *ἀναθυμίασις* geworden. Ihre Bedeutung aber iſt, wie die Stelle frappant zeigt, nur das *ἀλλοιοῦσθαι* von Allem, d. h. alſo, ganz wie wir oben anderweitig nachweiſen, der objectivirte Uebergang (vgl. beſ. § 23).

Steikern dann so geläufigen Ausdruck „Weltseele" gebraucht hat, ist gleichgültig. Wir glauben es übrigens nicht, obwohl sich just zwingende Beweise dagegen nicht finden. Aber den Begriff dieser Weltseele hat er aufs Klarste entwickelt. Die allgemeine Bewegung ist ihm das schöpferische Princip, wodurch alles Einzelne ist und wird und in das es sich auflöst, und wenn er diese allgemeine, aus jedem Einzelsein immer wieder in sich rückkehrende und durch diese Rückkehr gerade sich selbst zur Fülle alles realen Daseins entwickelnde Bewegung, nach dem Zeugniß des Aristoteles, nun auch Seele nannte, so ist der Begriff der Weltseele damit ganz und gar gegeben und genau entwickelt, und Ritter ist p. 139 im Unrecht, zu meinen, er habe den Begriff der Weltseele nirgends ausgesprochen und höchstens vielleicht auf ihn hingedeutet. Von Heraklit haben die Stoiker diesen Begriff ganz und gar und haben ihn nur verflacht, indem sie die begriffliche Gegensätzlichkeit dieser Bewegung aus ihr fortließen. Hiermit hängt auch zusammen das andere immense Unrecht, das Ritter p. 139. 140, und ebenso Schleiermacher und Andere, Heraklit anthun, als sei ihm nämlich der Sitz dieser Seele in einer gesonderten Region, im obersten Umkreise der Welt gewesen.

Heraklit hat von einer solchen örtlichen Transcendenz der Weltseele, von einer solchen Verbannung derselben in eine besondere oberste und höchste Region, wofür auch kein einziges sicheres Zeugniß spricht, wie sich später deutlicher zeigen wird, gar nichts gewußt! Ihm war die Seele als reine allgemeine Bewegung außer ihrem gedachten Dasein, dem Begriffe des Werdens (der unsichtbaren Harmonie), vielmehr nur vorhanden in dem realen Processe des Weltalls, in ihrem Sichselbstvermitteln zur allgemeinen Realität[1]); sie hatte ja ihr Dasein nur darin, ununterbrochen den Weg nach Oben und Unten zu wandeln und so alle Realität aus sich zu erzeugen; sie hatte ihre Wirklichkeit und ihren Begriff gleichmäßig nur in dem beständigen Umschlagen des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein. Alle Vorstellungen einer besondern Region der Seele oder des περιέχον, statt sie in dieser allgemeinen Realität zu erblicken, sind, worauf wir bei letzterer Form noch zurückkommen, nur Folgen steifsinnig verflachender Auffassungen oder zum Theil eines nicht hinreichenden Unterscheidens der symbolischen Darstellungsweise und Namen Heraklits von seinem treibenden Begriff.

Einen weit helleren Blick wirft daher Schleiermacher, wenn er p. 486

1) Wir werden später sehen (§ 23) wie die ἀναθυμίασις und das περιέχον d. h. das, was beiden bei Heraklit wirklich zu Grunde liegt, in der That den die ganze Natur beständig erzeugenden realen physischen Proceß constituirt.

sagt, daß das Feuer als der ewiglebende Quell aller Bewegung „insofern allerdings, wiewohl wir nicht wissen, ob Heraklitos sich dieses Ausdrucks bedient habe, die Seele des Ganzen genannt werden kann, dessen Leib alsdann aber sämmtliche vergängliche Erscheinungen sein müßten, welche die Welt bilden"; — Worte, in denen sich Schleiermacher zu der richtigen Einsicht von der Nothwendigkeit der Immanenz der Weltseele bei Heraklit erhebt, wenn er auch dann wieder (p. 475) sich zu demselben Fehler verleiten läßt, sie (das περιέχον φρενῖτις) in einer örtlich abgeschiedenen Region zu suchen.

Aber auch indem Schleiermacher jenen Blick wirft, richtet er wieder (p. 486 sq.) eine arge Verwirrung dadurch an, daß er die ἀναθυμίασις nur für eine besondere sinnliche und zwar luftartige Erscheinung, für trockenen Dunst hält und nicht sieht, daß es sich mit ihr nur gerade so verhalte, wie mit dem Feuer selber, welches ja auch wie Schleiermacher selbst bis zu einem gewissen Punkte gesehen und gegen die platten Mißverständnisse der Berichterstatter trefflich bewiesen hat, von Heraklit nicht nur als sinnliches Feuer, sondern auch in einem von diesem unterschiedenen und intellectuellen Sinne, als Symbol des absoluten Processes gebraucht wurde, was jene Berichterstatter nicht hindert, alles von dem Feuer in dieser Bedeutung Ausgesagte auf jenes elementarische zu übertragen und gegen den Unterschied beider stockblind zu sein. Von der ἀναθυμίασις aber hat Schleiermacher leider nicht gesehen und seine Nachfolger gleichfalls nicht, daß sie ganz wie das Feuer von Heraklit oder seinen Schülern in dem Sinne gebraucht wurde, die objectivirte Metamorphose, das personificirte Sichaufheben und Sichvermitteln zum realen Weltproceß auszudrücken, daß sie das Uebergehen aus jedem bestimmten Zustande als solches bedeutet und in dieser Hinsicht nicht unpassend das Wort gedeutet wurde, — ein Sinn, welchen schon die aristotelische Stelle allein hinreichend feststellt, wenn wir den Stagiriten nicht der begrifflosesten Faselei beschuldigen wollen. Daß die heraklitische ἀναθυμίασις kein luftartiger Körper, wie Rauch oder Dunst, wie später bei den Stoikern, auch sogar nicht einmal eine specielle Entwicklung aus dem Feuchten auf dem Wege nach Oben, sondern ursprünglich vielmehr ein feuriger Verbrennungsproceß ist und als solcher, wie das Feuer überhaupt, den objectivirten doppelseitigen allgemeinen Umwandlungsproceß nach Oben wie Unten darstellt, — davon haben sich noch Spuren genug erhalten. Von dem feurigen Charakter der heraklitischen ἀναθυμίασις würden schon die Worte des Plato im Cratylos (— und wir müssen hier auf unsere später zu entwickelnde allgemeine Auf-

fassung dieses Dialogs (siehe §§ 26 u. 37 verweisen —) bei der Etymologie des θυμός von θύειν glühen, θυμὸς δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχει ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα (Crat. p. 419. E. p. 158. St.) eine deutliche Spur enthalten. Allein auch an andern Spuren und Beweisen fehlt es nicht. Von diesen wollen wir vorläufig nur auf folgende aufmerksam machen. Von Theophrast wird ἀναθυμιᾶν synonym mit ἐπικαίειν für die Thätigkeit der Sonne gebraucht, de igne, Fragm. III. T. I. p. 718. ed. Schneid.: συμβαίνει γὰρ τὴν μὲν τοῦ ἡλίου θερμότητα λεπτὴν οὖσαν καὶ μαλακὴν — — — καὶ ὥσπερ ἀναθυμιᾶν καὶ ἐπικαίειν τὰ ἁπαλῆς, ganz wie Plato in jener später genau zu betrachtenden, ganz und gar heraklitisirenden Stelle des Cratylos (p. 413. B.) sagt, daß sie ὑαλίων καὶ λίων ἐπιτροπεύει τὰ ὄντα. — Plutarch (Sympos. III. Quaest. I. c. 3. p. 647. D. p. 633. Wyt.) gebraucht die ἀναθυμίασις als Ausströmung überhaupt, synonym mit ἀπόῤῥοια, welches wir später als einen heraklitischen oder mindestens bei seinen stoischen Commentatoren vorkommenden Ausdruck für seinen Proceß (ἀποῤῥοή) wiederfinden werden. An einem andern Orte dagegen braucht sie Plutarch (cur Pythia non etc. p. 400. B. p. 639. W.) für Werden und Entstehung überhaupt, synonym mit γένεσις[1]). Bei dem Pseudo-Plutarch, Plac. III. 16., wird sie, wo er von Anhängern des Plato berichtet, wieder ausdrücklich mit der ἐκπύρωσις identificirt und als die Thätigkeit derselben dargestellt[2]), von dem echten Plutarch anderwärts wiederum — was der bisherigen Ansicht von ihr direct widerspricht — als Entwicklung auf dem Wege nach Unten, als Uebergang aus dem ξηρόν in die Stufe des Feuchten nach Unten zu, identisch mit διάχυσις genommen[3]), und daß sie noch bei den älteren Stoikern ihre ursprüngliche Bedeutung nicht ganz verloren hatte, zeigt evident die Stelle Plutarchs adv. Stoic. de comm. p. 1085. A. p. 427. W., wo die Natur der Seele als ἀναθυμίασις definirt und diese ἀναθυμίασις, obgleich sie daselbst zunächst als Entwicklung aus dem Feuchten erscheint, dann als der ununterbrochene Proceß des Zu- und Abströmens, als die beständig neue Einheit des Zusammentretens und Auseinandergehens geschildert wird, fast mit denselben Worten, mit welchen Heraklit selbst — und zumal auch Plutarch, wo er die Theorie desselben entwickelt

1) — — ὅτι τὴν ἐξ ὑγρῶν ἀνίζησιν τροφὴν τοῦ ἡλίου καὶ γένεσιν καὶ ἀναθυμίασιν ὁ δημιουργὸς κτλ.

2) οἱ ἀπὸ Πλάτωνος — — τὸ δ' ἀπὸ γῆς κατὰ περίκαυσιν καὶ ἐκπύρωσιν ἀναθυμιώμενον, ἀλμυρόν.

3) Sympos. Quaest. III. c. 1. p. 689. E. p. 831. M.: — — τῷ δὲ ὑγρῷ τὸ ξηρὸν βρεχόμενον καὶ μαλαττόμενον διαχύσεις ἔσχειν καὶ ἀναθυμιάσεις,

— seinen absoluten Proceß als das Eine, welches im beständigen sich von sich Unterscheiden und Auseinandertreten sich beständig mit sich einigt, darstellt [1]).

Nirgends dagegen liegt auch nur eine Spur vor, daß die ἀναθυμίασις, sei es bei dem Ephesier, sei es bei seinen unmittelbaren Nachfolgern, die Bedeutung eines luftartigen Dunstes gehabt habe. Vielmehr ist die ursprüngliche Feuersnatur derselben nicht zu bestreiten [2]). Wollte man aber einwenden, daß die ἀναθυμίασις auch als feurige immer eine bestimmte sinnliche Uebergangsstufe und Erscheinung darstellen würde, so spricht dies doch ebensowenig gegen die ihr von uns vindicirte ideelle Bedeutung des allgemeinen, objectivirten Processirens, als es gegen diese ideelle und absolute Bedeutung des Feuers bei Heraklit spricht, daß

---

1) Plut. a. a. O. — — ψυχῇ δὲ φύσις, ἀναθυμίασις· — — — Ἥ τε γὰρ τροφὴ καὶ ἡ γένεσις αὐτῆς ἐξ ὑγρῶν οὖσα συνεχῆ τὴν ἐπιφορὰν ἔχει καὶ τὴν ἀνάλωσιν· ἥ τε πρὸς τὴν ἀέρα τῆς ἀναπνοῆς ἐπιμιξία καίνην ἀεὶ ποιεῖ τὴν ἀναθυμίασιν. ἐξισταμένην καὶ τρεπομένην ὑπὸ τοῦ θύραθεν ἐμβάλλοντος ὀχετοῦ καὶ πάλιν ἐξίοντος.

2) Wie dies die bisherigen Belege darthun, so wissen wir auch aus der aristotelischen Meteorologie I. 3., daß es eine doppelte Art von Ausdünstung giebt, eine feuchte, die er ἀτμὶς nennt und von der er sagt, sie habe Wassers-Natur (δυνάμει οἷον ὕδωρ) und eine andere, die er ἀναθυμίασις nennt und von der er sagt, sie habe Feuersnatur (δυνάμει οἷον πῦρ). Und Schleiermacher hat selbst p. 387 erkannt, daß diese letztere ihrem Wesen nach heraklitisch gewesen und dem Ephesier vom Aristoteles entlehnt sein muß. Eine feurige Strömung war also die ἀναθυμίασις. Um so mehr Unrecht haben die Stoiker, welche sie (Plut. Plac. I. 3. p. 877. C.) luftartig fassen. Um so mehr Recht hat Aristoteles, wenn er in der oben in Rede stehenden Stelle (de anim.) diese feurige ἀναθυμίασις mit der ψυχή und ἀρχή identificirt, und um so mehr Unrecht hat Schleiermacher, wenn er ihn wegen dieser Identification der ἀναθυμίασις mit der ἀρχή tadelt und diese ihre Feuersnatur vergessend sie für trocknen Dunst hält. Um so mehr Unrecht hat er, wenn er im Widerspruch mit seiner eigenen früheren Erkenntniß, statt diese festzuhalten und zu ihren Consequenzen zu bringen, die Commentatoren des Aristoteles arger Mißverständnisse beschuldigt, weil sie gerade in gewisser Weise das Richtige sehen und die ἀναθυμίασις in jener Stelle des Aristoteles durch Feuer erklären, über welche Erklärungen der Commentatoren später (§ 33) näher gehandelt werden wird. Jener Widerspruch Schleiermachers ist nur eine Folge davon, daß er die Natur des heraklitischen Feuers überhaupt nicht im Sinne des Ephesiers erfaßt hat, als die processirende Einheit des Gegensatzes von Sein und Nicht. Jene Feuersnatur der ἀναθυμίασις aber widerstreitet ihrer oben angegebenen unsinnlichen Bedeutung schon darum nicht im mindesten, weil dann für sie alles in dieser Hinsicht für das Feuer selbst geltende gilt, welches dem Ephesier ja das unbestreitbare Symbol dieser reinen Vermittelung oder des absoluten Processirens war.

daſſelbe Wort auch das ſinnliche Feuer bedeutet. Vielmehr glauben wir ſchon im zweiten und dritten Capitel dieſer Arbeit hinreichend gezeigt zu haben, vermöge welcher innern Gedankennothwendigkeit Heraklit ſeinen abſoluten Begriff, die reine Negativität, dieſe vollſtändige Aufhebung alles Sinnlichen immer nur in objectiv-ſeiender Form und ſomit ſelbſt wieder als Seiendes und alſo in ſinnlicher und ſeinem eigenen Begriffe unangemeſſener Weiſe auszudrücken vermochte, und wie eben dieſe ihm ſelbſt bewußte Unangemeſſenheit den reinen Proceß in ſeiender, ſinnlicher Form auszudrücken, ihn zu der unendlichen Vielheit und Abwechslung von in ihrer Bedeutung identiſchen Namen trieb.

Iſt die ἀναθυμίασις ein vom Epheſier ſelbſt gebrauchtes Wort, ſo iſt ſie, weit entfernt in der elementariſchen Reihe und Rangordnung unter dem Feuer zu ſtehen, vielmehr nur eine von ihm unter dem Treiben dieſes Begriffes erzeugte Form, um an der Bezeichnung ſeines abſoluten Princips durch Feuer dieſe Unangemeſſenheit der beſtimmten ſinnlichen Exiſtenz zu tilgen und jenes Proceſſiren als ſolches, wegen welches ihm das Feuer Bild und Darſtellung ſeines Princips war, frei für ſich und ohne Vermiſchung mit einem beſtimmten Daſein herauszuringen*).

Weil Schleiermacher, durch die ſtoiſchen Berichterſtatter getäuſcht, nicht zu dieſer wahrhaften Bedeutung der ἀναθυμίασις durchbricht, muß er denn auch den Ariſtoteles in jener Stelle des gröbſten Mißverſtändniſſes bezüchtigen und ihn in einer Weiſe behandeln, als hätte er es mit einem ſinnloſen Polyhiſtor zu thun. Uns aber hat ſich Ariſtoteles bis jetzt wenigſtens immer noch als ein zuverläſſiger Kenner heraklitiſcher Philoſophie ergeben und wird ſich uns als ſolcher wohl auch bis ans Ende bewähren.

Wie ſehr recht Ariſtoteles damit hatte, daß die ἀναθυμίασις dem Heraklit nicht eine einzelne ſinnliche Erſcheinung, ſondern nur der allgemeine Weltproceß ſelbſt, die beſtändige Vermittlung des allgemeinen Werdens iſt, das zeigt ganz evident eine von Euſebius aufbewahrte Stelle des Kleanthes, die hier ihren Platz finden müßte, da ſie die weſentlichſte Beſtätigung für den Ausſpruch des Stagiriten und die angegebene Bedeutung der ἀναθυμίασις enthält, eine Stelle, auf die wir indeß, da ſie ohnehin bald bei der Lehre vom Fluſſe anzuführen iſt, einſtweilen nur hinverweiſen wollen. Daſelbſt wird ſich denn auch noch ferner ſowohl aus dieſer Stelle, wie ſogar noch aus ſtoiſchen Berichten und aus den

*) Worte, die durch das ἀλλοιοῦται in dem oben nachträglich mitgetheilten Fragment aus Origenes wohl ſchlagend gerechtfertigt werden.

Zeugniſſen über das περιέχον ergeben, daß dieſe ἀναθυμίασις von dem Epheſier als Seele und zwar weſentlich in dem Sinne von Weltſeele gedacht und ausgeſprochen wurde.

Hier ſtehe nur noch als ein weiterer Beleg für unſere Behauptung, daß die ἀναθυμίασις nichts Anderes als den Proceß, die objectivirte Bewegung des allgemeinen Wandels ſelbſt bedeutet, eine Stelle des Marc. Anton. VI. § 4: πάντα τὰ ὑποκείμενα ταχέως μεταβάλλει καὶ ἤτοι ἐκθυμιαθήσεται, εἴπερ ἔγνωται ἡ οὐσία, ἢ σκεδασθήσεται. Es wird alſo hier mit dem in Rede ſtehenden Worte geradezu die ſich einende Bewegung der Weſenheit des Seins bezeichnet und durchaus nicht, was ſonſt die Stoiker darunter verſtehen, Uebergang in einen luftartigen Zuſtand aus einem feuchten. Es wird hier ausdrücklich die allgemeine proceſſirende Bewegung, in der alles Seiende, Exiſtirende (πάντα τὰ ὑποκείμενα) begriffen iſt und ſpeciell der Weg nach Oben, der Rückgang aus den Unterſchieden des ſinnlichen Daſeins in die ideelle Einheit der Subſtanz damit bezeichnet. Und die Stelle ſcheint uns um ſo gewichtiger, da es das einzige Mal iſt, daß wir dieſen dem Marc. Anton. fremden Ausdruck ἐκθυμιάομαι bei ihm finden.— Von dem Sinne, in welchem Heraklit das Feuer nahm, von dem Begriffe der reinen Bewegung würde ſich die ἀναθυμίασις gerade nur durch die Eine Nüance unterſcheiden, daß bei ihr der Begriff der Bewegung nicht in abſtract-logiſcher Beziehung, ſondern in realer oder kosmologiſcher Beziehung gedacht wird, nämlich als die ſich aus allem realen Sein, aus allen einzelnen Erſcheinungen immerfort entwickelnde und freiwerdende, aber eben dadurch wieder die ganze Fülle dieſer Erſcheinungen, das geſammte reale Weltall aus ſich producirende und ſo in beſtändiger Wechſelwirkung mit dem Inbegriff der Erſcheinungen ſtehende allgemeine Bewegung[1]). Sie iſt der „ſich durch Alles hindurchziehende Logos", nicht aber, wie in dieſem Ausdruck (λόγος διὰ πάντων ἰέναι) der Fall iſt, nach der Seite ſeiner einfachen ideellen Einheit gedacht, ſondern nach der Seite ſeiner Entwicklung in der Geſammtheit der Erſcheinungen. Sie iſt die als Entwicklung zum realen Weltproceſſe und darum als Weltſeele gedachte Bewegung.

Heraklit hat alſo, wo er von Seele in dem Sinne ſprach, den der Stagirit mit ἀρχή bezeichnet, immer nur den klar entwickelten Begriff der

1) Der entſcheidende Beweis und die phyſiſche Durchführung des hier Geſagten wird ſich in der Phyſik § 25 ergeben.

Weltseele, der allgemeinen Seele, vor Augen gehabt, jenes Einen lebendigen Princips, das durch allen Wechsel der Erscheinungen hindurchgeht und ihn selbst erst erzeugt, gleichviel ob Heraklit diese Seele auch *κόσμου* oder *παντὸς ψυχή* genannt hat oder nicht, wie er ja übrigens diesen selben Begriff als den *λόγος διὰ παντὸς διήκων* ausgesprochen hat[1]). Die Seele war ihm nur, wie auch das Feuer, ein Name und Symbol seines Absoluten, der reinen aber in ihrer Entwicklung zum realen Wandel des Weltalls gedachten Bewegung[2]), der processirenden Identität von Sein und Nicht.

---

1) Dieser *λόγος* nimmt eben zum All die Stelle der *ψυχή* ein und mit gutem Rechte sagt daher Plotinus in einer ganz herakleitisirenden Stelle, die, wenn man *λόγος* für *ψυχή* setzt, sich wörtlich in den Berichten über Heraklit wiederfindet (III, 1, 4. p. 230. F. p. 417, 1. ed. Oxon.): *Ἀλλ' ἄρα μία τις ψυχὴ διὰ παντὸς διήκουσα περαίνει τὰ πάντα.* „Eine das All durchwaltende Seele vollbringt Alles".

2) Jene Berichterstatter, welche ganz ernsthaft das materielle Feuer für das Urprincip bei Heraklit nehmen, verfahren daher, wenn sie schon einmal Symbol und Sache verwechselten, wenigstens ganz richtig, wenn sie sagen, die Seele habe bei Heraklit Feuersnatur gehabt, z. B. Jo. Philoponus Comment. in libb. de Anima. Venet. 1535. ed. Vict. Trincavell. lib. I. A. 4: „*οἱ δὲ* (sc. sagten, es sei die Seele) *πῦρ, ὡς Ἡράκλειτος, ἐπειδὴ καὶ πῦρ ἔλεγεν εἶναι τὴν ἀρχὴν τῶν ὄντων, οὕτως οὖν καὶ τὴν ψυχὴν πυρίαν εἶναι διὰ τὸ εὐκίνητον*, in welchen letzteren Worten er sich also dem richtigen Sachverhältniß sehr nähert; und ib. B. 14: *λέγω δὴ τῷ πῦρ λέγειν τὴν ψυχὴν εἰς ταὐτὸν ἔρχεται ὁ Δημόκριτος Ἡρακλείτῳ* u. ib. C. 6: *καὶ τὴν ψυχὴν ἐκ πυρὸς Ἡράκλειτος κτλ.* u. ib. C. 7. u. C. 10. u. Themistius, in de anima ed. Ald. f. 67. a., Stellen, welche sämmtlich den richtigen aristotelischen Grundsatz, das, was einem Philosophen *ἀρχή* gewesen, sei ihm auch das Wesen der Seele, bis zum Ueberdruß abreiten. Mehr Erwähnung verdient eine Stelle des Hermias, die von Schl. übersehen, aber um so bemerkenswerther ist, als sie gleichzeitig Luft wie Feuer als das Wesen der Seele nach andern Philosophen anführt, von Heraklit aber angiebt, ihm sei die Seele die Bewegung, Irris. gent. ed. Ox. p. 214: *οἱ μὲν γὰρ φασιν αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὸ πῦρ, οἷον Δημόκριτος· τὸν ἀέρα, οἱ Στωικοί· οἱ δὲ τὸν νοῦν· οἱ δὲ τὴν κίνησιν, Ἡράκλειτος.* — Andere dagegen ließen sich bekanntlich durch jene mißverstandene *ἀναθυμίασις* so sehr täuschen, daß sie, wie besonders die Stoiker, deren Luftseele wahrscheinlich diesem Irrthum ihre Entstehung verdankt, die heraklitische Seele für Luft nahmen und so in Sache wie Symbol gleich sehr irrten, cf. was Galen. I, 346. ed. Bas. T. V, p. 449. ed. Chart. von den Stoikern hierüber sagt, mit Philo, de mundi incorr. p. 958. T. II, p. 508. ed. Mang. u. Tertullian., de anim. c. IX. non ut aër sit ipsa substantia ejus, etsi hoc Aenesidemo visum est et Anixameni, puto secundum quosdam et Heraclito, während er selbst (ib. c. V.) sie richtiger ex igni sein läßt, cf. ib. c. XIV. p. 317. a. ed. Rigalt. u. Sextus Emp. adv. Math. X, 233., worüber unten § 22, wo den Gründen dieser Verwirrung weiter nachgegangen wird.

Aber auch die individuelle Seele mußte er freilich mit demſelben Namen benennen, obgleich ſie ihm nicht mit jener allgemeinen Seele unterſchiedslos zuſammenfiel, ſondern zwar die erſte und reinſte Erſcheinung jener reinen Bewegung, aber damit ſchon immerhin ſeiende und ſomit in ſchlechthinnige Entäußerung von ſich ſelbſt gerathene, außer ſich gekommene Seele war, gerade wie auch das ſinnliche Feuer ſich von ſeinem intellectuellen Feuer, deſſen Symbol es iſt, unterſcheidet.

Daß Heraklit dieſen abſoluten Unterſchied von der allgemeinen und individuellen Seele auch mit vollkommenem Bewußtſein machte, iſt nicht blos bereits durch ſo zahlreiche Stellen belegt und wird im Verlauf durch noch weit mehrere belegt werden[1]), ſondern auch gewiß, wenn irgend etwas, eine Vernunftnothwendigkeit.

Wer zu dem Gegenſatz des Seins und Werdens durchgedrungen iſt, hat auch damit den Begriff des Allgemeinen und des Einzelnen erfaßt und wir werden beim Logos und dem Erkennen ſehen, wie ſcharf Heraklit dieſen Gegenſatz erfaßt hat.

Das Allgemeine und die reine Bewegung war ihm und mußte ihm identiſch ſein; ebenſo Einzelnes und Seiendes. Die einzelne Seele war ihm daher ſeiende Bewegung, d. h. eben in jene abſolute Ungleichartigkeit und Widerſpruch mit ſich ſelbſt gerathen, in jene Entäußerung gefallen, die er mit dem Verhältniß eines Affen zu einem Menſchen vergleicht; ſie war ihm, wie Plutarch in der o. a. St. ſagte, jene ungerechte und widerſpruchsvolle und dennoch nothwendige Einheit des Unſterblichen mit dem Sterblichen.

Richtig deutet daher Theodoret a. a. O. an, daß der Tod die Befreiung der individuellen Seele von dem ihre reine Bewegung in die Schranke des Seins hineinziehenden, hemmenden Körper und ihre Rückkehr in ihre wahre Gleichartigkeit mit ſich, in die Weltſeele oder reine Bewegung ſei. — Jetzt erſt kann auch die oben aufgeworfene Frage erſchöpfend beantwortet werden, die Frage, ob denn dem Heraklit gar kein Unterſchied zwiſchen Gott und Seele, oder aber welcher, geweſen ſei.

Zwiſchen Gott und jener allgemeinen Seele war ihm nun kein Unterſchied oder richtiger und wie bereits angedeutet, kein anderer Unter-

---

1) cf. Theodoret.. Graec. affect. cur. T. IV, p. 822. ed. Hal., ὁ δὲ Ἡράκλειτος τας ἀπαλλαττομένας τοῦ σώματος ψυχας εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἀναχωρεῖν ψυχὴν ἔφησεν, οὐα δὴ ὁμογενῆ τε οὐσαν καὶ ὁμοιουσιον; cf. Plut. Plac. IV, 3. p. 623. Wytt; Nemesius, de nat. hom. p. 28. ed. Plant. Antwerp. 1565.

ſchied als der zwiſchen dem Logos, d. h. dem einfachen Vernunftgeſetz oder Gedanken des proceſſirenden Gegenſatzes und ſeiner, aber geſammten und totalen, Realität, dem allgemeinen Wandel[1]. Beide ſind ihm nur Verſinnlichungen ſeines höchſten Begriffes, der reinen Bewegung.

Zwiſchen Gott und individueller menſchlicher Seele aber war ihm ganz derſelbe Unterſchied wie zwiſchen allgemeiner und individueller Seele oder wieder zwiſchen Gott und Menſch. Gott und jene allgemeine Seele drückten ihm dies reine Werden aus. Und zwar Gott als der reine Wandel des intelligiblen Gegenſatzes: die allgemeine Seele als die ewige über alle Beſtimmtheit ſchlechtweg hinausgehende und ſich im abſoluten Fluſſe derſelben herſtellende Bewegung des geſammten Weltalls und ſeiner kreiſenden Formen. Menſch und individuelle Seele dagegen drücken ihm dieſe zwar der Subſtanz nach noch immer identiſche aber bereits in das Element der Beſtimmtheit und des verharrenden Einzeldaſeins gerathene und dadurch in abſoluter Entfremdung befindliche Bewegung aus. Daher kommt es, daß in vielen Stellen Gott und Menſch in demſelben Sinne ſich entgegengeſetzt werden, wie Seele und Menſch, in andern wieder Gott und Seele in demſelben Gegenſatz erſcheinen können, in welchen letzteren Stellen dann aber auch immer deutlich heraustritt, daß nur von der individuellen Seele die Rede iſt. Daher kommt es denn auch, daß wie wir eben hatten, die Menſchen lebten den Tod der Götter und ſtürben der Götter Leben, andere Fragmente mit demſelben Rechte wieder ſagen, die Menſchen lebten der Seele Tod und ſtürben ihr Leben, und der Körper ſei das Grab der Seele, wo dann die Seele als jene allgemeine, Menſch aber als die individuelle und dadurch entäußerte Seele gefaßt iſt. Stellen, zu denen wir nach dieſer langen aber hoffentlich nicht überflüſſigen Abſchweifung nun zurückkehren.

---

1) Bei den Stoikern wird dieſer Unterſchied gänzlich überſehen (weil ſie den ideellen Begriff des Logos verlieren), weshalb ihnen Zeus und mundus total zuſammenfallen, während ſie bei Heraklit ſo identiſch als auch unterſchieden ſind.

§ 7. Seele und Leib. Leben und Sterben als Naturproceß.

So bezieht auf die Seelen jene Antithese vom Leben und Sterben Numenius ap. Porphyr.[1], nachdem er eben einen heraklitischen Satz über das Flüssigwerden derselben mitgetheilt hat, worauf er fortfährt: καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι (sc. Ἡράκλειτον): „ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον". „und an einem andern Orte seines Werks habe Heraklit gesagt: „wir leben Jener Tod und Jene leben unsern Tod". Ebenso berichtet Philo[2]: „Ἐὸ καὶ ὁ Ἡράκλειτος κατὰ τοῦτο Μωσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματί φησι· „...ζῶμεν τον ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον"". ὡς νῦν μὲν ὅτε ἐνζῶμεν τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετομβευμένης· εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ τοῦ συνδέτου σώματος". „Trefflich sagt auch Heraklit, der hierin dem Dogma des Moses folgte: „Wir leben Jener Tod und sind gestorben Jener Leben", wie nämlich jetzt zwar, wenn wir leben, die Seele gestorben und in dem Leibe, wie in einem Grabhügel (wörtlich Grabzeichen) begraben sei; wenn wir aber gestorben sind, die Seele ihr eigenthümliches Leben lebt und befreit ist von dem Uebel und Leichnam des mit ihr zusammengefesselten Leibes".

Diese Erklärung nämlich nicht nur, sondern auch das darin enthaltene etymologisirende Wortspiel von σῶμα und σῆμα, wie der Leib nur das Grabzeichen der in ihm begrabenen Seele sei, ist echt heraklitisch, wie sich

1) De antro Nymph. c. X. p. 257. p. 11. van Goens.

2) Legum Alleg. lib. I. fin. T. I. p. 65. ed. Mangey. — Ganz ebenso der armenische Text des Philo Quaest. in Gen. p. 360., Aucher. T. VII. p. 157. ed. Lips.: „Qua de re etiam Heraclitus, furtim a Moyse dempta lege et sententia, dixit: Vivimus eorum morte et mortui sumus eorum vita, sub aenigmate notans corporis vitam mortem esse animae: mortem autem dictam vitam felicissimam ac primam animae.

auch aus Stellen des Plato ergiebt[1]: „denn Einige sagen auch, daß er (der Körper) das Zeichen der Seele sei, als einer für jetzt in ihm be-

1) Cratyl. p. 400. C. p. 94. Stallb.: *καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι.* cf. Plato Gorgias p. 493. A. Diese Lehre aber, daß der Körper das Zeichen und Gefängniß der Seele sei, führt Plato a. a. O. schon auf die Orphiker zurück, cf. Phaedo p. 62. c. annott. Wyttenb. und Heindorf. — Philolaos schon führt dafür das Zeugniß der alten Theologen an ap. Boeckh. p. 181., cf. Lobeck Aglaoph. p. 795., cf. den Verf. des Axiochus c. 5: *ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐσμὲν ψυχή, ζῶον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ*, und endlich eine Stelle des Dio Chrysost. Orat. XXX. p. 550 sqq. Reiske mit der nach einem Codex gegebenen Verbesserung bei Boissonade ad Nicet. Eugen. p. 195., wo an den orphischen Mythos von der titanischen Natur der Menschen (cf. Orph. Fragm. ex Olympiod. in Phaed. p. 509. ed. Herm.) anknüpfend gesagt wird, daß weil die Titanen den Göttern feindlich und verhaßt seien, auch wir ihnen nicht lieb seien, sondern bestraft und in Gefangenschaft gehalten würden, so lange wir lebten, die Gestorbenen aber als hinlänglich gezüchtigt erlöst und befreit würden, *οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι* (sc. *τοῖς θεοῖς*) *ἐσμὲν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγονάμεν, ἐν φρουρᾷ δὴ ὄντες ἐν τῷ βίῳ τοσοῦτον χρόνον ἕκαστον ζῶμεν· τοὺς δὲ ἀποθνήσκοντας ἡμῶν κεκολασμένους ἤδη ἱκανῶς λύεσθαι καὶ ἀπαλλάττεσθαι*, womit man die so ähnlichen Stellen über Heraklit bei Philo und Theodoretus l. l. vergleiche, sowie die des Plato und die bald folgenden des Sextus ꝛc. Ferner aber muß man wieder mit jenen Worten des Philo und Dio Chrysost. eine Stelle des Jamblich zusammenhalten, wo er (de Myst. Aeg. Sect. I. c. XI. p. 22. ed. Gale) über die Opfer spricht und sagt, sie geschähen zur Reinigung der Seele und zur Minderung der mit ihr durch die Geburt in das Dasein verwachsenen Uebel, und um der Erlösung und Befreiung derselben von den (sinnlichen) Fesseln willen (*λύσεώς τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ ἀπαλλαγῆς χάριν*) und deswegen habe sie mit Recht Heraklit „*ἄκεα*" „Heilungen" genannt, weil sie bestimmt seien auszuheilen diesen Zustand des Unheils und die Seele wieder frei und unversehrt zu machen von den Uebeln, mit welchen sie in der Genesis verwachsen ist (*καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως αὐτὰ „ἄκεα" Ἡράκλειτος προσεῖπεν, ὡς ἐξακεσόμενα τὰ δεινὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἐξάντεις ἀπεργαζόμενα τῶν ἐν τῇ γενέσει συμφορῶν*"). Denn nicht nur scheint mir dieser von Jamblich selbst angegebene Zusammenhang jedenfalls um sehr viel besser als die von Schleiermacher p. 431 aufgestellte, sich gewiß in keiner Hinsicht empfehlende Vermuthung, sondern er scheint mir auch, trotz alles Mißtrauens, das sich theils mit Recht und theils mit Unrecht an neuplatonische Quellen knüpft und hierbei auch Schleiermacher abhält, dem Jamblich Glauben zu schenken, der wirklich den Worten nach echte zu sein. Nicht nur daß Jamblich so bestimmt spricht, daß man wirklich glauben muß, er habe es bei Heraklit so gelesen, sondern der von ihm angegebene Zusammenhang enthält ja nur fast wörtlich, was durch die vorangehende und nachfolgende Reihe von Stellen als echt heraklitisch verbürgt ist und was sich uns unten über die Darstellung der Seelenlehre bei Heraklit ergeben wird. Und auch in dem Gedankensystem des Ephesiers scheint mir, was Jamblich hier von ihm erzählt, wohl möglich gewesen zu sein. Denn

grabenen". So berichtet auch Clemens[1]), dem Heraklit sei Schlaf und Tod das Niedersteigen der Seele in den Leib gewesen.

So führt uns nun auch noch Sextus Empir. aus Heraklit an[2]): „ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν ὅτι „„καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι"" ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι[3]), ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν". „Heraklit aber sagt: „„sowohl Leben als Sterben ist (beides) sowohl in unserm Leben wie in unserm Tod"".

Die Erklärung aber, die Sextus auf dies Citat nun folgen läßt: „denn wenn wir leben, sind unsere Seelen gestorben und in uns begraben, wenn wir aber sterben, so leben die Seelen wieder auf". — diese Erklärung, die auch wieder auf jene etymologisirende Deutung des Körpers als des Grabes der Seele bei Heraklit zurückweist, ist zwar gewiß an sich, wie wir ja aus so vielen Stellen ersehen haben, ganz richtig und echt heraklitisch, — und dennoch ist sie, wie wir glauben, nicht diejenige Beziehung, in welcher sich das den vorhergehenden Worten bei Sextus zu Grunde liegende Fragment (denn ein solches und von den bisher

wenn schon über ein Wort eine Conjectur gewagt werden soll, so mag Heraklit ganz angemessen seinem Begriffe die Opfer deshalb Heilungen der Seele genannt haben, weil diese mit dem Aufgeben des sinnlichen Besitzes, an dem sie hängt, zugleich ihr Fürsichsein, ihr Beharren und Festhalten an ihrer Einzelheit aufgiebt, welches ja in der That dem Heraklit im Ethischen wie im Physischen gleichmäßig das Princip des Bösen und wie ebenso unbestreitbar ist, die Entfremdung und der Abfall der Seele von sich selbst und so das Grundübel war, mit welchem die ihrer Substanz nach reine Bewegung seiende Seele dadurch, daß sie in das verharrende Dasein tritt, nothwendig zusammenwuchs. Die freiwillige sittliche Aufopferung dieses auf sich Beharrens der Seele vollbrachte ihm die möglichste Aufhebung dieser Entfremdung, ein Gedanke, den fast alle seine ethischen Fragmente (siehe § 39) zweifellos durchleuchten lassen und dessen Anwendung auch auf die Opfer schon die Consequenz des Ephesiers forderte und auch nach einem andren Fragment (§ 11), in welchem er gegen den gewöhnlichen Opfercultus polemisirt, nicht umsonst von ihm gefordert zu haben scheint.

1) Strom. V. c. 14. p. 256. Sylb. p. 722. Pott.: — — ὅπνον τε καὶ θάνατον τὴν εἰς σῶμα κάθοδον τῆς ψυχῆς κατὰ ταῦτα τῷ Ἡρακλείτῳ.

2) Pyrrh. Hypotyp. III. 230.

3) Auch der h. Gregor. Nazianz. in Caesar. Orat. funebr. c. 22. p. 17. de Sinner. spielt auf diese heraklitische Sentenz, daß die Körper die Gräber der Seelen seien, und die durch den Tod vor sich gehende Apotheose an: „. . . ὅτι βραδύνομεν ἐν τοῖς τάφοις, οἷς περιφερόμεν, ὅτι ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκομεν τὸν τῆς ἁμαρτίας θάνατον, θεοὶ γεγονότες", wozu Basilius das Scholion setzt (ib. p. 50): οὕτω γάρ τις τῶν πάλαι σοφῶν τάφους περιφερομένους ὑφ' ἡμῶν τὰ σώματα κέκληκεν.

betrachteten formell verschiedenes muß man offenbar in ihnen erblicken) in dem Werke des Ephesiers gefunden haben dürfte.

Ist unsere Ansicht richtig, so hat Heraklit in der einen bereits durchgenommenen Fragmentenreihe das gegenseitige Leben und Sterben und somit Identität und Unterschied von Menschen und Göttern, in der zweiten Fragmentenform dasselbe Verhältniß, somit ebenso Identität und Unterschied zwischen Seele und Mensch, in dem obigen dritten in der Stelle des Sextus unterlaufenden Fragment aber und der etwa zu demselben gehörigen Reihe die Identität von Leben und Sterben als Naturprocesse ausgesprochen. — Daß dem Heraklit Leben und Sterben solche an sich identische Naturprocesse waren und sein mußten, ergiebt sich nicht nur aus seinem Grundgedanken und der Reihe der eben durchgenommenen Fragmente mit Nothwendigkeit von selbst, sondern wird sich weiter unten noch deutlicher in vielen Formen herausstellen, in welchen derselbe Gegensatz und seine Identität nicht mehr in metaphysischer Form, als Gott, Seele und Mensch ꝛc., sondern in rein physischer ausgesprochen wird. Ja es unterscheiden sich die bereits durchgegangenen Fragmente von den das Leben der Menschen sterbenden Göttern und Seelen ꝛc. überhaupt gar nicht anders von dem jetzt angeführten und den hieran anzuknüpfenden Bruchstücken, als das metaphysische Aussprechen eines und desselben Gedankens von dem Aussprechen und Durchführen desselben Princips im Gebiete des Physischen und Physiologischen. Heraklit aber hatte, wie schon mehrfach entwickelt, nicht einmal von der Trennung und Verschiedenheit dieser Gebiete ein wirkliches Bewußtsein, und unterschiedslos flossen sie ihm in das Eine göttliche Leben zusammen, genährt, wie er sagt, von dem Einen Göttlichen, das überall herrscht und Alles durchwaltet. —

Daß aber Heraklit wirklich auch die physiologische Erscheinung des Lebens mit diesem selben Gedanken durchdrang und sie so in ihrer Wahrheit als den absoluten Proceß der Gegensätze erkannte, ist leicht zu zeigen. Derjenige, dem Alles nur der immerwährende Umschlag in sein absolutes Gegentheil war, dem konnte auch das Leben selbst nichts anderes als dieser selbe Proceß sein; dem mußte das Leben gleichfalls nur absolutes Umschlagen von Leben und Sterben ineinander sein. Und daß es ihm in der That nichts anderes war, zeigt zunächst evident ein Fragment bei Plutarch, von welchem nur der hierhergehörige Theil hier stehe[1]: *καὶ ἡ φησιν Ἡράκλειτος „ταὐτό τ' ἔνι (ἐστὶν) ζῶν καὶ τεθνηκὸς — — τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀ-*

1) Consol. ad. Apoll. p. 106. E. p. 422. W.

κεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα". „und wie Heraklit sagt: „dasselbe ist Lebend und Gestorben, denn dieses ist umschlagend [in sein Gegentheil][1]) jenes und jenes wiederum umschlagend dieses".

Denn ob die Worte τάδε γὰρ μεταπ. κτλ. dem Bruchstück selbst angehören, wie wir keinen Grund sehen zu bezweifeln[2]), oder ob sie nur eine äußerst echte und dann jedenfalls eigene heraklitische Worte in indirecter Rede wiedergebende Erklärung des Plutarch sind, — in beiden Fällen dachte sich also Heraklit das Leben identisch mit dem Sterben, und zwar gerade darum, weil jedes von beiden in sein Gegentheil umschlagend zum andern wird und Alles ohne Ausnahme eben nur dies ist, in sein absolutes Gegentheil umzuschlagen und nur in diesem beständigen Umschlagen, in seiner Vermittlung mit seinem Gegensatz gerade sein eignes Dasein zu haben*).

---

1) Wie sehr das heraklitische Werden durchaus nichts Anderes war, als beständiges Umschlagen in das stricte Gegentheil, das zeige nach so vielen Beweisen endlich noch eine, weil sie Heraklit nicht namentlich anführt, unbeachtet gebliebene Stelle des Plutarch, der bereits diese Einsicht in diese wahrhafte Natur der heraklitischen Bewegung vollkommen gehabt hat, während alle modernen Bearbeiter, sich durch Worte täuschen lassend, sein Werden für ein Fließen im Sinne der gewöhnlichen Vorstellung, seine Bewegung für eine bloße Fortbewegung, was auch zu dem Irrthum der Ortsbewegung führen mußte, seine μεταβολή für die gewöhnliche gedankenlose Kategorie der Veränderung genommen haben und so die streng **logische** Natur seiner nur im absoluten Umschlagen der Gedankenmomente ineinander bestehenden Bewegung durchaus übersehen und daher auch den ganzen Inhalt seines Systems, und wie dasselbe in seiner innersten Wurzel ebensosehr objective Logik als Physik ist, hartnäckig mißkannt haben. Plutarch an einer Stelle, wo er ohne den Ephesier zu nennen, seine Philosophie und Fragmente desselben erörtert, sagt (de primo frigido p. 949. p. 843. Wytt.): ἐπεὶ δὲ ἡ φθορὰ μεταβολή τίς ἐστι τῶν φθειρομένων εἰς τοὐναντίον ἑκάστῳ, σκοπῶμεν εἰ καλῶς εἴρηται τὸ „πυρὸς θάνατος ἀέρος γένεσις". „Da der Untergang eine Umwandlung der untergehenden Dinge in das Gegentheil eines Jeden ist, so wollen wir betrachten, ob mit Recht gesagt wird, des Feuers Tod ist der Luft Geburt". Plutarch wußte also sehr wohl, daß die heraklitische μεταβολή oder sein Werden nicht ein Fluß, nicht Aenderung im vulgären Sinne, sondern die Bewegung des Umschlagens in das absolute Gegentheil, des Sein in Nichtsein ꝛc. ist.

2) Vgl. unten § 23.

*) Die einfache Aenderung des von Schl. vermutheten ταὐτό τ' ἐστι (statt ἔνι) im Eingang des Bruchstücks in „ταὐτὸ τό", die Zeller p. 456, 4. vorschlägt, scheint uns die beste zu sein. Wenn aber dieses Bruchstück, welches mit Ergänzung der oben noch, weil nicht unmittelbar hierher gehörig, fortgelassenen Gegensätze also lautet: „dasselbe ist lebend und gestorben und wachend und schlafend und jung und alt, denn ꝛc.", von Zeller dabei also erklärt wird: „Das Lebende wird

Wenn die gewöhnliche Vorstellung das Leben des Individuums als das auf sich verharrende sich Erhalten des Einzelnen gegen die allgemeinen Potenzen erfaßt, so war dem Heraklit dieses scheinbare Sicherhalten vielmehr geradezu der wirkliche Tod, der Zustand des Leichnams, wie in

---

ein Todtes, wenn es stirbt, das Todte ein Lebendes, wenn das Lebende sich von ihm nährt; aus dem Jungen wird ein Altes durch die Jahre, aus dem Alten ein Junges durch die Fortpflanzung des Geschlechtes", so wundern wir uns fast, wie selbst dieser geistvolle Geschichtschreiber der Philosophie sich mit dieser freilich bisher üblichen Auffassung des Bruchstücks hat begnügen können! denn daß wir mit der Zeit alle einmal sterben und mit der Zeit alle einmal alt werden ꝛc. ꝛc., dies zu wissen und zu verkünden, dazu bedurfte es keiner heraklitischen Philosophie; diese allerbanalsten Reflexionen und Gemeinplätze des gewöhnlichen Lebens wird man doch wirklich nicht ernsthaft in die tiefsinn Fragmente des Ephesiers hineinlegen wollen, in denen er die absolute Identität des Gegensatzes und zwar offenbar auch als eine ganz paradoxe und der gewöhnlichen Ansicht durchaus entgegenstehende Wahrheit verkündete! Es geht ja auch schon den Worten nach durchaus nicht; denn Leben und Sterben, Jung und Alt ꝛc. wären dann durchaus nicht selber „dasselbe" (ταὐτόν), sondern vielmehr ganz verschiedene Dinge, die nur an demselben Subjecte und zwar in zeitlicher Trennung einträten. Daß aber diese reinen Gegensätze selbst miteinander identisch, daß gerade während des Lebens und in jedem Augenblicke desselben das Leben auch ein Sterben (— wie schön zeigt dies auch die ebenso wenig gewürdigte St. d. Sextus „sowohl Leben als Sterben ist sowohl in unserem Leben als in unserem Sterben"), das Wachen ein Schlafen, das Junge ein Altes ist und umgekehrt, — das Begreifen dieser Gegensätze als jederzeit sich durcheinander vermittelnder und daher ebenso identischer als entgegengesetzter Processe, das ist der wahre und einzige heraklitische Sinn. Wie Leben und Sterben so immerfort auch in jedem einzelnen Lebenden bei Heraklit miteinander identisch sind, ist oben nachgewiesen: vom Jungen und Alten wird dieselbe Identität im § 23 und vom Schlafen und Wachen im § 30 nachgewiesen werden. — Richtiger schon und bis zu einem gewissen Punkte — obgleich wir nicht recht klar sehen können, bis wie weit, — offenbar mit unserer eigenen Ansicht übereinstimmend scheint uns daher, was schon vor Zeller Bernays Rh. Mus. VII. 104. gelegentlich über dieses Fragment bemerkt. Denn obgleich er mit Unrecht statt ταὐτὸ εἶναι oder τὸ lesen möchte ταὐτῷ εἶναι „in demselben ist", was den Sinn des Fragmentes auch insofern gar sehr alterirn dürfte, als nach Heraklit Leben und Sterben nicht bloß in demselben Subjecte verbanden, sondern auch gerade an sich selbst dasselbe sein sollen, so äußert er doch hierbei: „Leben und Tod sind nach heraklitischer Auffassung nur die nach den Gegenseiten hingewendeten, innerlichst untrennbaren Aeußerungen desselben Processes, der den ganzen Bereich des Werdens beherrscht, mithin auch den Menschen umfaßt. In dem Menschen wirkt also die Kraft des Todes wie des Lebens in jedem Augenblick (sic!) seines Daseins. Die größeren Abschnitte aber und kräftigeren Aeußerungen des Lebens und Sterbens wiederholen sich in kleineren Kreisen mit schwächerer Wirkung durch den Wechsel von Wachen und Schlafen ꝛc. Das Eintreten von Leben und Tod

noch aufbewahrten und ſpäter anzuführenden Fragmenten unumwunden von ihm ſelbſt ausgeſprochen wird. — Das Leben des Individuums dagegen beſtand ihm in einem beſtändigen Zu- und Abfluß (ἐν ῥοῇ καὶ ἀπορροῇ) deſſelben, in welchem ihm beſtändig ſein Nichtſein, die allgemeine im Proceß befindliche Außenwelt, zufloß, ſein Sein abfloß, ſo daß es nur in dieſem Abfließen ſeines Seins, in dieſem Zufließen ſeines Nichtſeins, im beſtändigen Sterben ſomit, ſein wirkliches Leben hatte und das Leben ſelbſt nichts anderes als beſtändiges Umſchlagen von Sein in Nichtſein und umgekehrt war[1]). Auf das individuelle phyſiſche Leben als ſolches angewandt wurde alſo dieſes beſtändige Umſchlagen von Sein und Nichtſein zum wirklichen Begriffe des Lebensproceſſes, zum ununterbrochenen proceſſirenden Umſchlagen von Dem, was wir phyſiologiſch Ausſcheidung und Reproduction nennen. Nur in dieſem Proceſſe des immerwährenden Sterbens, des Aufgebens ſeines eigenen Seins, des Ausſcheidens ſeiner von ſich ſelbſt und der Inſichnahme des Allgemeinen, beſtand dem Heraklit das Leben. Der wirkliche Tod war ihm dagegen nur die Trennung dieſer Einheit des Gegenſatzes, durch welche der nunmehr auf ſich verharrende und der Vermittlung mit ſeinem Gegenſatze, dem Allgemeinen, nicht mehr theilhaftige Körper zum Leichnam und „verächtlicher denn Miſt“ wird, während die ihn während des Lebens durchdringende und belebende negative Bewegung des Allgemeinen dadurch in ihre reine Negativität zurückkehrt und ſomit wahrhaft wieder auflebt.

---

und Wachen oder Schlaf iſt daher nur das ſichtbar werdende Uebergewicht, welches je die eine Kraft über ihren Gegenſatz gewonnen, und die augenblicklich wieder an dieſer zu verlieren anfängt“. Aber ganz daran irre machen, ob wir dieſe trefflichen Bemerkungen auch richtig verſtehen, muß es uns, wenn Bernays nun fortfährt: „hat nun Heraklit in dieſer Weiſe fortwährendes Zuſammenwirken und gegenſeitiges Umwandeln behauptet von Leben und Tod und von Schlaf und Wachen, ſo kann es nicht auffallen und muß ebenſo erklärt werden (richtig), wenn das Gleiche ausgeſagt wird von Jugendkraft und Alter, den vorbereitenden Kräften des Lebens und Todes“. Allein wenn Bernays die Identität von Jung und Alt nun ſo auffaſſen will, daß im Jüngling der Keim des Greiſen und im Greiſe noch Jugendkraft liege und wieder nur im Geſammtleben der Gattung der Greis zu einem Jungen werde, ſo mißverſteht er dieſe Identität von Jung und Alt (ſ. § 23) jedenfalls. Und wenn die Identität von Leben und Sterben auch nur in dieſem Sinne als Keim und nacheinander ſich vollbringend gemeint ſein ſoll, ſo läuft auch das dann im Weſentlichen nur auf die eben widerlegte Anſicht hinaus.

1) Siehe die große Zahl von dies belegenden Berichten, die alle gerade das Leben des Subjects in dieſer abſtract logiſchen Form als Einheit von Sein und Nichtſein (εἶναι καὶ μὴ εἶναι) ausſprechen, unten beim Fließen; § 12.

Heraklit ist aber auch in der That ebensowenig wie beim metaphysischen Aussprechen dieses Gegensatzes und seiner Einheit, ebensowenig bei seinem — obwohl immer in sinnlich-concrete und natürliche Bilder gehüllten, aber nach der innern Bedeutung derselben — rein logischen Aussprechen dieses Gedankens stehen geblieben, — er hat ihn auch durch das Natürliche als solches durchzuführen gesucht, soweit, ja sehr häufig und in überraschender Weise viel weiter, als es der damalige Stand der Naturkenntniß erlaubte; er hat ihn, wie seine später vorzunehmende Theorie vom Stoffwechsel zeigt, als physikalischen und selbst als physiologischen Proceß ausgesprochen und nachzuweisen gesucht. Dies zeigt zunächst schon eine interessante Stelle in den aristotelischen Problemen[1]), wo gefragt wird, woher es komme, daß der Urin derer, die Knoblauch gegessen haben, danach riecht, worauf es fortgeht: „πότερον ὥσπερ τινὲς τῶν ἡμακκειτιζόντων φασὶν ὅτι ἀναθυμιᾶται ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ καὶ ἐν τῷ σώματι, εἶτα πάλιν ψυχθὲν[2]) συνίσταται ἐκεῖ μὲν ὑγρὸν, ἐνταῦθα δὲ οὖρον, ἡ ἐκ τῆς τροφῆς ἀναθυμίασις, ἐξ οὗ ἐγένετο αὕτη συμμιγμένη. ποιεῖ τὴν ὀσμήν; αὕτη γάρ ἐστιν, ὅταν μεταβάλλῃ“, „ob, wie Einige von den Heraklitikern sagen, derselbe feurige Ver-

1) Problem. XIII. 6. p. 908. Bekk.

2) Dieses ψυχθέν, abgekühlt, ist sehr lehrreich, indem es zeigt, daß die ἀναθυμίασις eine feurige Umwandlung gewesen sein muß, da die Entstehung des Feuchten durch die Abkühlung der ἀναθυμίασις vor sich geht, die somit feurig war und kein luftartiger Dunst, wie die Stoiker meinten, gewesen sein kann. Auch nimmt hier die ἀναθυμίασις ganz dieselbe Stellung in der ὁδὸς ἄνω κάτω ein, welche in den gewöhnlichen Schilderungen desselben dem Feuer zugewiesen wird. Zugleich zeigt sich hier recht deutlich, wie die ἀναθυμίασις überhaupt seinen andern Begriff hat, als den des Umwandlungsprocesses selbst. In den stoischen Berichten nämlich erscheint sie immer, wie die im Text bald anzuführenden Stellen der Placita ꝛc. zeigen, als aufwärts (auf dem Wege nach Oben) stattfindende Entwickelung aus dem Feuchten, was eben die Veranlassung zu dem Mißverständniß wurde, sie für luftartige Ausdünstung zu halten. Hier dagegen erscheint sie im Gegentheil als eine den Weg nach Unten einschlagende und dadurch sich in das Feuchte umwandelnde Bewegung wie das Feuer (πάλιν ψυχθὲν συνίσταται ὑγρόν), so daß die ἀναθυμ. wie schon oben gesagt, der beide Seiten des Wegs nach Oben und Unten umfassende objectivirte Uebergang und Verwandlungsproceß ist.

Und eben darum mußte sie ihm feurig und mit dem Feuer in seiner unsinnlichen Bedeutung identisch sein, weil alle Negativität dem Ephesier Feuersnatur hat oder vielmehr das Feuer die noch reinste Verwirklichung dieser Negativität ist und das sinnliche Bild, in welchem er diesen Gedanken denkt und ausspricht. Siehe oben p. 18 und unten § 18.

wandlungsproceß wie im Weltall auch im (organiſchen) Körper vor ſich geht, ſodann wiederum abgekühlt dort (im Weltall) als Feuchtes zuſammentritt, hier aber als Urin, die Umwandlung (*ἀναθυμίασις*) aus der Nahrung aber den Geruch deſſen bewirkt, aus welchem ſie ſelbſt mit ihm ſich miſchend entſtand? denn ſie iſt ſelbſt Jenes, wenn ſie ſeine Umwandlung iſt". Und hierauf entgegnet der Verfaſſer, daß nach dieſer Theorie aber dann alle ſtark riechende Nahrung dem Urin ihren Geruch mittheilen müſſe, was doch nicht der Fall ſei.

Denke man auch über die *ἀναθυμίασις* wie man immer will, ſo viel geht jedenfalls aus der Stelle hervor, daß nach Heraklit oder mindeſtens nach ſeinen Schülern derſelbe Umwandlungsproceß wie im Weltall ſo auch im organiſchen Körper Statt hatte und die Functionen und phyſiologiſchen Erſcheinungen des Lebens aus ihm abzuleiten verſucht wurden.

Und das iſt denn auch allein das Wahre an den daſſelbe nun aber auch ausdrücklich auf Heraklit ſelbſt zurückführenden Berichten der Placita des Pſeudo-Plutarch und des Nemeſios: „Heraklit (ſagte), daß die Seele der Welt die *ἀναθυμίασις* aus dem Feuchten in ihr (ſei); die Seele in den lebendigen Weſen aber gleichartig (ſei) aus der in der Außenwelt und aus der in ihnen ſelbſt vorgehenden *ἀναθυμίασις*". Man ſieht, wie ſelbſt noch in dieſen aus ſtoiſchen Quellen fließenden Berichten die *ἀναθυμίασις* die doppelte Function hat, die im individuellen Lebensproceß vorgehende Ausſcheidung des Individuums und ebenſo auch die von den Stoikern als Einathmung vorgeſtellte Aufnahme der allgemeinen Subſtanz in das Individuum zu bezeichnen; wie ihr Begriff ſomit hier der wirkliche doppelſeitige Lebensproceß iſt[1]).

Hier ſei es erlaubt, die Bemerkung zuzufügen, daß dieſe Auffaſſung des Lebens als proceſſirender Identität des abſoluten Gegenſatzes und die verſuchte Durchführung dieſes Gedankens durch das phyſikaliſche und phyſiologiſche Gebiet auch der Punkt geweſen iſt, durch welchen Heraklit mächtig auf Hippokrates eingewirkt zu haben ſcheint und vermöge deſſen er durch dieſen wiederum zum philoſophiſchen Vater der geſammten mediciniſchen Wiſſenſchaft geworden iſt.

Der Einfluß der heraklitiſchen Philoſophie auf Hippokrates ſcheint uns noch lange nicht genug gewürdigt zu ſein. Trotz aller ſcheinbaren

1) Placita I, 3. p. 623. Wytt.: *Ἡράκλειτος μὲν τοῦ κόσμου ψυχήν, ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ἐν αὐτῷ ὑγρῶν. τὴν δὲ ἐν τοῖς ζώοις ἀπό τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ.* Und faſt wörtlich ebenſo Nemesius de nat. hom. p. 28. ed. Plant.

Empirie fußt Hippokrates wesentlich auf der Basis der philosophischen Ideen Heraklits. — Wenn Hippokrates eine „μεταβολή", ein Umschlagen der Elemente in einander, annimmt, so ist dies nach Gedanken wie Ausdruck durchaus der Philosophie Heraklits entlehnt. Wenn Hippokrates den Grundsatz aufstellt, daß solange die entgegengesetzten Elemente innig gemischt seien, Gesundheit bestehe, die Krankheit aber das überwiegende Hervorstechen des einen oder andern sei, so ist dies eine nothwendige Consequenz des heraklitischen Gedankens, nach welchem ja Alles nur in der harmonischen Mischung der Gegensätze (τὴν ἁρμονίαν μίξιν τῶν ἐναντίων, wie Simplicius einmal sagt), sein Bestehen hat. Und daß Heraklit auch selbst diese Consequenz zog und die Krankheit selbst so aufgefaßt hat, ersehen wir ja aus einem noch aufzubewahrten und an seinem Ort anzuführenden Fragment, in welchem er (siehe unter § 30.) die entsprechende Erscheinung im Geistigen, das isolirte sich Festhalten und Fürsichseinwollen des Einzelnen, als ἱερὰ νόσος, d. h. als eine specielle Art von Gehirnkrankheit, wofür sie wenigstens die Alten hielten, qualificirte, resp. mit dieser als ihrer analogen körperlichen Erscheinung verglich. Wenn Plato vom Heraklit, ohne ihn namentlich zu bezeichnen, sagt, daß nach ihm[1]) „das Entgegengesetzteste dem Entgegengesetzten das am meisten Liebe sei: denn Jedes begehre ein solches, nicht aber ein mit sich Gleichartiges: denn das Trockne begehre das Feuchte, das Kalte das Warme, das Bittere das Süße, das Spitze das Stumpfe, das Leere der Erfüllung und das Volle der Entleerung und alles Andere ebenso nach demselben Gesetz; denn das Entgegengesetzte sei des Entgegengesetzten Nahrung (τροφή), das Gleichartige aber (τὸ ὅμοιον) nehme nichts an von dem Gleichartigen", — so ist diese Philosophie des Gegensatzes die erste philosophische Entwicklung und Begründung des Gedankens der Allöopathie und konnte und mußte dieselbe in ihrem Versuch sich durchzuführen durch das ganze Gebiet des natürlichen und organischen Daseins nothwendig aus sich erzeugen. Und sicherlich ist, wenn Hippokrates den nachher sprüch-

1) Plato Lysis p. 215 u. 216. p. 35. ed. Heindorf.: „τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον· ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ τοιούτου ἕκαστον, ἀλλ' οὐ τοῦ ὁμοίου· τὸ μὲν γὰρ ξηρὸν ὑγροῦ, τὸ δὲ ψυχρὸν θερμοῦ, τὸ δὲ πικρὸν γλυκέος, τὸ δὲ ὀξὺ ἀμβλέος, τὸ δὲ κενὸν πλεωσάσεως, καὶ τὸ πλῆρες δὲ κενωσεως, καὶ ἄλλα οὕτω αὐτὰ τὸν αὐτὸν λόγον· τροφὴν γὰρ εἶναι τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου οὐδὲν ἂν ἀποδέξασθαι. Καὶ μέντοι, ὦ ἑταῖρε, καὶ κομψοὺς δοκεῖ εἶναι ταῦτα λέγων. Εὖ γὰρ ἔλεγεν". Daß dies auf Heraklit geht, ist, wenn auch nicht von den Bearbeitern desselben, doch schon von Heindorf in seiner Ausgabe dieses Dialogs bemerkt worden nach dem Vorgange von Boeckh in Daubs und Creuzers Studien T. III. p. 9 sq.

wörtlich gewordenen Satz[1]) aufſtellt „*τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἐστὶν ἰάματα*“. „das Entgegengeſetzte iſt des Entgegengeſetzten Heilung“, die Vaterſchaft, welche die heraklitiſche Philoſophie hierzu beanſpruchen kann, bei der flüchtigſten Vergleichung mit dem Vorigen unverkennbar. Jene Mährchen, daß Heraklit, als er die Waſſerſucht bekommen, die Aerzte gefragt, ob ſie Ueberſchwemmung in Dürre verwandeln könnten und als ſie das verneint, erklärt habe, er werde ſich, wie die untergeſchobenen Briefe ſagen, „nach ſeiner Weisheit heilen, welche die Wege der Natur erkannt habe und wiſſe, wie Gott den Weltkörper heile und in dieſem Ueberſchwemmung in Dürre, Flüſſiges in Trocknes, Kaltes in Warmes ꝛc. umwandele,“ worauf er ſich mit Miſt beſchmiert und in die Sonne gelegt habe, um ſo das Waſſer zu verdunſten, — enthalten zuvörderſt eine geſchichtliche Erinnerung an die ſoeben durch die ariſtoteliſchen Problemata ꝛc. nachgewieſene Erkenntniß Heraklits, daß derſelbe Verwandlungsproceß wie im Weltall ſo auch im lebendigen Körper ſtattfinde[2]). Jene Mährchen bieten aber auch noch das Intereſſe und dieſe geiſtige Wahrheit dar, daß ſie uns Heraklit als den erſten wahrhaft wiſſenſchaftlichen Arzt erſcheinen laſſen und darſtellen, d. h. als einen ſolchen, der auch die Therapie geradezu auf ſeine theoretiſche Erkenntniß deſſen gründet, was er als den Proceß alles Lebens und der Natur ſelber erkannt hat. Therapie hat nun freilich Heraklit nicht getrieben, aber die Entſtehung dieſer Mährchen wäre ganz unmöglich geweſen, wenn nicht in dem Werke des Epheſiers ſelbſt, wenn auch nur beiſpielsweiſe, mannigfache Ausführungen ſeiner Theorie auf das Gebiet der Lebens- und Krankheitserſcheinungen hin vorgekommen wären und wenn dabei nicht auch die Forderung von ihm an die Aerzte ausgeſprochen worden wäre, auf dieſe abſolute Erkenntniß des natürlichen Proceſſes die Heilung zu gründen, ſtatt auf Aberglauben oder ſinnloſe Empirie, wie denn auch noch jene Geſchichtchen eine große und gewiß echte Verachtung Heraklits gegen die Aerzte ſeiner Zeit hindurchleuchten laſſen.

1) Vgl. die Stellen, die Boiſſonade (anecd. Graec. T. II. p. 327) zu den Worten des Maximus „*δεῖ γὰρ ἀντιστῆναι τῷ μὲν θερμῷ τὸ ψυχρόν, τὸ δὲ ὑγρὸν τῷ ξηρῷ, εἰ μέλλοι τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία ἰάματα ἔσεσθαι*“ anführt.

2) Wie nothwendig ſich der Gedanke des phyſiologiſchen Lebensproceſſes ſofort aus der heraklitiſchen Philoſophie nicht nur entwickeln, ſondern auch näher durchzuführen ſuchen mußte, zeigt am beſten die mediciniſch-wiſſenſchaftliche Schrift eines Heraklitikers, des ſ. g. Hippokrates, de diaeta I., von der wir bald in einer Anmerkung Stellen anführen werden. Aber in der hier berührten Hinſicht — obgleich dies gerade der intereſſanteſte Punkt des Schriftchens iſt — werden wir keine anführen, weil wir ſonſt eben das ganze Schriftchen ſelbſt ausſchreiben müßten.

Wenn er in den Briefen (siehe den zweiten Brief bei Stephanus und auch den an Aphidamas) als Grundsatz der Heilung aufstellt, die Natur selbst nachzuahmen, so ist dieser Grundsatz der Nachahmung der Natur in der That seitdem der Grundsatz aller wissenschaftlichen Arzneikunde geblieben. Und wenn er in dem zweiten Briefe dabei sagt: „ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου οἶδα νούσους, οἶδα ὑγιείαν ἴδασμαι ἐμαυτὸν μιμήσομαι τὸν θεὸν[1], ὃς κόσμου ἁμαρτίας ἐπανσοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων". „ich aber, wenn ich weiß des Weltalls Natur, weiß auch die Menschen, weiß die Krankheit, weiß die Gesundheit, ich werde mich selbst heilen, ich werde nachahmen den Gott, welcher des Weltalls Ungleichmäßigkeiten ausgleicht" ꝛc., so scheinen uns jene Worte (im Vergleich mit den nach Sinn und Zusammenhang ganz entsprechenden Worten einer bald ausführlicher zu citirenden pseudo-hippokratischen Stelle, wo es tadelnd von den Menschen heißt: τέχνησιν γὰρ χρεώμενοι ὁμοίσιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑαυτῶν κτλ.), ein volles Licht auf jenen vielberühmten Ausspruch des Hippokrates zu werfen: ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος, ἰσόθεος· „denn ein philosophischer Arzt gleicht einem Gotte". Nämlich jenen concreten, und wie im Vorstehenden ausgeführt ist, durchaus heraklitischen Gedanken glauben wir in dieser Sentenz, deren Sinn verschieden interpretirt worden ist, erblicken zu müssen, daß ein philosophischer Arzt, d. h. ein solcher, welcher jenen Proceß der Natur und des Alls erkannt hat und ihn bei der Heilung nachahmend zur Grundlage macht, eben darum einem Gotte gleiche, weil er durch seine Einwirkung dieselbe Umwandlung in dem einzelnen Organismus hervorruft, wie der Gott in dem großen Naturproceß des Weltalls, und dasselbe Verwandlungsgesetz befolgt wie dieser. Hierauf bezieht sich wohl auch die Erforschung des Göttlichen (τὸ θεῖον) in der Krankheit, womit Hippokrates die Prognose zu beginnen lehrt, und selbst der Irrthum des Galen, daß darunter die Luft gemeint sei, scheint hiermit zusammenzuhängen (siehe § 22). Von jenen bei Stephanus mitgetheilten Briefen aber haben wir bereits erklärt, daß sie zwar untergeschoben,

---

1) Dieser heraklitische und bei ihm ebenso ethische als physische Gedanke ist denn auch die Quelle jenes stoischen Dogmas bei Cicero de nat. Deor. II, 14: Ipse autem homo ortus est ad mundum (bekanntlich fällt bei den Stoikern das Weltganze als die Totalität des allgemeinen Processes mit Gott selbst zusammen) contemplandum et imitandum, wo hier und wieder mit Unrecht statt dessen admirandum vermuthet wurde; cf. Cic. de Senect. XXI, 5. ibique Wetzel. und was Wyttenbach zu Plutarch. d. S. N. V. p. 14 sq. ed. Loyd. anführt.

aber offenbar zu einer Zeit entstanden sein müssen, wo das Werk Heraklits noch vorlag, und vielfach auf der Benutzung von echten Stellen desselben beruhen. Diese Briefe selbst scheinen uns somit ebenso wie jene Mährchen, mit denen sie zusammenhängen, nur in solchen Stellen des Ephesiers, in welchen er sich wenn auch nur in einzelnen Beispielen und Vergleichen aus seinem Grundgedanken heraus auf die philosophische Erklärung und Auffassung von Krankheiten einließ, die Möglichkeit ihrer Entstehung gehabt zu haben und noch bestimmter als jene hierauf hinzuweisen [1]. (Man sehe oben die Anmerkung zu p. 42 sq.)

---

1) Den Einfluß Heraklits auf die medicinische Wissenschaft näher zu verfolgen, wäre hier nicht thunlich. Nur das sei vergönnt, hier einige Stellen aus einer Schrift folgen zu lassen, auf deren durchaus heraklitischen Inhalt bereits Geßner (a. a. O. und in seinen Anmerkungen zu der Bipontiner Ausgabe des Lucian) nachdrücklich hingewiesen hat, eine Schrift, welche dem Hippokrates zwar fälschlich zugeschrieben, von Galenus aber für noch älter als Hippokrates gehalten wird. Es ist die pseudo-hippokratische Schrift de diaeta I., und die nachfolgenden Stellen beruhen nicht nur durchaus auf dem Grundgedanken Heraklits, der Identität der Gegensätze, sondern sie sind auch voll von den eigenthümlichsten heraklitischen Anschauungen, Wendungen und Ausdrücken, ja sie lassen, wie jeder im Ephesier bewanderte Leser sofort sehen wird, auch viele der noch erhaltenen Fragmente Heraklits deutlich hindurchklingen. De diaeta I. T. VI. p. 450. Ch. I. p. 183. L. I. p. 632. Kuehne: *ἔχει δὲ ὧδε· γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τὠυτό, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τὠυτό, γενέσθαι ξυμμιγῆναι τὠυτό, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τὠυτὸ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τὠυτό· ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος· χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος· ἡμέρη καὶ εὐφρόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον, ὡς καὶ τῇ σελήνῃ τὸ μήκιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον, πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος, ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον, πάλιν ταῦτα καὶ οὐ ταῦτα· φάος Ζηνί, σκότος Ἅιδῃ, φάος Ἅιδῃ, σκότος Ζηνί· φοιτᾷ καὶ μετακινεῖται κεῖνα ὧδε· καὶ τάδε κεῖσε πάσην ὥρην διαπρησσόμενα· κεῖνά τε τὰ τῶνδε· τὰ δὲ ταῦτα κείνων· καὶ θ' ἃ μὲν πρήσσουσιν οὐκ οἴδασιν, ἃ δὲ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι· καὶ θ' ἃ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται· — — — τὰ δ' ἄλλα πάντα καὶ ψυχὴ ἀνθρώπου καὶ σῶμα ὁκοῖον ἡ ψυχὴ διακοσμέεται· — — — οὐ γὰρ δύναται τὸ μὴ ὁμότροπον ἐν τοῖσιν ἀσυμφόροισι χωρίοισιν ἐμμένειν· πλανᾶται μὲν γὰρ ἀγνοούμενα· ξυμμισγόμενα δὲ ἀλλήλοισι συγγινώσκεται· προσίζει γὰρ τὸ σύμφορον τῷ συμφόρῳ· τὸ δὲ ἀσύμφορον πολεμεῖ καὶ μάχεται καὶ διαλλάσσει ἀπ' ἀλλήλων — — — ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον ψυχή· πυρὸς καὶ ὕδατος ξύγκρησιν ἔχουσα, μοῖραν σώματος ἀνθρώπου· — — — ὥσπερ οἱ τέκτονες τὸ ξύλον πρίουσι καὶ ὁ μὲν ἕλκει, ὁ δὲ ὠθέει· τὸ αὐτὸ ποιέοντες· κάτω δὲ πιέζων τὸν ἄνω ἕρπει — — ἔπειτ' ἐναμείβει ἐς τὴν ἔξω χώρην, θήλεα καὶ ἄρσενα τὸν ἑωυτὸν τρόπον ὑπὸ βίης καὶ ἀνάγκης διωκόμενα· ἀκότερα δ' ἂν ἐμπλήσῃ τὴν πεπρωμένην μοίρην, ταῦτα*

So scheinen auch noch erhaltene (siehe unten § 9.) Fragmente zu zeigen, daß Heraklit dazu übergegangen ist, aus seiner Verwandlungstheorie heraus Vorschriften über die angemessenste und beste menschliche Nahrung zu constituiren, Vorschriften, die hier schon eine rein naturwissenschaftliche und ganz andere Bedeutung haben, als die religiös-philosophischen Speisegesetze resp. Abstinenzien der Pythagoräer*).

διακρίνεται πρῶτα καὶ ἅμα συμμίσγεται· ἕκαστον μὲν γὰρ διακρίνεται· πάντα δὲ ταῦτα ξυμμίσγεται· χώρην δὲ ἀμείψαντα καὶ τυχόντα ἁρμονίης ὀρθῶς ἐχούσης συμφωνίας τρεῖς, ξυλλήβδην διεξίων διὰ πασέων, ζώει καὶ αὔξεται τοῖσιν αὐτοῖσιν οἷσιν πρόσθεν· ἢν δὲ μὴ τύχῃ τῆς ἁρμονίης, μηδὲ ξύμφωνα βαρέα τοῖσιν ὀξέσι γένηται ἡ πρώτη συμφωνίη· ἢν δὲ δευτέρη γένεσις ᾖ, τὸ διὰ παντὸς ἑνὸς ἀπογενομένου πᾶς ὁ τόνος μάταιος· οὐ γὰρ ἂν προσαείσειεν· ἀλλ' ἀμείβη ἐκ τοῦ μέζονος εἰς τὸ μεῖον πρὸ μοίρης· διότι οὐ γινώσκουσιν, ὅ τι ποιέουσιν· ἀρσένων μὲν οὖν καὶ θηλείων, διότι ἑκάτερα γίνεται, προϊόντι τῷ λόγῳ δηλώσω· τούτων δὲ ὁκότερον ἂν τύχῃ τῆς ἁρμονίης ὕγρον ἐὸν κινέεται ὑπὸ τοῦ πυρός· κινεόμενον δὲ ζωπυρῆται καὶ προσάγεται κτλ. — — ὑπὸ δὲ τῆς κινήσιος καὶ τοῦ πυρὸς ξηραίνεται καὶ στερεοῦται· στερεούμενον δε πυκνοῦται πέριξ· — — τὸ δὲ πῦρ ἐκ τοῦ συμμιγέντος κινουμένου τοῦ ὑγροῦ διακοσμέεται τὸ σῶμα κατὰ φύσιν, διὰ τοιήνδε ἀνάγκην. — Ib. I. p. 639. Kuehne, I. p. 190. L.: *„αἱ δὲ μέσαι καὶ εἴσω καὶ ἔξω περαίνουσαι τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν, ἄψοφον καὶ ὄψει καὶ ψαύσει, ἐν τούτῳ ψυχή, νόος, φρόνησις, αὔξησις, κίνησις, μείωσις, διάλλαξις, ὕπνος, ἐγρήγορσις· τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα οὐδέκοτε ἀτρεμίζων· οἱ δε ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανῆ σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται· τέχνῃσιν γὰρ χρεόμενοι ὁμοίῃσιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑαυτῶν* (vergl. die angebl. Briefe Heraklits u. oben p. 166) *γινώσκοντας ἃ ποιέουσι καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μίμεονται· πάντα γὰρ ὅμοια ἀνόμοια ἐόντα· καὶ σύμφορα πάντα καὶ διάφορα ἐόντα* (vgl. d. obige St. Platos u. Her. Bruchstücke), *διαλεγόμενα οὐ διαλεγόμενα· γνώμην ἔχοντα ἀγνώμονα· ὑπεναντίον ὁ τρόπος ἑκάστων ὁμολογούμενος· νόμος γὰρ καὶ φύσιος, οἷσι πάντα διαπρησσόμενα οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογούμενα. νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν, οὐ γινώκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν· φύσιν δὲ πάντες θεοὶ διεκόσμησαν· τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν οὐδέποτε κατὰ τὸ ὠυτὸν ἔχει, οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν, ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει κτλ.* Wir werden übrigens, wie dies schon oben einigemale der Fall gewesen ist, noch hin und wieder Gelegenheit haben, uns Stellen dieser Schrift zur Erörterung und Bestätigung heraklitischer Fragmente zu bedienen. Endlich ist zu bemerken, daß nicht nur diese, sondern auch die andere pseudo-hippokratische Schrift de carnibus, wenn auch nicht in demselben Maße, so doch häufig und deutlich heraklitische Anschauungen zu Grunde liegen hat.

*) Ohne unsere obige Ausführung zu theilen und auch ohne, wenn wir uns recht erinnern, einen Einfluß Heraklits auf Hippokrates selbst anzunehmen, äußert, wie wir

Wir kehren aber nunmehr noch einmal zu unſerm Bruchſtück bei Sextus zurück: „Sowohl Leben als Sterben iſt ſowohl in unſerm Leben als in unſerm Tod". Wir haben nunmehr geſehen, wie Heraklit wirklich das phyſiologiſche Leben des Individuums als den Proceß des immerwährenden Sterbens auffaßte, durch welchen es (das Leben des Individuums) allein ſich erhält, ein Gedanke, der übrigens ſelbſtredend von ſeinem Leben und Sterben der Götter oder Seelen gar nicht anders verſchieden iſt, als die Durchführung eines und deſſelben Begriffs durch das natürliche von der Durchführung deſſelben durch das metaphyſiſche Gebiet, ein Unterſchied, der endlich für Heraklit gar nicht beſtand. Was uns aber veranlaßt, auch in jener Stelle des Sextus bloß eine Wendung des Gedankens auf den natürlichen Lebensproceß als ſolchen zu erblicken, iſt erſtens der Umſtand, daß die Antitheſe von Seele und Menſch in derſelben nicht ausgeſprochen, vielmehr der Menſch ausdrücklich zum Subject des ganzen Hergangs, Lebens wie Sterbens gemacht iſt. Andrerſeits aber iſt die Stelle doch

nachträglich erſehen, auch Bernays bereits in ſeiner Diſſertation die Vermuthung, daß ſich Heraklit in ſeinem Werke mit Aerztlichem irgend zu ſchaffen gemacht haben müßte, indem er ſich dafür gut darauf beziehe, daß in dem platoniſchen Sympoſium der die heraklitiſche Meinung vertheidigende Eryximachos ein Arzt ſei. — Einen Beleg für die oben von uns vermuthete derbe Kritik der Aerzte ſeiner Zeit in Heraklits Werk giebt jetzt das Bruchſtück bei Origenes IX, p. 282: „*Οἱ γοῦν ἰατροὶ — φησὶν ὁ Ἡράκλειτος — τάμνοντες, καίοντες, πάντη βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀρρωστοῦντας, ἐπαιτέονται* (wie Bernays ſtatt *ἐπαιτιῶνται* ſetzt) *μηδὲν ἄξιοι μισθῶν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀρρωστούντων, ταῦτα ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους*". In ſeiner Diſſertation hat übrigens Bernays die Hinweiſung Geßner's auf den heraklitiſchen Inhalt der pſeudo-hippokratiſchen Schrift de diaeta I. energiſch wieder aufgenommen und unter Abdruck einer längeren Texteſtelle daraus manches über den heraklitiſchen Inhalt derſelben discutirt. Gleiche Benutzung derſelben hat nach Bernays bei Zeller ſtattgefunden. Doch ſind mehrere gerade der intereſſanteſten Reſultate des Schriftchens noch nicht hervorgehoben worden.

Andrerſeits ſcheint uns Bernays zu weit zu gehen in der Art, in der er vermuthet, daß dieſelbe aus Heraklits Werk direct herrühre, wogegen auch Zeller p. 455, 2. bemerkt, daß mehr nur mittelbare Abſtammung aus dem Werke des Epheſiers, und unmittelbar aus denen anderer Heraklitiker anzunehmen ſei. Dies geben wir gern zu. Aber mit dem von Bernays behaupteten „Miſchcharakter" der Schrift können wir nicht ganz einverſtanden ſein. Der Autor will nicht miſchen, will nicht verſchiedene Philoſophieen mit einander verbinden; er will lediglich die heraklitiſche Philoſophie zu ſeiner Unterlage haben. Ob er in ſeinen Durchführungen derſelben überall mit Glück verfährt, ob er vielleicht irgend einmal etwas mißverſteht, iſt eine andere Frage. Vielleicht wird ſich aber manches, was als fremdartiger Beiſatz erſchien, im Verlauf noch als echt heraklitiſch dem Gedanken nach zeigen.

schon durch die doppelte und unvermittelte Aneinanderreihung der Gegensätze viel zu originell heraklitisch, um etwa anzunehmen, daß sie durch ungenaue Anführung aus jenen Stellen entstanden sei, welche den Gegensatz des Lebens und Sterbens antithetisch an Seele und Leib vertheilen. Vielmehr ist ersichtlich, daß die von Sextus mitgetheilten Worte durchaus wörtlich ein Fragment des Ephesiers bilden, wie auch Schleierm. (ps 494) sieht, obwohl letzterer sich nicht weiter auf das Verhältniß dieser neuen und dritten Form, in welcher in diesem Fragmente und der sich daran knüpfenden Reihe das Leben und Sterben auftritt, zu jenen beiden andern Fragmentenreihen von dem Leben und Sterben der Götter und denen der Seelen eingelassen hat. Ferner veranlaßt uns zu dieser Meinung das bereits mitgetheilte Bruchstück beim Plutarch, in welchem gleichfalls die Identität von Leben und Sterben neben der von Schlafen und Wachen auftritt und als Grund angeführt wird, das Eine sei umschlagend das Andere, so daß also auch hier das Subject des Processes der Mensch selber bleibt, ohne in die Antithese von Seele und Körper zerlegt zu werden. Drittens aber bestätigt unsere Ansicht die bisher unberücksichtigt gebliebene Grabschrift auf den Aithalides[1]), in welcher es von demselben heißt:

„Καὶ κατὰ τὸν Δημόκριτον αὐτὸν σὺν Ἡρακλείτῳ
Ἅμα δακρύων καὶ γελῶν τὸ ἄστατον τοῦ βίου
Ἐλέχθη θνήσκειν τε καὶ ζῆν ἦμαρ ἀεὶ παρ' ἦμαρ".

Trotz der poetischen Form wird wohl jeder mit uns einverstanden sein, daß in diesem „Leben und Sterben immer Tag für Tag" ein echtes heraklitisches Bruchstück mit geringer Veränderung unterläuft, wie wir es schon sehr häufig als seine Weise gesehen haben, durch ein ἀεί die entgegengesetzten Bestimmungen unauflöslich aneinander zu ketten und ihre Gleichzeitigkeit, den ineinander seienden Wechsel und untrennbaren Proceß damit auszudrücken[2]).

Hierher schlägt dann endlich auch das von Heraklides[3]) aufbewahrte

1) Tzetz. Chiliad. II, 721. ed. Kiessling.

2) Wie z. B. das διαχεόμενον ἀεὶ ξυνιέναι bei Plato Soph. p. 242. D., wo Plato das ἀεί noch ganz besonders als den unterscheidenden Charakter des Ephesiers hervorhebt, als den Gedanken des begrifflichen Processes zum Unterschied von dem schlechten Proceß der Abwechslung. — Auch das ἦμαρ παρ' ἦμαρ in unsrer Stelle kann nicht unheraklitisch erscheinen, wenn man ein späteres Fragment, von der sich gleichbleibenden Natur der Tage, betrachtet.

3) Allegr. Homer. p. 442. Gal. p. 82 Sch., denn daß diese Worte für sich allein zu fassen und nicht auf das dort unmittelbar vorangehende Bruchstück von den Flüssen zu beziehen ist, ergiebt sich, wenn man beachtet, wie Heraklides hier mehrere ganz verschiedene Bruchstücke des Ephesiers nur als Beispiele anführt, für

Fragment: „εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν". „Wir ſind und ſind nicht", in welchem Heraklit dieſe Identität am abſtracteſten ausgeſprochen hat[1]).

Leben und Sterben, Sein und Nichtſein, ſind alſo in allen ihren Formen, eben weil ſie reine proceſſirende Gegenſätze ſind, nur haltlos ineinander übergehende Momente. Sie ſind, jedes von beiden, identiſch mit ſeinem Gegentheil und müſſen dies ſein. Denn dem Heraklit ſind die Gegenſätze nicht ruhige Beſtimmtheiten, ſondern durchaus Bewegung. Zugleich aber war der Epheſier ſtatt wie ſeine Bearbeiter bei der ſinnlichen Vorſtellung der Bewegung ſtehen zu bleiben, zu dem logiſchen Begriff der Bewegung vorgedrungen. Die Bewegung war ihm nur beſtändiges Umſchlagen in das reine Gegentheil und Rückumſchlagen dieſes u. ſ. f., wie ſchon Plutarch, — wenn nämlich gegen unſere Meinung dieſem und nicht Heraklit ſelbſt die Worte angehören ſollten — ſo trefflich geſehen hat in der oben a. St., wo für die Identität des Lebens und Sterbens, des Schlafens und Wachens, als Grund angeführt wird: „denn dieſes iſt umſchlagend (μεταπίσωντα) jenes, jenes umſchlagend dieſes".

Aber nicht nur im Seienden iſt jedes Einzeldaſein die Einheit von Gegenſätzen, ſondern dies ſelbſt kann und muß nur deshalb ſtattfinden, wenn und weil jedes der beiden entgegengeſetzten alles Daſein conſtituirenden

---

ſeinen dunkeln und ſinnbildlichen Charakter, Bruchſtücke, welche aber ſämmtlich darin übereinſtimmen, daß ſie die abſolute Identität des Gegenſatzes ausſprechen, was dem Pontiker als tiefe Symbolik erſchien. Ferner würde die Rückbeziehung dieſer Worte auf das ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς dann nur eine der Schreibweiſe des Epheſiers ganz widerſprechende pleonaſtiſche Wiederholung des ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν ſein. Und endlich ergiebt ſich aus der obigen Darſtellung, daß dieſe gleichzeitige Identität des Seins und Nichtſeins auch unſrer ſelbſt, die wir bei der Auffaſſung jener Worte als für ſich beſtehender erhalten, einer der eigenſten und tiefſten Gedanken des Epheſiers geweſen iſt, daher auch das Sichſelbſtſuchen (ſ. unten § 12).

1) Dieſer heraklitiſche Gedanke der Identität des Lebens und Sterbens hat dann häufig und beſonders durch Euripides poetiſchen Ausdruck gewonnen. Schon Sextus führt unmittelbar vorher die Verſe des Euripides an:

τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστι κατθανεῖν
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται.

Siehe hierüber Fabricius z. Sext. l. l. Suidas. in τίς δ' οἶδεν. Menag. ad Diog. Laert. IX, 73. Pott. ad Clem. Al. p. 517. Scholiast. in Aristophan. Ran. v. 1114 u. v. 1526 etc. Heraklit ſcheint überhaupt nach vielen Spuren großen Einfluß auf die philoſophiſche Bildung des Euripides gehabt zu haben (vgl. Valken. ad Eurip. Phoeniss. v. 1168) und hieraus erklärt ſich dann auch die lächerliche Anekdote, Euripides habe das Werk des Epheſiers im Artemistempel auswendig gelernt (cf. Tatian. orat. contra Graec. p. 11. ed. Ox.).

Momente in sich selbst schon sein eigenes Gegentheil ist. Nicht nur die einzelnen entgegengesetzten Bestimmtheiten, Krieg und Erhaltung, gut und schlecht, harmonisch und unharmonisch, Seele und Mensch, Leben und Sterben, Schlafen und Wachen ꝛc. sind identisch, — sondern die beiden großen Gegensätze selbst, welche alles Göttliche, Menschliche und Elementarische in ihre absolute Form zusammenfassen und erzeugen, welche nur die Momente des alles durchdringenden Gesetzes des Werdens sind, der Weg nach Unten — derjenige der beiden Gegensätze, der zum Sein führt, wie Diogenes sagt (*τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ὁδὸ ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον*), und derjenige der zum Nichtsein, zur *ἐκπύρωσις* führt (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν*), sind selbst mit einander identisch. Jedes dieser entgegengesetzten Momente ist selbst schon auch sein Gegentheil, der Weg nach Unten in sich selbst schon auch wieder Weg nach Oben, und umgekehrt. Denn jedes dieser isolirten Momente ist Bewegung und als solche nur beständiges Umschlagen in sein Gegentheil, das somit jedes von Beiden schon in sich selbst hat. Das Aufheben der Bestimmtheit ist nur Setzen einer neuen Schranke und Bestimmtheit: das Werden nur beständiges zum Sein Werden. Umgekehrt hat jene Bestimmtheit gerade als solche die Negation an sich, die sie wieder aufhebt: das Sein ist nur daseiendes Werden und sich Aufheben. Der Weg nach Oben ist daher, trotz alles Gegensatzes, in sich selbst nothwendig schon Weg nach Unten, dieser in sich selbst schon Weg nach Oben und identisch mit ihm. Und zum Glück — denn wie sehr würde diese Identität sonst bestritten werden! — existirt noch ein Zeugniß und endlich noch ein ausdrückliches Bruchstück des Ephesiers, in welchem er diese Identität unumwunden ausspricht. Das nicht minder gewichtige Zeugniß ist das des Chrysippus ap. Phaedr. de nat. deor. ed. Peters. p. 19: „— *καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι, καθάπερ καὶ τὸν Ἡράκλειτον λέγειν*", „und der Krieg und Zeus seien identisch wie auch Heraklit sage". In der That haben wir ja schon oben (p. 49 vgl. § 5.) gesehen und es wird dies im Verlauf bald noch klarer werden, wie unumgänglich nothwendig diese Identität trotz des Gegensatzes auf dem Standpunkte des heraklitischen Gedankens ist. Weg nach Oben und Weg nach Unten, Zeus und *πόλεμος*, sind nicht ruhende Bestimmtheiten, sondern solche Processe, welche absolut nur in dem Umschlagen in ihr Gegentheil und als Vermittlung mit demselben bestehen. Jedes von beiden hat das entgegengesetzte Moment also schon an sich. Jedes wird nur deshalb auch actu zu dem andern, weil es an sich schon das andere ist.

Jedes von beiden iſt daher auch Totalität, Einheit ſeiner ſelbſt und ſeines Gegentheils. Zeus iſt daher auch mit dem πόλεμος, der Weg nach Oben mit dem Weg nach Unten, identiſch und umgekehrt! Und daß dieſes Zeugniß hier nicht eine bloße „Deutung“ erfährt, das zeigt das zum Glück dieſe Identität des Weges nach Oben und Unten ganz unverſchleiert und dürr beſagende eigene Fragment Heraklits, das uns glücklicherweiſe und zwar gerade auch in den hippokratiſchen Werken aufbewahrt worden iſt[1]), „ὁδὸς ἄνω κάτω μίη“, „der Weg nach Oben und Unten iſt einer“ (ein und derſelbe). Und wenn Hippokrates und Galen dabei den Heraklit nicht nennen, ſo thut dies dafür Tertullian[2]) „Quod enim ait Heraclitus ille tenebrosus eadem via sursum et deorsum. „Denn wie jener dunkle Heraklit ſagt, Ein und Derſelbe iſt der Weg nach Oben und nach Unten“.

Freilich haben auch ſo und trotz dieſer ausgeſprochenen Identität des Wegs nach Oben und nach Unten die Bearbeiter Heraklits nicht geſehen, daß ſie es in der ὁδὸς ἄνω κάτω durchaus nicht bloß mit Stufen des Elementarproceſſes, ſondern nur mit den in ſinnlicher und ſinnbildlicher Form ausgedrückten logiſchen Momenten des Begriffs des Werdens, dem Sein und Nichtſein als proceſſirenden, zu thun haben! Freilich haben ſie ſogar auch ſo nicht einmal die Identität der ὁδὸς ἄνω und κάτω aus dem ſie ſo unumwunden ausſprechenden Fragmente einzuſehen vermocht, weil ſie den ganzen Inhalt heraklitiſcher Philoſophie gänzlich verkennend, nothwendig auch dem tiefſten Ausſpruch und Centralpunkt derſelben keinerlei Sinn und Verſtändniß abgewinnen und immer nur die Stufen des Elementariſchen in denſelben erblicken konnten.

So will denn Schleiermacher (p. 383) in ſichtlicher Verlegenheit das Bruchſtück mit der erſtaunlichſten Gewalt und Willkür auf eine formale äußere Gleichheit der elementariſchen Verwandlungsſtufen beziehen[3]),

1) Hippocrat. περὶ τροφῆς T. VI. p. 297. Chart. II. p. 24. Kuehne und Galen. dazu T. XV. p. 411. Kuehne.

2) adv. Marcion. lib. II. p. 475. c. ed. Rigalt.

3) Er ſagt: „Und was können (!) jene Worte anders ſagen ſollen, als daß beide Wege einander durchaus gleich und entſprechend wären“, wenn Schl. meint, daß weil ſich das Feuer auf dem Wege nach Unten in Waſſer, dieſes in Feuer umwandelt, ſo bezöge ſich hierauf (weil in beiden Wegen dieſelben Stufen durchlaufen würden) unſer Fragment. Aber abgeſehen davon, daß dieſes ſich Entſprechen beider Wege immer nicht mit μίη und eadem bezeichnet werden könnte, wären ja dann die beiden Wege, ſtatt identiſch zu ſein, vielmehr immer nur eine im bloßen und entſchiedenſten Gegenſatz ſtattfindende Entwicklung und Bewegung. Es wäre dann immer nur ein abſtract entgegengeſetzter Weg, den z. B. das

während doch μὴ niemals eine formale Gleichheit und dem Epheſier zumal immer nur eine ſubſtantielle Identität ausdrückt (weshalb es auch Tertullian ganz gut mit „eadem via“ überſetzt), ja während doch endlich eine ſolche formale Gleichheit der Verwandlungsſtufen des Elementariſchen nach Heraklit gar nicht vorhanden war und auch, wie ſich aus der Lehre vom Elementarproceß ergeben wird, gar nicht vorhanden ſein konnte. Letzteres hat auch wohl ſchon Brandis gefühlt, der in den Worten (T. I. p. 164): „Bei aller hier ſtattfindenden Verſchiedenheit aber ſoll der Weg nach Unten und Oben ein einiger, d. h. der eine dem andern gleich ſein“, wohl deutlich genug ausdrückt, daß ihm die Schleiermacher'ſche Erklärung in ihrer Willkür und Unmöglichkeit zum Bewußtſein gekommen und ihn nicht befriedigt.

Wir haben jenes Fragment den eigentlichen Centralpunkt und die innerſte Quinteſſenz heraklitiſcher Weisheit genannt, weil ſich aus ihm die ganze begriffliche Tiefe der Anſchauung des Epheſiers ergiebt. Der Verſtandesreflexion zufolge hätte Heraklit das zum Nichtſein führende Moment, den Weg nach Oben, in bloßer Gegenſätzlichkeit gegen das zum Sein führende feſthalten müſſen. Aber die Identität beider, die Heraklit ausſpricht, zeigt, daß er zu dem wahrhaft logiſchen Begriffe des Werdens durchgerungen war, in welchem Sein und Nichtſein identiſche und raſtlos in einander übergehende Momente ſind.

Das wahrhafte Princip Heraklits iſt nicht einfaches Nichtſein, ruhige

---

Waſſer einſchlüge, wenn es nach Unten wandelnd zu Erde oder nach Oben wandelnd zu Feuer wird, und ebenſo wäre das ſich nach Oben zu Waſſer Umwandeln der Erde immer nur ein andrer Weg und gerade nur der entgegengeſetzte gegen die nach Unten zu ſich in Erde umwandelnde Bewegung des Waſſers. Die Stufen wären wohl dieſelben, aber die Wege durchaus nicht: ebenſo wie eine Haustreppe — und faſt ſcheint man ſich ſo Heraklits Weg nach Oben und Unten vorzuſtellen — allerdings ſtets aus denſelben Stufen beſteht, das Herunter- oder Hinaufſteigen derſelben aber immer nur entgegengeſetzte Bewegungen ſind. Endlich aber, — nicht einmal die Treppenſtufen ſind dieſelben; es iſt bei Heraklit ſelbſt nicht einmal eine formale Gleichheit der Verwandlungsſtufen irgend vorhanden: das Feuer wandelt ſich auf dem Wege nach Unten in Waſſer um: das Waſſer aber wandelt ſich nicht mehr jetzt, wie man durch die ſtreitſchen Berichte verführt bei dieſer „formalen Gleichheit“ annimmt, erſt in Erde um, um dann wieder in Waſſer und endlich in Feuer rückzugehen, ſondern nach den eigenen Bruchſtücken des Epheſiers iſt die Bewegung die: das Feuer wandelt ſich in Waſſer um, das Waſſer aber theilt ſich ſofort (noch auf der Mitte der Treppe), zerlegt ſich gleich nach Oben in Feuer und nach Unten in Erde. Ein Theil des in Waſſer umgewandelten Feuers läuft alſo ſofort wieder in Feuer zurück, ohne die Stufe der Erde zu paſſiren (ſ. §§ 20 sqq.). Es iſt alſo nicht einmal eine formal gleichmäßige Abſtufung bei Heraklit vorhanden.

Negation, ſondern Negativität, welche die beſtändige Aufhebung des Seins zum Nichtſein und des Nichtſeins zum Sein, der immer in einander umſchlagende Wandel dieſer Momente iſt. Die Negativität hat ihr Gegentheil, das Sein, als nothwendiges aufgehobenes Moment ſchon in ſich. Sie iſt das, was ſie iſt, nur als die Vermittlung mit ſich ſelbſt durch dies ihr Gegentheil hindurch. Nur dies, dieſe Negativität, iſt die heraklitiſche Bewegung. Die ὁδὸς ἄνω, das Nichtſein als thätiges gedacht, iſt ſelbſt ſofortiges und perennirendes Umſchlagen ins Sein und Erzeugen deſſelben; die ὁδὸς κάτω, das Sein nicht als das ſtarr unbewegte der Leichname, ſondern als gleichfalls thätiges, als Weg und Bewegung gefaßt, iſt perennirendes Aufheben ſeiner zum Nichtſein. So iſt die ὁδὸς κάτω in ſich ſelbſt ſchon nothwendig der Weg nach Oben und dieſer wieder in ſich ſelbſt ſchon der Weg nach Unten. Erſt dieſe ſchon in jeder dieſer Beſtimmungen für ſich, und darum in Allem was exiſtirt, vorhandene Einheit beider, der ὁδὸς ἄνω und κάτω, iſt das Werden, deſſen beide niemals einer wirklichen Trennung zugängliche Seiten ſie bilden. Dieſe Identität*) beider iſt

*) Dieſe unſere Auffaſſung des Fragments erhält jetzt, wenn ſie noch einer Beſtätigung bedürfte, den frappanteſten Beweis durch das nunmehr bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 282 mitgetheilte Bruchſtück „γναφεῖον (wie Bernays jetzt, φησίν, ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιή — ἡ τοῦ ὄργανου τοῦ καλουμένου κοχλίου· ἐν τῷ γναφείῳ περιστροφὴ εὐθεῖα καὶ σκολιή, ἄνω γὰρ ὅμου καὶ κάτω πορεύεται — μία ἐστὶ φησι καὶ ἡ αὐτὴ· καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἓν ἐστι καὶ τὸ αὐτό· ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή". „Auch der Schraube Weg, zugleich gerade und krumm, iſt einer und derſelbe. Und das Unten und das Oben iſt eines und daſſelbe und der Weg nach Unten und Oben iſt einer und derſelbe".

Unmöglich kann die ſubſtantielle Identität des Weges nach Oben und Unten nachdrücklicher und energiſcher hervorgehoben werden. Es wundert uns, daß ſelbſt dieſes Fragment den geiſtvollen Zeller nicht hindert, es ganz wie ſeine Vorgänger ſo aufzufaſſen, p. 472: „Und daß dieſer Stufengang nach beiden Seiten hin gleichmäßig eingehalten werde, drückt er in dem Satze aus: der Weg nach Oben und Unten iſt derſelbe". Abgeſehen davon, daß ein ſolches gleichmäßiges Einhalten, wie ſchon gezeigt, gar nicht bei Heraklit der Fall iſt und abgeſehen von allem Obigen, — wie kann Zeller in dieſem Fragmente noch von einem „gleichmäßig eingehaltenen Stufengange" ſprechen, da doch nach dem Bruchſtück nicht nur der Weg ſelbſt, ſondern auch „τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω", das Oben und Unten ſelbſt, alſo auch die entgegengeſetzten Endpunkte des Weges ein und daſſelbe, mit einander identiſch ſind. Wollte man auch, um zu unſerem früheren Vergleiche zu greifen, eine Treppe, weil dieſelbe Stufenreihe nach Oben und Unten führt, für einen identiſchen Weg nach Oben und Unten nehmen, ſo wird doch das Oben und Unten ſelbſt bei ihr nie für daſſelbe ausgegeben werden können. Wie

daher das das All durchwaltende Geſetz (λόγος). Dieſe Identität beider iſt als der unaufgehaltene ideelle Wandel der Gedankenmomente des Seins und Nichtſeins die unſichtbare Harmonie, der göttliche Logos, das Eine Weſe, der höchſte Zeus, oder wie die Stoiker ſagten, der ätheriſche Leib der Weltbildung: Leib deshalb, weil bereits beide Momente und ihre Gegenſätzlichkeit, welche den Urquell und die ideelle Möglichkeit aller realen Unterſchieds- und Weltentwicklung bildet, in ihre reine Einheit eingeſchloſſen ſind, ätheriſch deshalb, weil dieſe beiden Momente in dem reinen Wandel dieſer Einheit eben noch nicht zu realen Unterſchieden herausgetreten ſind. Dieſe Einheit beider iſt aber eben deshalb nicht weniger auch das Geſetz, welches ſich auch durch alles real Seiende durchzieht und allein in allem wahrhaft vorhanden iſt: es iſt die Seele, zu welcher die ganze Welt der Erſcheinungen und ihr realer Wechſel nur den Leib bildet. Die Welt der ſinnlichen Exiſtenzen iſt nur das Daſein, Setzen und Erzeugen dieſer ideellen und an ſich identiſchen Unterſchiede als real verſchiedener und gegen einander feſter, an denen aber ihre innere Identität, eben weil ſie ihre Wahrheit bildet, unaufhörlich als Negation hervortritt und ſie in den Proceß der ſich aufhebenden Bewegung hineinreißt. Iſt, um uns ſo auszudrücken, das Seiende nichts als die Einheit der ὁδὸς ἄνω und κάτω, geſetzt in der einſeitigen Form der ὁδὸς κάτω oder des realen Seins, — ſo muß dafür an dieſem, daß es innerlich vielmehr ebenſo nur Weg nach Oben iſt, raſtlos hervorbrechen und das geſammte reale Sein ſelbſt ſich darſtellen als das, was es iſt, als das bloße Daſein des ununterbrochenen Nichtſeins[1]) oder der ὁδὸς ἄνω, als der immer in ſein Gegentheil umſchlagende Wandel und Proceß alles Sinnlichen, der nach Heraklit Weſen und Quell der ſinnlichen Realität iſt und der Fülle ihrer Unterſchiede.

Man muß dieſe Identität des Wegs nach Oben und nach Unten immer

---

ganz anders Heraklits Vergleich mit der Schraube, der gleichfalls zeigt, wie er durchaus nicht an einen gleichmäßig eingehaltenen Stufengang der Elemente nach Oben und Unten denkt. In der Windung der Schraube — darin beſteht Heraklits Vergleich — iſt auch die geradanſteigende Richtung, in jedem untheilbaren Punkte derſelben zugleich eine krumme und gewundene. Die Gegenſätze durchdringen ſich und ſind eins in jeder Partikel ihres Weges.

1) Dies daher denn auch der tiefſte innerſte Grund jenes „Sein und Zugleich (Nichtſein)", welches nach Schleiermacher Ariſtoteles und Plutarch dem Epheſier blos „leihen", welches ihm aber auch überall Plato und ſeine eigenſten Bruchſtücke leihen und welches Schleiermacher wegſtreichen möchte, nicht ſehend, daß er damit den ganzen Heraklit ſelbſt fortſtreichen würde.

gegenwärtig haben, um irgend eins der heraklitiſchen Bruchſtücke wahrhaft zu verſtehen.

Nicht bloß die Elemente durchlaufen dieſen in ſich entgegengeſetzten und mit ſich identiſchen abſoluten Weg, der eben kein anderer als der Weg und der Begriff des Werdens iſt und den deshalb Alles beſtändig durchläuft, wie ſowohl die ganze bisherige als nachfolgende Darſtellung zeigen wird.

Das Eine, das immer auseinander tritt (ſ. d. Bruchſtücke bei Plato oben p. 30 und p. 72) ſchlägt damit den Weg nach Unten ein, des Auseinandertretens in die endlichen feſten Unterſchiede; und eben weil die ὁδὸς κάτω in ſich ſelbſt ſchon immer ὁδὸς ἄνω iſt, iſt dieſes Auseinandertreten in die Unterſchiede nur der Proceß des immerwährenden Rückgangs derſelben in die reine Einheit, in die ſich aufhebende Bewegung des Wegs nach Oben; ſo daß jene Fragmente und dasjenige, an welchem wir jetzt ſtehen, nur Ausfluß ein und deſſelben tiefen Gedankens ſind. Wie das ſich zur Vielheit unterſcheidende und aus dieſer immer in ſich rückgehende Eine und wieder wie die Seelen nach Plotinus und Stobäus Bericht u. A. unabläſſig den Weg nach Oben und Unten durchwandern, wie die Götter ihn durchlaufen, indem ſie zu Menſchen erſterben, wie das natürliche Leben in den Ausſcheidungs- und Reproductionsproceſſen, in denen es allein ſein Daſein hat, unabläſſig dieſen Weg nach Oben und Unten durchläuft, wie die phyſiologiſchen Zuſtände von Schlafen und Wachen (ſ. § 30) das beſtändige Durchlaufen deſſelben bilden, — nur ſo durchläuft ihn auch das elementariſche Daſein in ſeinen Wandlungen. Er bildet, wie wir noch ſehen werden, als das abſolute Werdensgeſetz die unentrinnbare Nothwendigkeit und Verberbeſtimmung für Alles und iſt daher weit entfernt davon, wie man ihn bisheran faßte [1], eine ausſchließlich und

1) Jene ſinnliche Auffaſſungsweiſe äußert ſich dann recht deutlich, wenn Schleiermacher (p. 383 sq.) die ὁδὸς ἄνω überſetzt: „den Gang feuerwärts“ und die ὁδὸς κάτω mit „Gang erdwärts“, wie auch Ritter (p. 105) gleichfalls ſchlechtweg ſagt, dem Heraklit ſei der Weg nach Unten „das Herunterſteigen vom Feuer zur Erde“ und der Weg nach Oben das Hinaufſchreiten von „Erde zum Feuer“. Aber was giebt denn das Recht dazu, die heraklitiſche Formel ὁδὸς ἄνω κάτω ſo ohne Weiteres mit Gang erdwärts und feuerwärts zu überſetzen?

Wir wiſſen wohl, eine große Schuld an dieſer Verwirrung trägt Dieg. L. ſelbſt, welcher (IX, 8. u. 9.), nachdem er eben die im Weſentlichen richtige und wahre, von ihm ſelbſt aber keineswegs verſtandene Definition der heraklitiſchen ὁδὸς ἄνω κάτω gegeben, nun auch noch klar machen will, wie denn dem Heraklit die Welt, wie er eben geſagt hat, durch den Wechſel dieſes Weges entſtehe und des-

lediglich den physikalischen Elementen als solchen zukommende Bedeutung zu haben, welche Elemente vielmehr selbst nur die realen sinn-

---

bald, mit einem γάρ seine Erklärung einleitend, fortfährt: πυκνούμενον γάρ τὸ πῦρ κτλ. und nachdem er den Elementarweg nach Unten vom Feuer zur Erde beschrieben, hinzufügt „das sei der Weg nach Unten", und nach der Beschreibung des Elementarrecesses von Erde zu Feuer ebenso: „das aber ist der Weg nach Oben". Den Worten nach ist das, von andern dabei unterlaufenden groben Irrthümern hier noch abgesehen, auch nicht unrichtig. Denn das ist wirklich im Elementarischen der Weg nach Unten und Oben, und Diogenes behauptet nicht einmal, daß diese Specification des Weges nach Oben und Unten, die er giebt, die ausschließliche und totale Bedeutung desselben enthalte. Sollte aber auch dieser gedanken- und kritiklose Polyhistor wirklich in diese Verwechslung gefallen sein, welcher Grund ist das, in denselben Fehler zu verfallen, da ja über die Verwechslung selbst die bei ihm unmittelbar vorausgehende allgemeine Definition jenes Weges keinen Zweifel aufkommen läßt, denn unmittelbar vorher definirt er den Weg nach Unten als das zur „Genesis" führende Moment und als Streit (τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον) und den nach Oben als das zur ἐκπύρωσις führende und als Friede oder Uebereinstimmung.

Ist aber diese wahrhafte Erklärung von Diogenes selbst nicht einmal verstanden worden, so spricht das nur umsomehr für ihre Autorität, da er sie dann, wie auch wohl gewiß der Fall, aus besseren Quellen eben nur abgeschrieben und so gleichsam bewußtlos gerettet hat, wonach ihr gewiß größeres Gericht zukäme, als seiner eigenen mit γάρ eingeleiteten Erklärung.

Wie kann man aber den zur Genesis führenden Weg mit „Gang erdwärts" übersetzen wollen? Ist denn dem Heraklit die γένεσις blos die Eine Stufe der Erde, oder ist sie ihm nicht das Gebiet und der Gedanke des realen Seins überhaupt? Und wollte man schon durchaus sich dabei lediglich an elementarische Formen halten, so durfte man dann dennoch nicht den Weg zur γένεσις mit Weg erdwärts übersetzen. Denn dem Heraklit ist nicht die Erde, sondern vielmehr das Wasser, resp. das Gebiet des Feuchten, Sinnbild und Gebiet der Genesis gewesen (vgl. §§ 19 u. 21), so daß man hierbei noch eher zu dem unmöglichen Resultat käme, Weg wasserwärts zu übersetzen. Und wie kann man — zwar bei Ritter, da dieser zu einem realen Weltbrande zurückkehren möchte, ist dies wenigstens consequent — aber wie kann Schleiermacher den Weg nach Oben, das zur ἐκπύρωσις führende Moment (τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπ.), ohne Weiteres mit Weg feuerwärts übersetzen, in dem Sinne, als wenn dies ein bloßes Aufgeben in elementarisches Feuer wäre, derselbe Schleiermacher, der doch selbst so trefflich gesehen hat, daß die s. g. ἐκπύρωσις keinen realen Weltbrand bedeute, eine Einsicht, mit deren consequenter Durchführung jene Uebersetzung in großem Widerspruche steht! Weit vorsichtiger und richtiger ist schon die Aeußerung von Brandis (p. 162): „Die von den Hemmungen sich befreiende Bewegung war dem Heraklit im Wege nach Oben (ἀεὶ ἄνω), die durch die Gegensätze gehemmte im Wege nach Unten (ἀεὶ κάτω) begriffen" ꝛc., Worte, in welchen es also schon enthalten ist, daß es sich in der ὁδὸς ἀν. κατ. nicht bloß um die sinnlichen Elemente als solche handelt, sondern ihr der allgemeine heraklitische Gedanke der Bewegung und des

lichen Unterſchiede und Stufen des Werdens ſind und darſtellen (vgl. §§ 19. 21. 23 und 27.).

Werdens zu Grunde liegt, deſſen ſinnliches Daſein und Realität in jenen Elementen, aus welchen dann weiter die Einzelgegenſtände werden, ſeine allgemeinſte Form hat; eine Erkenntniß, zu der nur noch die Einſicht in die logiſche Natur des heraklitiſchen Werdens, in die Gegenſätzlichkeit ſeiner Bewegung zu treten brauchte, um zur vollen Klarheit über dieſen Punkt zu gelangen. Man vgl. übrigens zu dem hier Angedeuteten die §§ 21 u. 27, wo, nach vorheriger Darſtellung der heraklitiſchen Phyſik als ſolcher die ὁδὸς ἄνω κάτω und die hier hervorgehobenen Mißverſtändniſſe derſelben zu ihrer letzten Löſung gelangen werden.

§ 8. Der Seelen Auf- und Niederweg.

Wie wir daher gehabt haben, daß es den Göttern Tod ist, Menschen, oder auch den Seelen Tod Menschen zu werden, so heißt es auch: es ist den Seelen Tod flüssige zu werden.

Es wird uns dies sogleich deutlich, wenn Clemens an einer Stelle, wo er uns die schätzbarsten Bruchstücke über Heraklits Naturlehre mittheilt, sagt, daß ihm das Feuchte der Saame der Weltbildung gewesen und er es in diesem Sinne Meer genannt habe[1] („— — ἀπὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ διακοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρόν, τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν"). Das Meer, das Gebiet der feuchten Natur überhaupt, ist ihm der Saame der Weltbildung, Gebiet und Symbol der Zeugung[2] (vgl. §§ 20 u. 21.), wie ihm das Feuer Bild der reinsten immateriellen Bewegung und Einheit von Sein und Nicht, die Erde aber Bild und Gebiet der Verwesung ist.

Daß die Seele flüssig wird, in das Reich der feuchten Natur eintritt, heißt ihm also nichts Anderes, als daß sie in den Leib und das Element des einzelnen und bestimmten sinnlichen Daseins aus ihrer reinen Bewegung herabsinkt.

So zuerst in mehreren Stellen, wo der Weg nach Oben und Unten der Elemente beschrieben wird, mit dem einzigen Unterschiede, daß die Seele die oberste Stufe, den sonstigen Platz des Feuers einnimmt. So

1) Strom. lib. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.

2) Wie es dies ja bekanntlich auch ebenfalls in ägyptischer Religion und Seelenlehre, als bei den Orphikern war. Man vgl. dies, um nicht Stellen zu häufen, Simplic. in Ar. Phys. p. 50: „ὅτι καὶ Αἰγύπτιοι τὴν τῆς πρώτης ζωῆς, ἣν ὕδωρ συμβολικῶς ἐκάλουν, ὑποστάθμην τὴν ὕλην ἐκάλουν, οἷον ὕλην τινα οὖσαν; Clem. Al. Strom. VI. 4. p. 757. Pott: Athenagoras Legat. c. 15. p. 64 sq. ed. Dech.; Proclus in Cratyl. § 157. p. 93. ed. Boiss.: „— — εἴτε καὶ ἡ θάλασσα γενέσεως εἰκών" κτλ.

bei Philo[1]): „*Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος, ἐν οἷς φησὶ, ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι*“ κτλ. „den Seelen ist es Tod, Wasser zu werden“. Ebenso bei Clemens[2]): „*ψυχῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι*“ κτλ.“) (es folgt der weitere Weg und Rückweg der Elemente, der uns hier noch nicht interessirt). Und in entsprechender Weise, die nun aber auch den Gedanken durch den symbolischen Ausdruck hindurchscheinen läßt, sagt Proklus[3]) aus Porphyrios: „wenn der Begehrungstrieb, von der genesiurgischen Feuchtheit überschwemmt, erschlafft und eingetaucht wird in die Ströme der Materie, so ist auch dieses ein anderer Tod der vernünftigen Seelen zu feuchten zu werden, sagt Herakleitos“ („— — *ὅτε δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ὑπὸ τῆς γενεσιουργοῦ καταχλιζόμενον ὑγρότητος ἐκνευρίζεται καὶ βαπτίζεται τοῖς τῆς ὕλης ῥεύμασι, καὶ ἄλλος οὗτος ψυχῶν τῶν νοερῶν θάνατος ὑγρᾷσι γενέσθαι, φησὶν Ἡράκλειτος*“). Eine Stelle, von der schon Schleiermacher p. 517 eingesteht, daß nicht nur die letzten Worte *ψυχ. θαν. ὑγρ. γεν.*, sondern, trotz der neuplatonischen Quelle, die ganze Gedankenreihe in ihr als wirklich heraklitisch werde zugegeben werden müssen; eine Stelle endlich, in welcher auch das *νοερῶν* allerdings dem Porphyrios zugehört, aber doch nur eine sehr echte Beschreibung des Gegensatzes ist, wie wir bei den Sätzen von der trocknen Seele sehen werden.

Nur ein scheinbarer Widerspruch, in der That aber übereinstimmend ist, was uns Porphyrios selbst sagt in einer Stelle, deren Schluß schon früher bezogen wurde und die hier in ihrem ganzen Zusammenhange hergesetzt werden muß. Porphyr spricht von den Nymphen und den Najaden insbesondere[4]): „Tiefe (*αἱ ναῖδες*) werden von dem Gewässer (*ναμάτων*) so benannt. Nymphen nennen wir die Najaden und die den Wassern eigenthümlich verstehenden Kräfte; sie nannten aber auch überhaupt alle in die Geburt hinuntersteigenden Seelen ebenso (*τὰς εἰς*

1) De mundo incorr. p. 958. T. II. p. 508. ed. Mang.

2) Strom. VI. c. 2. p. 265. Sylb. p. 746. Pott.

*) Das Fragment, das jetzt bei Pseudo-Origenes V, 16. p. 132 vorliegt: *καὶ οἱ σοφώτατοι τῶν Ἑλλήνων, ὧν ἐστι καὶ Ἡράκλειτος „εἰς, λέγων, ψυχῆς εἰ γὰρ θάνατος* (der Herausgeber schlägt vor *εἴη ἄν*, was aber schwerlich zu acceptiren sein dürfte; vielleicht ist vor *θάνατος* ein *τις* auszustellen) *ὕδωρ γενέσθαι* soll seinem Gedanken nach hervorheben, daß nur ein Tod für die Seele existire, nämlich die, wie wir bald sehen werden, gerade ihre Luft bildende Verleiblichung oder das Feuchtwerden derselben, während der andere Tod, — der, den die Menschen meinen — gerade nur wahres Aufleben für sie ist.

3) In Tim. p. 36. ed. Bas.

4) De antro Nymph. c. X. p. 257. Holst. p. 11. ed. v. Goens.

γένεσιν κατιούσας ψυχάς); denn sie meinten, daß die Seelen an dem Wasser hangen, das von dem Hauche Gottes durchdrungen ist (ὕδατι θεοπνόῳ ὄντι), wie Numenius sagt, welcher auseinandersetzt, daß deshalb der Prophet gesagt habe, es schwebe der Hauch Gottes über dem Wasser und daß deshalb die ägyptischen Dämonen[1] sämmtlich nicht auf dem Festen stehen, sondern alle auf einem Schiffe, sowohl Helios als alle in die Geburt heruntersteigenden Seelen, als welche man alle auf dem Flüssigen schwebenden auffassen muß, weshalb auch Heraklit gesagt habe: „„ψυχῇσι (φάναι) τέρψιν, μὴ θάνατον, ὑγρῇσι γενέσθαι, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν““, „„Lust, nicht Tod, sei es den Seelen, zu feuchten zu werden, Lust aber sei ihnen der Fall in die Genesis““ und anderswo habe er gesagt, daß „„wir leben jener Tod und jene leben unsern Tod““ (ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον). — Die Lust des Feuchtwerdens ist nämlich keine andere, als diejenige, welche die Seelen antreibt, in die Sinnenwelt, in die Lust des individuellen Daseins einzutreten, oder wie die mythische Sprache der Seelenlehre dies ausdrückt, die Lust der niederen Seelen, die in den Dionysosspiegel schauend sich verleiten lassen, in die Zeugung herabzusteigen (siehe z. B. das Vasengemälde bei Creuzer Abbildungen Taf. IX.). Diese Lust ist eine solche, bei welcher wir wesentlich an die Worte denken müssen, welche Lucian[2]) dem Heraklit in den Mund legt: „ἐστὶ τωὐτὸ τέρψις, ἀτερψίη“, „dasselbe ist Lust (und) Leid“.

Ueber jenen Auf- und Niederweg der Seelen aber vergleiche man zuvörderst die sich an die Worte des Porphyrios eng anschließende Stelle des Plutarch de Sera Num. Vind. p. 565 c. sqq.[3]) und die gelehrten Ausführungen von Wyttenbach[4]) hierzu, der dieselbe auf die bekannten platonischen Stellen im Phaedon und Phaedrus zurückführend, bereits meint, Plato habe diese Lehre aus Heraklit geschöpft, eine Meinung, für die er noch die bereits oben in der Anmerkung 1 zu p. 122 bezogene Stelle des Himerius hätte anführen können, auf die hier wieder zurück-

1) Siehe hierüber Jablonski, Panth. Aegypt. T. II. p. 103.

2) Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 96. ed. Biss.

3) — — ὡς ἐκτήκεται καὶ ἀνυγραίνεται τὸ φρονοῦν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς τὸ δ' ἄλογον καὶ σωματοειδὲς ἀρδόμενον καὶ σαρκούμενον ἐμποιεῖ τοῦ σώματος μνήμην, ἐκ δὲ τῆς μνήμης ἵμερον καὶ πόθον ἕλκοντα πρὸς γένεσιν ἣν οὕτως ὠνομάσθαι νεῦσιν ἐπὶ γῆν οὖσαν, ὑγρότητι βαρυνομένης τῆς ψυχῆς κτλ.

4) T. VII. 1. p. 446 sq.

verwieſen werden muß. Und um unſere eigene Anſicht, die wir ſchon lange durch unſere Darſtellung hindurchſcheinen ließen, ſchon hier gerade herauszuſagen[1]), ſo iſt uns ſowohl ſchon von dem bloßen Namen „ὁδὸς ἄνω κάτω“, als auch von ſo vielen Sätzen, die wir bereits gehabt haben und noch betrachten werden, von dem Sterben der Götter und Seelen, von dem Flüſſigwerden derſelben, von dem Wege der Seelen nach Oben und Unten, von dem zugleich als Mühſal und als Erholung geſchilderten unabläſſigen Wandeln der Seele mit dem demiurgiſchen Zeus um das Weltall, von der mit dem Ablaſſen der Seele von dieſem ununterbrochenen Wandel — indem ſie dadurch nach Unten in das Reich der feuchten Geneſiurgie gezogen wird — eintretenden Körperlichkeit derſelben und von ſo vielen andern Ausſprüchen ſchlechthin unbegreiflich, wie Heraklit zu dieſen Ausdrucksweiſen gekommen ſein ſollte, wenn er nicht die urſprünglich ägyptiſche und durch die Orphiker und Pythageräer in Griechenland verbreitete myſteriöſe Lehre von der Seelen Auf- und Niederweg (ἀνοδος[2]) und κάθοδος) als Subſtrat benutzt hat, um in dieſen religiöſen Dogmen und deren mythiſch-ſinnlicher Form ſeinen ureigenen Begriff einhüllend darzuſtellen, auch hierin wieder folgend ſeinem Gott, der „nicht herausſagt, noch verbirgt, ſondern andeutet“ und der ſymboliſchen Sprache, welche die Natur ſpricht in ihren Exiſtenzen (vgl. das Capitel II.).

Was zuerſt den Namen ὁδὸς ἄνω κάτω betrifft, ſo bezieht ſich nämlich das, was wir oben über die Angemeſſenheit dieſes Namens geſagt haben, nur auf den Ausdruck: ὁδός. Weg, inſofern hierin eben die Bewegung ausgedrückt iſt. Anders dagegen verhält es ſich mit dem ἄνω κάτω, welches, da der heraklitiſchen Philoſophie, wie bisher nur zu ſehr überſehen worden, jede örtliche Bewegung (inſofern ſie die principielle Bewegung oder ἀρχή ſein ſoll) fremd iſt, derſelben durchaus unangemeſſen iſt und aus ihr heraus nicht erklärt werden kann. Dem kein Gewicht darf man etwa auf die Verwirrung des Simplicius legen wollen, welcher ſagt: Heraklit gehöre auch unter die, welche die Ortsbewegung als erſte ſetzen. So etwas, daß die heraklitiſche Bewegung, welche durchaus nur μεταβολή, d. h. Umwandlung, Umſchlagen in das Gegentheil iſt, eigentlich mit der Ortsbewegung eins ſei, ließ ſich wohl zur Noth von Jemandem behaupten, der die ariſtoteliſche Materiecologie im Kopfe hatte, — aber nicht früher! Doch werden wir dieſen Irrthum erſt ſpäter

1) Vgl. § 28.

2) Ueber der Seelen ἄνοδος hatte Porphyrius bekanntlich ein eigenes Werk geſchrieben (Augustin. de civ. dei X. 29.).

und nach vorheriger Darstellung der heraklitischen Physik näher nachweisen und widerlegen können (§ 27), worauf wir hier verweisen müssen. Hier also einstweilen nur soviel: Nur das Umschlagen der Gegensätze von Sein und Nichtsein ineinander, oder die unsinnliche Bewegung ist die allem principielle Bewegung Heraklits. Von dieser ist die Ortsbewegung wie jede sinnliche Bewegung und Veränderung erst die Folge und Wirkung. Fast überraschend richtig sieht dies Philoponus in einer später (§ 33) näher zu betrachtenden Stelle (Comm. in de Anim. C. 7.) ein, wo er von jener selbst nie körperlichen (ἐν σώμασι ἀσώματον) und sich durch alle Körperbewegung hindurchziehenden unsinnlichen Bewegung treffend sagt, daß sie erst der „anderen" (d. h. aller sinnlichen und also auch der örtlichen) Bewegung Ursache sei (ἀεὶ κίνητος καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία).

Es ist somit das örtliche „Oben und Unten" als Bezeichnung für die nicht örtliche principielle Bewegung Heraklits eigentlich ein fremdartiger Ausdruck bei ihm, was an und für sich schon eine deutliche Hinweisung sein dürfte, daß Heraklit nicht Erfinder dieses Namens ist, sondern ihn aus jener Doctrin herausgegriffen, um seinen Begriff ihm unterzulegen. Und die ganze bisherige Auffassung Heraklits, welche immer bei ihm eine örtliche Bewegung und Ableitung aus dieser als ganz unbestritten und selbstredend, häufig ganz unbewußt, vorausgesetzte, ist eben nur durch diese sinnliche Form des ἄνω κάτω und durch ihre eigene sinnliche Vorstellungsweise verführt worden und würde sich, wie seines Orts gezeigt werden wird, nicht auf ein einziges Bruchstück von Heraklit selbst berufen können, in welchem örtlich-abgestufte Bewegung als Princip erscheint oder auch nur aus reell festgehaltenen Unterschieden von Oben und Unten (— das Oben wird vielmehr in der Kreisbewegung der heraklitischen Physik selbst immerwährend zu Unten —) zur Ableitung und Entwicklung der concreten Erscheinungen geschritten wird. Als einziges wahres Ableitungsprincip erscheint vielmehr stets im Gebiete des Seelischen wie des Physischen das dialectische Umschlagen in das Gegentheil, eine Bewegung, welche nicht die sinnliche der Ortsbewegung ist und wohl schwerlich ganz von selbst ohne eine solche concrete Anspielung und bald deutende, bald die Unaussprechlichkeit des eigenen dialectischen Gedankens in jenem Dogmen-Material darstellende Beziehung als „Weg nach Oben und Unten" ausgesprochen worden wäre. Aus dieser mit so gänzlichem Unrecht stets als principiell unterstellten Ortsbewegung entspringen denn auch die vielen Mißverständnisse der Neueren, das Nichterfassen der Identität des Wegs nach Oben und Unten, die falschen Vor-

stellungen von einer „obersten und höchsten Region“ des Feuers, oder einer örtlichen Transcendenz der höchsten Seele und des περιέχον. Irrthümer, die wir theils schon oft widerlegt zu haben glauben, theils noch häufig Gelegenheit nehmen werden, zu widerlegen. — So endlich auch wird es erst klar, wie Der, welcher gesagt hat: „die Welt hat keiner der Götter gemacht“, Der, in dessen Fragmenten wir so oft die glühendste Polemik gegen den Volksglauben finden, sich doch wieder in andern Bruchstücken soviel mit Göttern, Daimonen ꝛc. zu schaffen machen konnte und sich an die religiöse Vorstellung davon anzulehnen scheint.

Aber auch abgesehen von dem bloßen Namen „Weg nach Oben und Unten“, — auch alles Nähere und Concretere, jene Sätze von der Seelen ἄνοδος und κάθοδος, von dem Feuchtwerden der Seelen und ihrem damit gegebenen Heruntersteigen in die Leiblichkeit und Zeugung, jene Sätze von den Menschen, die gestorbene Götter sind und umgekehrt, von dem, was sie nach dem Tode erwartet, von dem Hören auf den Dämon, jene Sätze von dem Meer, dem Gebiet des Feuchten, als Symbol und Gebiet der realen Weltbildung und Zeugung ꝛc. ꝛc. und jenen „Haß der flüssigen Natur“, wie sich selbst Schleiermacher einmal über Heraklit ausdrückt, — Alles das finden wir ja fast wörtlich wieder in dem, was in den Schriftstellern über jene Seelenlehre [1]) anzutreffen ist*). Noch deutlicher wird dies, wie er die religiösen Vorstellungen in das Gebiet seines Philosophirens hineingezogen und seinen Begriff in ihre Gestalten hineingelegt hat, wenn wir ihn bald sehen werden eine Polemik gegen Dionysos selber erheben. Nur darf niemals — und das ist freilich eine Hauptsache —

1) Man sehe nur außer den bereits angeführten und gelegentlich (s. § 9 sq.) noch folgenden St. bei Porphyrios ib. c. 6 u. c. 18 sq., die bei Wyttenbach zu Plutarch l. l. angeführten Stellen Plato's und Anderer, Procl. in Tim. p. 17. p. 36. p. 330. in Parmenid. p. 146. ed. Cous., in Alcib. I. p. 68 sqq. p. 32. p. 86. ed. Creuzer; Clemens Al. Strom. V. p. 675. ed. Pott. (cf. ib. VII. 6. p. 850), Hermias ad. Phaedr. p. 94. ed. Ast. (cf. Orphic. Hymn. XI. XXIX. Fragm. VII. XXVIII etc. ed. Hermann) und vieles Andere bei Boeckh in den Heidelberger Jahrbüchern d. Phil. 1808 I. p. 112 f. und Creuzer in der Symbolik und Mythologie bei der Darstellung der Seelenlehre und Dämonologie; vgl. die in der Anmerkung 1. zu p. 156 parallelisirten Stellen des Dio Chrysost., Philo. etc. etc., sowie das Citat aus Jamblich und das darüber Gesagte.

*) Und wie deutlich weist jetzt nicht wieder das neue Fragment von der Auferstehung der Seelen — denn hierauf muß es offenbar bezogen werden — auf dieses Darstellungsmaterial hin, bei Pseudo Origen. IX. 10. p. 283 u. Bernays Rh. Mus. IX. p. 245: „Ἐνθάδε ἐόντας ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας

der ideelle, begriffliche Unterschied übersehen werden zwischen Heraklit und jenen Dogmen. Es darf nicht übersehen werden, daß Heraklit durchaus kein Jünger und Verbreiter irgend einer Priesterweisheit ist, sondern daß er nur seinen speculativen Begriff, der ihm durch und durch originell und von keinem ägyptischen Priester noch persischen Magier erkannt worden war, daß er seinen Gedankengegensatz der Negativität und des Seins, der reinen Bewegung und des Beharrens, des Allgemeinen, das ihm im mannigfaltenen Wandel besteht, und des an sich festhaltenden bestimmten einzelnen Daseins, in die religiösen Vorstellungen von den feuchtwerdenden und dadurch in die Sinnenwelt herabgezogenen Seelen, von den Opfern, die Heilungen der Seelen sind ꝛc., hineinträgt; daß ihm diese religiösen Vorstellungen somit nicht die Sache selbst, sondern nur das sinnliche Substrat der Darstellung seines Begriffes sind; ein Unterschied, den freilich sowohl Porphyries als Jamblich l. l. als die Neuplatoniker meist zum Theil übersehen. Es ist, um dies an Einem Beispiele so deutlich und durchsichtig als schon hier nur immer möglich ist, zu machen nur erforderlich, einen Rückblick auf den p. 124 angeführten und betrachteten Bericht des Aeneas Gazäus zu werfen. Die Stelle läßt das Sachverhältniß mit einer Klarheit hervortreten, welche dadurch nicht im mindesten benachtheiligt wird, daß sie für Aeneas selbst freilich nicht vorhanden war. Aeneas sagt: Heraklit habe eine nothwendige Aufeinanderfolge (ἀναγκαίαν ἀκολουθίαν) angenommen, nämlich die Wanderung des Weges nach Oben und Unten durch die Seele. Da nämlich (ἐπεὶ — fährt er fort —) es Mühsal für sie sei, dem Demiurg in seinem rastlosen Wandel zu folgen und mit ihm das All zu umwandeln, so werde sie durch die Sehnsucht nach Ruhe nach Unten in den Körper gezogen. Dieses in dem reinen demiurgischen Wandel nicht Aushaltenkönnen der Seele und ihre dadurch bewirkte Flucht (φυγή) von Gott und Verkörperung soll also, nach Aeneas, den Grund und das Wesen jener „nothwendigen Aufeinanderfolge“ ausmachen. Allein diese nothwendige Aufeinanderfolge ist, nach Aeneas selbst, — da er sie ja selbst als den Weg nach Oben

---

γίνεσθαι ἐγχρῶτα ζώντων καὶ νεκρῶν“. Kann man deutlicher — in der Form — ägyptisiren? Treffend bemerkt Zeller p. 483, 6: „Ich beziehe diese Worte auf die zu Hütern der Menschen bestellten Dämonen, vgl. Hes. E. u. Hm. 120 ff. 250 ff.“ Aber gewiß versteht auch er dies mit uns so, daß wir selbst durch den Tod zu solchen Dämonen, zu solchen „Hütern der Lebenden und Leichen“ werden, vgl. Plutarch de Def. Or. p. 415. p. 700 sq. W., wo diese Umwandlung der Seelen in Dämonen und Heroen in die engste Beziehung zu heraklitischer Lehre gebracht wird, und §§ 11 u. 26.

und Unten erklärt, — und nach den zum Ueberfluß noch deutlicheren insoweit aber mit dem Bericht des Aeneas ganz identischen Stellen des Plotinus und des Jamblichus bei Stobaeus (siehe oben p. 131. 132), welche statt διαδοχὴ ἀναγκαία ausdrücklich ἀμοιβὰς ἀναγκαίας ἐκ τῶν ἐναντίων sagen, gar nichts anderes als der beständig ineinander umschlagende Proceß der Gegensätze von Sein und Nichtsein, welche durch ihre stets ineinander übergehende Bewegung das gesammte geistige und physische All, Feuer und Wasser und Erde, Schlafen und Wachen, Leben und Sterben, produciren. Es ist dieselbe kosmische Bewegung in seinen eigenen Gegensatz hinein, welche das Auseinandertreten des Einen in das Viele und das Zusammengehen des Vielen in das ideelle Eine, den Uebergang der sichtbaren Harmonie in die unsichtbare und deren Rückgang in jene constituirt. — Der Wandel in das Gegentheil ist nicht nur der Weg der Seele in den Körper (weshalb sie gestorbener Gott genannt wird), sondern er ist ebensosehr das Gesetz und der Weg des Elementarprocesses und aller Erscheinungen im Universum. — Ferner ist, wie wir bald (§ 10 sq.) zur Evidenz sehen werden, der Demiurg selber gar nichts andres, als das Gedankengesetz selbst von der Identität der intelligiblen Gegensätze von Sein und Nichtsein und ihres ideellen Uebergehens in einander. Sein Wandel, von dem Aeneas spricht, ja seine ganze demiurgische Thätigkeit und Existenz selbst besteht nur darin, daß er rastlos aus dem Moment des Seins in das Moment des Nichtseins übergeht, daß er sich unaufgehalten aus der Form der ideellen Einheit in die der realen Vielheit umsetzt und diese seine Bewegung als das reine ideale Umschlagen der Gedankenmomente in so schlechthin ungetrennter Identität sich vermittelt, daß, — weil hier der Widerspruch des endlichen Seins aufgehoben, — jedes dieser Momente sofort das andere selbst ist, der Gegensatz beider Momente sofort auch ihre Identität ist und umgekehrt, wie wir dies schon bei der bessern unsichtbaren Harmonie gesehen haben und seines Ortes näher sehen werden. Aber eben weil nichts Individuelles und Einzelnes diese demiurgische begriffliche Bewegung des reinen ideellen Uebergehens der intellectuellen identischen Gedankengegensätze mitmachen kann, können die Seelen jenem die specielle Natur des Absoluten bildenden absoluten demiurgischen Wandel nicht folgen: sie müssen aus der Mühsal dieses Wandelns und aus der Führung des Demiurgen fliehen und sich nach unten, in das Reich des realen Seins und der gehemmten sinnlichen Bewegung, in das Gebiet des Widerspruchs und des realen Mühsals entlassen.

So liegt hier in dem Berichte des Aeneas von Heraklit nichts

anderes vor, als ein bloß in das Material und die durchsichtige Form aegyptischer Seelenlehre gehülltes Aussprechen seiner speculativen Anschauung von dem absoluten Princip alles Denkens wie Seins als der intellectuellen und in ihrem Auseinandertreten das Weltsystem aus sich erzeugenden Einheit der reinen Gedankengegensätze von Sein und Nichtsein. Es ist schon in dem zweiten Capitel der Vergleich gemacht worden, daß Heraklit sich in Bezug auf diese Hülle zu den hellenischen und orientalischen Religionskreisen ähnlich verhalte, wie die hegel'sche Philosophie zu den Mysterien, Dogmen und Namen der christlichen Religion und es wäre ein ganz analoger Irrthum, wenn man annehmen wollte, Heraklit sei ein Jünger orientalischer Priesterweisheit oder habe auch nur irgendwie an jene religiöse Seelenlehre als solche wirklich geglaubt, als wenn man annehmen wollte, Hegel verdanke seine Weisheit der christlichen Religion oder sei auch nur ein gläubiger Christ gewesen. — Es ist aber dort (im zweiten Capitel) zugleich der begriffliche Grund, die immanente Nothwendigkeit entwickelt worden, warum Heraklit seinen treibenden Gedanken der reinen Negativität unmöglich in wahrhaft genügender logischer Form herauszuringen konnte, warum er ihn schlechterdings nur in sinnlicher ungenügender Form aussprechen konnte, wie er deshalb ohne alle Willkür zu solchem Substrat der Darstellung seines Begriffs, physischem wie religiösem, greifen mußte; wie aber eben diese Unangemessenheit der sinnlichen Form und des rein übersinnlichen Gedankens für ihn selbst vorhanden und seine Philosophie daher nur die ungeheure Abmarterung war, die Kategorie der Negativität in der Form der Kategorie herauszuringen; wie er eben deshalb mit dem sinnlichen Substrate seiner Darstellung rastlos wechselt, es wieder zerbricht und fortwirft und so die Transcendenz seines Begriffs über jedes einzelne Substrat seiner Darstellung offenbart. Eben deshalb zerstört er denn auch wieder diese ganze religiöse Seelenlehre mit dem tiefen Ausspruch „Dasselbe ist Zeus und πόλεμος", der höchste Gott, der reine Wandel ins Gegentheil, und die Sphäre des realen Daseins, oder: „Ein und dasselbe ist der Weg nach Oben und nach Unten", einem Ausspruch, der, das Tiefste seines Begriffs enthaltend, mit jener religiösen Dogmatik, welche diese Wege als bloß entgegengesetzt, als so entgegengesetzt, wie Abfall der Seele von Gott und Rückkehr zu ihm festhalten muß, in einem unlöslichen Widerspruch steht und somit deutlich offenbart, wie es ihm nicht um jene Seelenlehre als solche, sondern in diesem bildlichen Material nur um das Aussprechen seines Begriffs zu thun war.

Deswegen zerbricht er auch ebenso wieder die ganze kindlich naive

Dämonologie des Alterthums mit dem tiefen Ausruf: „Das Gemüth iſt dem Menſchen ſein Dämon" und mit vielen andern Fragmenten, die wir noch betrachten werden.

Uebrigens darf nicht unerwähnt bleiben, daß Creuzer, wenn er auch in der Regel Heraklit die Subſtanz ſeiner Philoſophie ſich aus Prieſterweisheit ſchöpfen läßt, doch einmal in einer kurzen und, weil gelegentlich gemacht, freilich auch gar nicht weiter explicirten Aeußerung über jenes Verhältniß Heraklits zu jener Seelenlehre gradezu den Nagel auf den Kopf trifft. In der Symbolik und Mythologie T. II. p. 133, 3. Ausg., nachdem er eine lichtvolle Darſtellung der ägyptiſchen Seelenlehre gegeben, äußert er nämlich: „Dieſe ägyptiſche Seelen- und Dämonenlehre hat ſich nun weiter zu den Griechen verbreitet, als zum Pherecydes von Syrus, Heraklitus, der freilich nun der *ὁδὸς ἄνω κάτω* den Sinn ſeines genialen Syſtems unterlegte". —

§ 9. Feuchte und trockne Seele.

Dieselbe Ideenreihe nun, wie in der obigen Anführung des Porphyrios, setzt derselbe Autor in einer sich an jene bald darauf anschließende Stelle (c. XI.) fort, eine Stelle, welche wir, da sie wiederum heraklitische Bruchstücke enthält, trotz ihrer Länge mindestens in ihrem wesentlichen Zusammenhange mittheilen müssen. Porphyr spricht von den heraklitischen und stoischen Lehren über die Nahrung der Himmelskörper aus Meer und Flüssen, aus dem Feuchten überhaupt, und fährt fort: „Es ist nun nothwendig, daß auch die Seelen, ob sie nun körperliche seien, oder zwar unkörperliche aber den Körper anziehende (*ἐφελκομένας*[1]) *ὅτι σῶμα*) und am meisten eben diejenigen, welche in das Blut und die feuchten Leiber geknüpft werden sollen (*καὶ μάλιστα τὰς μελλούσας καταδεῖσθαι εἰς τε αἷμα καὶ ὑγρὰ σώματα*), sich dem Gebiet des Feuchten zuneigen und von der Feuchtigkeit durchdrungen dadurch verleiblicht werden (*καὶ σωματοῦσθαι ὑγρανθεῖσας*); weshalb auch durch die Ausschüttung von Galle und Blut die Seelen der Gestorbenen sich zu uns hinwenden (bei der Todtenbeschwörung nämlich); und daß die den Körper liebenden Seelen den feuchten Hauch an sich ziehend ihn verdicken wie zu einer Wolke (*καὶ τάς γε φιλοσωμάτους ὑγρὸν τὸ πνεῦμα ἑφελκομένας παχύνειν τοῦτο ὡς νέφος*), denn das Feuchte in der Luft verdickt tritt zur Wolke zusammen (*ὑγρὸν γὰρ ἐν ἀέρι παχύνθεν νέφος συνίστασθαι*); indem diese (wieder) verdickt wird durch den Ueberfluß des nassen Hauches in ihnen, werden sie sichtbar (*ὁράτας*[2] *γίνεσθαι*); — — die reinen

1) Dies *ἐφελκομένας* ist ein Ausdruck, der sich oft in der Verbindung mit *ἄνω κάτω* findet und die Thätigkeit dieses heraklitischen Weges auch bei Plato ausdrückt, z. B. Cratyl. p. 386. E. p. 47. Stallb. *ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω.* (cf. das Epigramm bei Diog. L. IX, 16.)

2) Man lese hierzu das, was über das gegensätzliche „*ἀφανίσθεντα*“ oben gesagt ist p. 100, 5. und p. 121.

Seelen aber sind abgewendet der Geburt (*αἱ μέντοι καθαραὶ γενέσεως ἀπότροποι*). Heraklitos selbst aber sagt: „die trockne Seele (ist) die weiseste", *αὐτὸς δέ φησιν Ἡράκλειτος: „ξηρὰ ψυχὴ σοφωτάτη"*.

Gegen den Einwand, daß das Fragment des Ephesiers in einer neuplatonischen und somit für Heraklit selbst nichts beweisenden Gedankenverbindung mitgetheilt sei, muß bemerkt werden, daß wir Stellen antreffen, die uns dasselbe Fragment mit Worten wiedergeben, welche Heraklit selbst angehörend mindestens einen Theil jener Gedankenreihe allerdings als bei ihm selbst vorkommenden Zusammenhang nachweisen. So unächst bei Clemens[1]: *„οὕτω δ' ἂν καὶ ἡ ψυχὴ ἡμῶν ὑπάρξαι καθαρὰ καὶ ξηρὰ καὶ φωτοειδής· λύχη δὲ ψυχὴ ξηρὰ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη"*. wo Schleiermacher übersetzt: „denn ein trockner Strahl ist die weiseste und beste Seele"[2] und in dem bald darauf folgenden: *„οὐδὲ ἔσται κάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσεσιν νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη"*. „noch wird sie durchnäßt sein durch die Ausdampfungen des Weines nach Art einer Wolke verkörperlicht" — erkennt auch Schleiermacher die letzten hervorgehobenen Worte als eigene des Heraklit an.

Ebenso in einer Stelle bei Plutarch, wo Heraklit sagt, daß diese trockene Seele nur den Leib durchzucke wie ein Strahl die Wolke[3]: *.... καὶ γένηται καθαρὸν παντάπασι καὶ ἄσαρκον καὶ ἀρτιον· αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὰ ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος*". „denn dies ist eben jene trockene Seele, welche die beste ist, nach Heraklit, den Leib durcheilend wie ein Strahl die Wolke". Hiernach[4] kann das Urtheil über das Authentische in dem vornehmlichen Inhalt und Zusammenhang in der obigen Stelle des Porphyrios wohl nicht zweifelhaft sein. —

Die Zahl der Stellen aber, in denen uns versichert wird, daß nach Heraklit die trockene Seele oder der trockene Strahl die beste Seele sei, ist Legion. Das Trockene hier muß man natürlich nicht mit dem

---

1) Clem. Al. Paedag. II. 2. p. 184. Potter.

2) Diese Uebersetzung schließt aber auch eine Versetzung der Worte ein, und ein „trockner Strahl" dürfte tautologisch sein, weshalb die Stelle wohl lieber so zu fassen sein dürfte: „Denn ein Strahl ist die Seele: die trockene, die weiseste und beste". Dies bestätigt sich auch durch die bald folgende Stelle des Plutarch, wo die Seele ein Strahl (*ἀστραπή*) genannt wird.

3) Plutarch. Romul. p. 35. 36. siehe die im Verfolg vorgeschlagene Verbesserung.

4) Vgl. auch die oben (p. 182, 3.) angef. St. d. Plutarch.

Starren für verwandt halten wollen; vielmehr ist es eine feurige[1]) und sonnenartige Trockenheit.

Diese feurige Wärme und Trockenheit ist deshalb die wahre Substanz der reinen Seele, weil sie eben das Substrat der reinsten Bewegung und Beweglichkeit ist. So lange die Seele sich diese ihre elementarische Natur der reinen Bewegung möglichst bewahrt, ist sie ihrem Begriff am meisten entsprechend.

Wie aber im Elementarproceß die Stufe des Feuchten diejenige ist, auf welcher jene reine sichselbstaufhebende Bewegung des Feuers bereits zu einem verharrenden Dasein sich umgewandelt hat und sich deshalb aus dieser Stufe, wie aus einem Examen der Weltbildung, alles Sinnliche nun weiter entwickelt §§ 20 u. 21 — so tritt auch die Seele, jemehr sie sich hingiebt an dies Gebiet des Feuchten, desto mehr aus ihrer reinen Selbstbewegung heraus und in das verharrende sinnliche Dasein hinein, geräth mehr und mehr unter die Botmäßigkeit des auf sich beruhen wollenden Sinnlichen und seiner Lust, geht mehr und mehr ihrer echten Substanz und dadurch auch des Erkennens verlustig, welches, wie wir später sehen werden, gleichfalls nur durch die Selbstbewegung der Seele, durch das Aufgeben alles festen, beharrenden, sinnlichen Seins, welches die trügerischen Sinne vorspiegeln, ja durch das stete Aufgeben ihres eigenen sinnlichen Daseins[2]) bewirkt wird.

Wenn daher Schleiermacher p. 514 sagt, daß Heraklit in jenem Bruchstücke von der den Leib wie ein Blitzstrahl die Wolke durcheilenden Seele bildlich die Bereitwilligkeit der Seele darstelle, den Leib wieder zu verlassen, so ist dies gewiß ganz richtig und dient wiederum zur Bestätigung dessen, was wir oben über den sinnbildlichen Stoff der religiösen Seelenlehre sagten, in denen Heraklit diesen Theil seiner Philosophie dargestellt hat. Aber erschöpfend ist dies nicht, sondern es liegt hierin auch noch die schnelle Bewegung, mit welcher die Seele unausgesetzt den Leib, auch so lange sie in ihm ist, durcheilt und erst durch diese, sein sinnliches Dasein, wie sich zeigen wird, stufenförmlich aufhebende Bewegung, alle Erkenntniß vermittelt, eine Vermittlung, ohne welche nicht einmal selbst die in der sinnlichen Wahrnehmung mögliche Erkenntniß

---

1) Es ist ein Unterschied, sagt Plutarch, zwischen der animalischen Wärme und der feurigen; jene ist flüssig, diese trocken und brennend, de Oper. daemon. p. 78 sq. *τὴν γὰρ τοῦ πυρὸς καὶ τὴν ἡλιακὴν (θερμότητα) ὡς καυστικὴν καὶ ξηραίνουσαν ἀποστρέφεται· τὴν δὲ τῶν ζώων ὡς σύμμετρον οὖσαν καὶ μετ' ὑγρότητος κτλ.*

2) S. §§ 32 sqq.

und Auffassung des Objectiven vorhanden ist, so daß durch die Hingebung der Seele an das Feuchte selbst die reinere Wahrnehmung der Sinnesorgane, geschweige denn das wirkliche Erkennen verloren geht.

Die nähere Nachweisung und tiefere Begründung dieser Sätze wird sich erst bei der Lehre vom Erkennen ergeben, worauf hier verwiesen werden muß.

Die Zeugnisse über die trockenen Seelen sind nun, so kurz sie sind, doch unter sich sowohl als gegen die hierüber bereits angeführten Fragmente etwas abweichend, so daß es nicht leicht ist, auf den ersten Blick die Form herauszufinden, in der Heraklit selbst jenen Satz ausgesprochen hat, und Schleiermacher sich mit Recht veranlaßt sieht, mehrere Schemata als bei ihm vorkommend anzunehmen. Als die echteste Form des Hauptsatzes bestimmt er wohl mit Recht die bei Stobaeus erhaltene[1]): „αὖη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη“, „die trockene Seele (ist) die weiseste und beste“. Aehnlich bei Glycas[2]): „ψυχὴ ξηροτέρη, σοφωτέρη“ und dann umgestellt[3]) „ξηροτέρη ψυχὴ σοφωτέρη“.

Etwas abweichend sagt Plutarch[4]): „Ἅμα δὲ ἂν τις οὐκ ἀλόγως καὶ ξηρότητα φαίῃ μετὰ τῆς θερμότητος ἐγγινομένην λεπτύνειν τὸ πνεῦμα καὶ ποιεῖν αἰθεριώδες καὶ καθαρόν· αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλειτον“. „Zugleich würde Einer nicht unrichtig bemerken, daß auch die Trockenheit zu der Wärme hinzukommend den Hauch verfeinert und ihn ätherisch und rein macht: Dies eben ist die trockene Seele nach Heraklit“[5]). Zuvörderst muß ich bemerken, daß ich nicht glaube, daß hier die Anführung der Plutarchischen Stelle mit Schleiermacher abgebrochen werden muß. Wenn Plutarch fortfährt: „Die Nässe aber (ὑγρότης) stumpft nicht nur das Gesicht und Gehör ab, sondern auch die Spiegel berührend nimmt

---

1) Stob. Serm. V. p. 74. T. I. p. 151. Gaisf. Mit seinem ihm eigenen feinen Takt hat Schleiermacher dieses Citat p. 508) von dem bei Stobaeus unmittelbar vorhergehenden losgetrennt. Angeführt wird das Dictum auch, ohne Heraklit zu nennen, bei Eusthat. ad Iliad. Ψ. v. 261. T. IV. p. 129. p. 282. ed. Stallb.: „— οἷα μὴ λεπτοὺς τὸν νοῦν καὶ ἀξεῖς, μηδὲ οἵους ἀρέσκειν τῷ εἰπόντι, ὅτι ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη.

2) Annal. I. p. 74 ed. Par.

3) ib. p. 116.

4) De Orac. def. p. 432. F. p. 767. Wytt. siehe oben Romul. p. 35.

5) Offenbar schließt der letzte Satz sich nicht gut an das Vorhergehende an und gewährt keinen rechten Sinn, was sich sofort ändert, wenn man die im Verlauf zu begründende Conjectur: „denn ein Strahl (αὐγή) ist die Seele nach Heraklit“ annimmt.

sie ihnen den Glanz und der Luft die Durchsichtigkeit"[1]), — so ist dies zwar nicht den Worten, aber doch wohl dem Sinne nach heraklitisch und eine Hinweisung darauf, daß Heraklit durch solche und ähnliche Beispiele ausgeführt haben dürfte, wie selbst die durch die sinnlichen Wahrnehmungsorgane zu erlangende Erkenntniß durch und in dem Element des Feuchten geschwächt und aufgehoben wird, so daß die Seele hierdurch der Vermittlung mit der allgemeinen Dingheit und deren Wandel — welche sich als Princip seines Erkennens ergeben wird, — verlustig, mehr und mehr in jene Isolirung und jenes einzelne dumpfe Fürsichsein verfällt, worin ihm der Gegensatz des Wahren und Sittlichen bestand.

Im Uebrigen wollen nun Henne und Wesseling das *αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχή* in jener Stelle in *αὕη* umändern. Schleiermacher sträubt sich hiergegen und ich stimme ihm deshalb bei, weil in dieser Stelle überhaupt nur eine Beziehung auf jenes heraklitische Dictum vorhanden, nicht aber eine stricte Anführung zu suchen ist. —

Dagegen heißt es in einem Fragment aus der Schrift des Musonius über die Nahrung: *„οὕτω δ' ἂν καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ὑπάρχειν καθαρὰν καὶ ξηρὰν ὑποία οὖσα ἀρίστη καὶ σοφωτάτη εἰς πάν. καθάπερ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγοντι οὕτως· „Αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη"*. So liest nämlich nach einer englischen Handschrift die Gaisford'sche Ausgabe, so daß die Stelle der obigen bei Stobaeus ganz gleich ist. Andere lesen *αὐγὴ ξηρὴ ψυχή* und noch Andere *αὐγὴ ξηρή* (ein trockener Strahl), wie auch Schleiermacher lesen zu wollen scheint, welcher das *αὕη* für eine vorwitzige Verbesserung erklärt; allein diesmal sehr mit Unrecht, denn durch die unmittelbar darauf folgenden Worte: *νῦν δὲ, ἔφη, πολὺ χεῖρον ἡμεῖς τῶν ἀλόγων ζῴων τρεφόμεθα* — Worte, auf die wir bald näher zurückkommen werden, — ist klar, daß diesmal von *αὐγή* nicht die Rede sein, sondern es hier wirklich nur *αὕη* heißen kann.

Nichtsdestoweniger ist aber auch *αὐγή* ganz und gar in demselben Zusammenhang von Heraklit selbst gebraucht worden, wie schon in der obigen Stelle des Clemens (Paedag.) das *αὐγή* zeigt, welches daselbst durch das *φωτοειδὴς* unumstößlich ist, und auch die Stelle des Galen[3]): *„.... εἴτε μὴν ὡς' Ηρακλείτου καὶ γὰρ οὗτος οὕτως εἶπεν· „...αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη"*. „Ein trockner Strahl (ist) die weiseste Seele".

1) Der dieser Stelle zu Grunde liegende Text krankt freilich. Ich habe mich, da es hier nur auf den allgemeinen Sinn der Stelle ankommt, an die Auffassung Xylanders gehalten.

2) Ap. Stob. Serm. XVII. p. 160. T. I. p. 309. ed. Gaisf.

3) Quod anim. mor. V, 450. Ch. IV. 786. Kuehn.

Ganz ebenso führt uns aber auch noch eine unbeachtet gebliebene Stelle des Hermias in Plat. Phaedr. ed. Ast. p. 73 das Bruchstück an: *ἐπιτήδειον δὲ καὶ τὸ θέρος καὶ ἡ μεσημβρία πρὸς ἀναγωγὴν καὶ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, ὅς φησι· αὐγὴ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη*, wo die Auffassung des Hermias zeigt, daß der Text keinem Verdacht der Interpolirung ꝛc. unterliegen kann, und Hermias vielmehr durchaus *αὐγή* geschrieben haben muß. Und noch sicherer vielleicht wird das *αὐγή* erwiesen durch die Worte des Plutarch[1]): „*αὐγῇ ξηρῇ ψυχὴ σοφωτάτη κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἔοικεν*" „nach Heraklit gleicht einem trockenen Strahl die weiseste Seele", — wo also gerade das *ἔοικεν* das *αὐγή* absolut erfordert, obgleich Heraklit selbst nach seiner Art nicht gesagt haben wird, einem trockenen Strahl gleicht, sondern ein trockner Strahl ist die weiseste Seele[2]).

Eine ganz andere und interessante Abweichung findet sich in einem Fragment des Philo[3]). Nachdem er gesagt hat, daß nur Hellas wahrhaft Menschen hervorbringe, die Ursache hiervon aber sei, daß durch die Feinheit der Luft die Einsicht geschärft werde, fährt er fort: „weshalb auch Heraklit nicht mit Unrecht sagt: „„*οὐ γῆ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*"", wo die Erde trocken, ist die weiseste und beste Seele", so daß sich hiernach Heraklit auch auf die Durchführung seines Gedankens durch Climatisches und Geographisches, wenn auch nur hin und wieder und beispielsweise eingelassen zu haben scheinen muß[4]). — Diese

1) Plut. de esu carn. p. 995. E. p. 47. Wytt.

2) Vgl. die schon von Gataker. Advers. Misc. Posth. c. XIV. p. 554. citirte aber mit Unrecht getadelte Doppelwendung in der Blumenlese des Holländers Hadrianus Junius, Centur. 3. adag. 1., aridus fulgor mens sapientissima und Anima sicca jubar est sapientissimum.

3) ap. Euseb. Praep. Ev. VIII. c. 14. p. 399. Par.; Philo ed. Mangey T. II. p. 647.

4) Wesseling meint, Heraklit hätte dann ja behaupten müssen, in den afrikanischen Wüsten werden die besten Menschen erzeugt, worauf ihm Schleiermacher entgegnet, „daß Heraklit, wenn er anders arabische und libysche Wüsten kannte, wohl auch hierüber etwas näher Bestimmendes gesagt haben wird." Es könnte nun in der That scheinen, als hätte Schleiermacher für letztere Behauptung anführen können eine Stelle des Proclus in Tim. p. 56: *ἀλλὰ μὴν ἡ ἡμετέρα οἰκουμένη (γῆ) πολλὴν ἐπιδείκνυται τὴν ἀνωμαλίαν εἰσοχαῖς καὶ ἐξοχαῖς .... ἔστιν ἄρα ἀλλαχοῦ τῆς γῆς πεδία τε ἀναπλωμένα καὶ εἰς ὕψος ἐκτεινομένη διάστασις· καὶ γὰρ Ἡρακλείτου λόγος „„διὰ πολλῆς ἀβάτου χώρας διαπορευθέντα εἰς τὸ ἄτλαντιον ὄρος ἀπελθεῖν"". „Der durch vieles unwegsame Land Gewanderte gelange zu dem atlantischen Gebirge", so daß Heraklit hierin die Abwechslung der Gegensätze auch in der*

Stelle bildet nun jedenfalls ein drittes Fragment für sich: Schleiermacher hätte dasselbe aber auch gegen Wesselings (Obs. misc. Vol. V. P. III. p. 46 sq.) und Heynes (Opusc. III. p. 100) Einspruch, die auch hier, ganz mit Unrecht, statt *αὐ γῆ* wieder *αὖη* lesen wollen, absolut sicher stellen können durch Beziehung einer Ciceronischen Stelle, wo es, nachdem Meinungen des Stoikers Cleanthes exponirt worden, im Verlauf heißt, (de nat. deor. II. 16. p. 268. ed. Creuz. und Moser.) „Etenim licet videre acutiora ingenia, et ad intelligendum aptiora eorum, qui terras incolunt eas, in quibus aër sit purus ac tenuis, quam illorum qui utantur crasso caelo atque concreto, womit man wieder Hippokrates de aquis, aër. et loc. I. 85. und die anderen von den Herausgebern des Cicero daselbst angef. St. vgl. Jetzt entscheidet überdies schon der armenische Philo (de Provid. II. § 109. p. 117. Auctar. T. VIII. p. 98. ed. Lips.): Quam ob rem etiam Heraclitus non gratis atque inconsulto dixit: in terra sicca animus est sapiens ac virtutis amans. —

In Bezug auf die beiden obigen Lesarten in den andern Fragmenten, *αὐγή* und *αὖη*, von denen doch keine geläugnet werden kann, nimmt Schleierm. an, Heraklit selbst habe sowohl gesagt „*αὖη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*", als auch „*αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*". Dies ist ganz richtig, allein es ist dabei wohl noch etwas Weiteres zu beachten. Denn die so sehr ähnlichen Formen *αὖη ψυχή* und *αὐγὴ ψυχή* sind gewiß vom Epheser nicht ohne Absicht gewählt. Vielmehr glauben wir nicht zu viel zu wagen, wenn wir in dem *αὖη* und *αὐγή* ein etymologisches Wortspiel Heraklits

---

geographischen Beschaffenheit der Länder nachgewiesen zu haben scheinen könnte. — Die Verbesserung des Fabricius *Ἡρακλέα* wird nun zwar auch durch den Münchner Codex bestätigt, welchen Herr Professor Schneider in Breslau für seine beabsichtigte Ausgabe des Proclus benutzt hat. Nichtsdestoweniger aber, — denn eine Handschrift dürfte hierbei schwerlich entscheidend sein — erhält unsere Vermuthung eine nicht geringe Bestätigung durch eine später genauer zu betrachtende sehr interessante Stelle des armenischen Philo (Quaest. in Gen. p. 178. Auctar. T. VII. p. 11 ed. Lips.) „Sciendum est tamen, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se invicem constitutas: terram in situm montanum et campestrem: aquam in dulcem et salsam ... Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis, additis immensis iisque laboriosis argumentis". Philo charakterisirt hier nicht nur sehr treffend die gesammte heraklitische Philosophie als, wie wir uns heute etwa ausdrücken würden, Philosophie des Gegensatzes, sondern es sind doch auch offenbar, worüber die ganze Stelle und das hinc kaum einen Zweifel zuläßt, die von ihm selbst gegebenen Beispiele der Gegensätzlichkeit, auch das geographische, als solche zu fassen, welche, wie er hinzufügt, das Werk des Ephesiers selbst füllten.

ſehen. Seine innere Wahrſcheinlichkeit und ſyſtematiſche Begründung wird das erhalten, wenn wir in dem, was man den ſprachphiloſophiſchen Theil heraklitiſcher Lehre nennen könnte, ſehen werden, wie ſehr dieſes Etymologiſiren nicht nur bei Heraklits Schülern, ſondern auch bei ihm ſelbſt einen weſentlichen und principiellen Beſtandtheil ſeiner Philoſophie bildet, wie uns denn auch in der That noch mehrere ſeiner, ſprachlich häufig unrichtigen, aber immer gedankenvollen Etymologieen aufbewahrt ſind. — Hier zunächſt leitet uns darauf die obige Stelle des Galen, welcher nach den Worten „αὐχὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη“ fortfährt: „τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξιῶν εἶναι σύνεσως αἰτίαν. τὸ γὰρ τῆς αὐχῆς ὄνομα τοῦτ' ἐνδείκνυται“, „indem er (Heraklit) die Trockenheit wiederum für die Urſache der Einſicht hält, denn dies zeigt der Name des Strahls (αὐχή)“, — Worte, in denen uns alſo die Spur jener Etymologie noch ganz deutlich aufbewahrt iſt [1]).

Ferner erſcheint es uns nicht zweifelhaft, daß in den beiden Stellen Plutarchs de def. orac. und im Romul. das beidemal ſchleppende und den Sinn abſchwächende αὖτη zwar nicht mit Weſſeling und Henne in ἀΰη (was das ξηρή nicht duldet), wohl aber geſtützt auf das Fragment bei Galen, Hermias und Clemens, ſowie auf die eigene Stelle Plutarchs de esu carn.. in αὐχὴ umgeändert werden muß, wodurch der Sinn und Zuſammenhang jener Stelle ſelbſt nicht wenig gewinnt. Dann würde alſo die Stelle de def. orac. lauten: „αὐχὴ γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλ.“, „denn ein Strahl iſt die trockene Seele nach Heraklit“. Zu dieſer Conjectur treibt beſonders auch die andere Stelle bei Plutarch (Romul.) ſehr an, wo es heißt: „αὖτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλ. ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη.“ denn nicht nur iſt es doch auffällig, daß durch das αὖτη, welches, wenn es ſich nur einmal fände, noch erträglich wäre, beidemal die Verbindung mit dem vorigen gemacht werden ſein ſoll, ſondern hier würde es auch wegen des ἀστραπὴ einen vorzüglich guten Sinn und eine ſchöne Durchführung des Bildes gewähren, wenn man läſe und interpungirte: αὐχὴ γὰρ ψυχὴ ξηρὴ, ἀρίστη κτλ.. und alſo überſetzte: „denn ein Strahl iſt die trockene Seele, die beſte nach Heraklit, den Leib durchzuckend wie ein Blitz die Wolke“, und hier ergäbe ſich dann ſomit ein weiterer concreter Grund,

1) Wozu Gataker. adv. Misc. Posth. l. l. ganz mit Unrecht ſagt: αὖη scripsisse Galenum et explicatione quam adjunxit ipse, satis patet. Denn die Explication ἀνωήσαντας καὶ τοὺς ἀστέρας αὐγοειδεῖς τε ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας, ἄραν σύνεσιν ἔχειν ſchöpft nicht nur den Begriff des Trockenen aus αὐχὴ ſelbſt und aus ξηρὴ, welches ſie auch wiederholt, ſondern macht das αὐχὴ durch das αὐγοειδεῖς ganz unangreiflich.

warum Heraklit die trockene Seele αὐγή oder Strahl genannt hat, eben weil in dem Begriff des Strahls diese blitzartige Schnelligkeit der hindurchschießenden Bewegung liegt. Diese Form also und zwar so, wie sie, wenn unsere auf die vorerwähnten Stellen (p. 194. 195) gestützte Emendation des Plutarch richtig ist, in beiden Stellen desselben wiederkehrt: „αὐγὴ ψυχὴ ξηρὴ (so daß ξηρὴ Beiwort zu ψυχὴ und nicht zu αὐγὴ ist), würde ich für den eigenen heraklitischen Text dieses Fragmentes halten und wo das ξηρὴ als Beiwort zu αὐγὴ getreten ist, dies theils als eine Umstellung, theils als Explication des bei Heraklit in αὐγὴ schon etymologisch gelegenen αὖη auffassen. Dies bestätigt endlich auch noch eine wichtige, auf dies Bruchstück Heraklits, ohne ihn zu nennen, anspielende und von den Bearbeitern des Ephesiers (obgleich sie schon Gataker in seinen nachgelassenen Miscellaneen[1] anzieht) stets übersehene Stelle des Porphyrius aus dem Buch περὶ τῶν πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμῶν[2], welche zugleich unsere Auffassung des Fragmentes zur Evidenz bringt: ἡ ψυχὴ ὑγρὰν ἐφέλκεται ὅταν συνεχῶς μελετήσῃ ὑμιλεῖν τῇ φύσει· ὅταν δὲ μελετήσῃ ἀφίστασθαι φύσεως, αὐγὴ ξηρὰ γίνεται ἄσκιος καὶ ἀνέφελος· ὑγρότης γὰρ ἐν ἀέρι νέφος συνίστησι (vgl. die obige Stelle des Porphyrius und das νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη bei Clemens), ξηρότης δὲ ἀπὸ τῆς ἀτμῶν αὐγὴν ξηρὰν ἱστάσης". „Die Seele zieht das Feuchte an, wenn sie sich ununterbrochen bestrebt, der Natur (der Wirklichkeit, dem realen Dasein sich zuzugesellen; wenn sie aber darauf ausgeht, sich von dem realen Dasein abzuwenden, wird sie ein trockner Strahl, schatten- und wolkenlos. Denn die Feuchtigkeit tritt in der Luft zur Wolke zusammen, Trockenheit aber aus Verdampfung stellt den trocknen Strahl her". —

Wir haben bereits oben erwähnt, daß in dem Fragment aus Musonius bei Stobaeus auf die Worte: ... καθάπερ Ἡράκλειτόν φασι λέγοντι οὕτως· „„Λὴν ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη"" unmittelbar die Worte folgen: „νῦν δὲ, ἔφη, πολὺ χεῖρον ἡμεῖς τῶν ἀλόγων ζώων τρεφόμεθα". Schleiermacher theilt diesen letzteren Satz nicht mit; es ist aber evident, daß diese Worte nicht minder als die vorhergehenden die eigensten Worte des Ephesiers sind, dem sie nicht nur durch das ἔφη auf das bestimmteste zugetheilt sind, sondern dessen Charakter sie auch in jeder Hinsicht unverkennbar an sich tragen. Ja diese Worte bilden den eigent-

1) l. l. p. 551. ed. Trajecti ad Rhenum. 1698.

2) XXXIII. p. 78. ed. Luc. Holst. Rom. 1630. — Eine andere interessante und übersehene Stelle über die heraklitische trockene Seele bei Synesius de insomniis p. 140 werden wir noch im § 26. zu betrachten haben.

lichen Gedankenmittelpunkt des Fragments in dieser Form, welches jetzt in seinem Zusammenhange also lautet: „— wie es auch dem Heraklit scheint, der also sagt: „„die trockne Seele ist die weiseste und beste; nun aber, sagte er, nähren wir uns weit schlechter, als das unvernünftige Vieh“[1]).

Die Stelle zeigt, daß Heraklit seinen oben entwickelten Gedanken auch auf das Gebiet der Nahrungsmittel angewandt hat. Weil nur die feurig-trockene Seele die ihrem Begriffe angemessene ist, diese aber ihre reine Bewegung und Beweglichkeit durch die Hingabe an das Gebiet des Flüssigen verliert, so eifert er gegen die Ueberladung des Körpers mit flüssigen Substanzen, zumal gegen den Wein, durch dessen feuchte Ausdünstungen die eben dadurch von Flüssigkeit durchdrungene Seele, wie die obigen Stellen des Porphyrios und Clemens zeigen, wie eine Wolke verdickt und verleiblicht und so aus der ätherischen und strahlartigen Beweglichkeit herausgerissen wird, mit welcher sie den Körper durchläuft und in der sie allein das Princip ihrer Einheit, Sammlung und Erkenntniß hat. Dies war nämlich auch schon der Zusammenhang in der obigen Stelle des Clemens (Paedag.): „— *οὐδὲ ἔσται καθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσεσι νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη*“. „und nicht wird sie (nämlich jene beste und weiseste trockene Seele) durchfeuchtet sein durch die Ausdünstungen des Weines, nach Art einer Wolke verkörperlicht“. —

Hier sind von den Worten selbst nur die hervorgehobenen heraklitisch; das vorhergehende gehört nur dem Sinne nach dem Ephesier an.

Aber auch wörtliche dies besagende Fragmente sind uns noch erhalten. So bei Stobaeus[2]): „*Ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου, σφαλλόμενος οὐκ ἐπαίων, ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων*“. „Ein Mann, wenn er trunken ist, wird geführt von einem unmündigen Kinde, strauchelnd, nicht wahrnehmend wohin er schreitet, weil er eine nasse Seele hat“[3]).

---

1) Dieser Vergleich mit dem Vieh kehrt öfters in der Polemik Heraklits wieder, vgl. z. B. Clemens Al. Strom. IV. c. 7. p. 586. Pott., und ib. V. c. 9. p. 682. Pott.

2) Serm. Tit. V. p. 74. Tom. I. p. 151. Gaisf.

3) Eine merkwürdige Vergleichung mit der Polemik Heraklits gegen diese Art von Nahrung gewährt jedenfalls das, was Clemens Alex. über das Verbot, Fische zu essen für die ägyptischen Priester mittheilt. Nämlich nicht sowohl dies Verbot selbst, als die dabei von Clemens referirten Gründe bieten eine auffällige Analogie. Sie dürfen keine Fische essen, weil der Genuß dieser Speise das Fleisch durchfeuchte. Denn die Thiere des Festlandes und ebenso die Vögel athmen dieselbe

Darum heißt es auch in einem andern Fragmente bei Plutarch[1]): „Ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, κρύπτειν· ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἶνον". „Denn den Unverstand, wie Heraklit sagt, zu verbergen, ist besser; aber schwer in der Erschlaffung und beim Weine".

Ich halte nämlich auch diese letzten Worte für heraklitische und vermag nicht abzusehen, aus welchem Grunde Schleiermacher, der allerdings auch eigentlich keinen Grund angiebt, dies nicht will.

Was mich in dieser Ansicht, außer der Alterthümlichkeit der ganzen Ausdrucksweise dieses Satzes noch besonders bestärkt, ist das „ἀνέσει", welches mit „Erschlaffung" nur ganz ungenügend übersetzt ist. Das Wort ἄνεσις bedeutet nach seiner sprachlichen Ableitung das Nachlassen, wodurch ein früher in Eins Zusammengehaltenes aufgelockert wird und auseinander fällt. Das Gegentheil hiervon ist die σύνεσις, das in Eins Sammeln und Zusammenhalten, die Vereinigung. Eben dies in Eins Zusammenfassen war aber nach Heraklit, wie sich später noch näher zeigen wird, die eigenthümliche Function der Seele zum Unterschiede von dem seiner Natur nach unvernünftigen, in die sinnliche Vielheit ergossenen und somit, wie alles Sinnliche, auf sich beruhen wollenden Körper. Sie, die Seele, ist seine — und überhaupt alles Sinnlichen — Aufhebung zur Einheit, wie das Feuer oder die Wärme dasselbe Princip in der elementarischen Welt ist. So finden wir denn auch in der obigen Stelle des Galen den Zustand der trockenen Seele wiederholt mit σύνεσις bezeichnet, und zwar so, daß man beinahe vermuthen möchte, Galen habe dies Wort bei Heraklit gelesen[2]). — Ist dies aber der Fall,

---

Luft ein, die auch unseren Seelen zuströmt und besitzen so eine der Luft gleichartige Seele, die Fische aber athmeten nicht diese Luft ein, sondern eine, die sofort mit Wasser gemischt, was das Zeichen stofflichen Verharrens, Strom. VII, 6. p. 305. Sylb. p. 850. Pott: „καὶ ἰχθύων οὐχ ἅπτονται καὶ δι' ἄλλους μέν τινας μύθους, μάλιστα δὲ ὡς πλαδαρὰν τὴν σάρκα τῆς τοιᾶσδε κατασκευαζούσης βρώσεως· ἤδη δὲ τὰ μὲν χερσαῖα καὶ τὰ πτηνὰ, τὸν αὐτὸν ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ἀναπνέοντα ἀέρα τρέφεται, συγγενῆ τῷ ἀέρι τὴν ψυχὴν κεκτημένα· τοῦτ' δὲ ἰχθὺς οὐδὲ ἀναπνεῖν φασι τοῦτον τὸν ἀέρα, ἀλλ' ἐκεῖνος ὃς ἐγκέκραται τῷ ὕδατι εὐθέως κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν, καθάπερ καὶ τοῖς λοιποῖς στοιχείοις· ὃ καὶ δεῖγμα τῆς ὑλικῆς διαμονῆς".

Der Haß der Aegyptier gegen das Meer überhaupt ist bekannt (cf. mit Clem. noch Julian. Orat. 5. p. 176 sq. u. Or. 6., Herod. II, 37. Plut. de Is. et. Os. p. 353 D.).

1) Sympos. III. p. 644. p. 622. Wytt.

2) „— τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξίων (sc. Ἡράκλειτος) εἶναι συνέσεως

ſo verdankt das Wort σύνεσις dieſe ſeine dann in die geſammte Sprache übergegangene tropiſche Bedeutung: Bewußtſein, Einſicht, niemand anders als Heraklit, durch welchen es dann zuerſt dieſe Bedeutung in Folge jenes Verhältniſſes der Seele zum Körper und zur ſinnlichen Welt überhaupt bei ihm empfing, wie ſich denn in der That dieſe tropiſche Bedeutung des Wortes nicht vor Pindar und Herodot findet.

Dagegen iſt die ἄνεσις mit der entgegengeſetzten tropiſchen Bedeutung des Außerſichſeins und der Auflöſung jener Einheit, alſo der Bewußtloſigkeit und Einſichtsloſigkeit, in der Sprache nicht durchgedrungen, hat hier vielmehr die tropiſche Bedeutung der Ausgelaſſenheit und Zügelloſigkeit angenommen. Bei Heraklit dagegen war ſie in der That wie jenes Fragment bei Plutarch in intereſſanter Weiſe zeigt, ganz conſequent das ſtricte Gegentheil der σύνεσις, der aus der Auflockerung jener ideellen Einheit folgende Zuſtand der theoretiſchen Einſichtsloſigkeit und erſcheint ſo in dem Fragmente als eine, eine ähnliche geiſtige Unfähigkeit wie die Dünſte des Weines hervorbringende, Erſchlaffung.

Iſt dieſe ἄνεσις alſo einerſeits ein Grund mehr, um anzunehmen, daß auch der allgemein gewordene Ausdruck σύνεσις in jenem Sinne von Heraklit herrühre, ſo iſt ſie aber auch ein Grund, welcher die Echtheit jenes zweiten Satzes bei Plutarch ſchützt. Dieſe Echtheit wird auch noch durch eine, übrigens von Schleiermacher ſelbſt angezogene Stelle des Stobaeus dargethan, welcher aus einer andern Schrift Plutarchs citirt[1]): ἀμαθίην. ὡς φησιν Ἡράκλειτος, καὶ ἄλλως κρύπτειν ἔργον ἐστὶν, ἢν οἴνῳ δὲ χαλεπώτερον". Worte, welche ſomit durch ihre Aehnlichkeit mit dem zweiten Satze des Plutarch denſelben hinreichend beſtätigen. Uebrigens widerſpricht dies auch keineswegs den andern von Schleiermacher vorgezogenen Fragmenten über die ἀμαθία die wir ſpäter durchnehmen werden; vielmehr ergeben ſich hier, wie bei der trocknen Seele, mehre Schemata, die ſich übrigens auch durchaus nicht tautologiſch zu einander verhalten.

Wie dem auch ſei, jedenfalls ſteht durch das Obige feſt, wie Heraklit ſeine Theorie auf das Gebiet der Nahrungsmittel übertrug und daher gegen den Wein, weil er die Seele in Feuchtigkeit hülle, polemiſirte. Und mit Rückſicht auf den Wein eben mochte er wohl auch oben in dem Fragment bei Muſonius geſagt haben, daß während es darauf ankäme, die

---

αἰτίαν" und ſpäter „— — καὶ τοὺς ἀστέρας αὐγοειδεῖς τε ἅμα καὶ ὑγροὺς ὄντας ἀφαυ σύνεσιν ἔχειν".

1) Serm. Tit. 18. p. 165. T. I. p. 319 ed. Gaisf.

Seele auch durch die Nahrung in ihrer feurigen Trockenheit zu erhalten, wir „uns viel schlimmer nährten, als das unvernünftige Vieh", welchem letzteren er allerdings den Vorwurf des Weintrinkens nicht machen konnte. — Allein gleichviel, ob Heraklit in diesem Vorwurf auch ganz consequent war oder nicht — denn vielleicht hätte er doch sehen sollen, daß der Wein als eine selbst schon feurige Flüssigkeit auch eine vortreffliche Nahrung für feurige Seelen bilde — jedenfalls scheint ihm die Nahrung durch feste Substanzen ebensowenig eine entsprechende gewesen zu sein. Denn dies scheint das Fragment bei dem s. g. Aristoteles[1]) zu zeigen: „πᾶν γὰρ ἑρπετὸν τὴν γῆν νέμεται, ὡς φησιν Ἡράκλειτος". „denn alles Gewürm weidet die Erde ab, wie Heraklit sagt". Dasselbe dürfte nämlich, wenn wir nicht irren, bei Heraklit in dem Zusammenhange gestanden haben, um zu zeigen, welche niedrigsten und verächtlichsten Lebensformen der Nahrung aus dem Starren entsprechen, wie ihm ja in der That die Erde als das Starre und der Bewegung noch mehr Entnommene als das Nasse, als das eigentliche Gebiet des auf sich beharrenden Todes in seiner, so zu sagen, geistigen Rangordnung der Elemente ebensosehr unter dem Feuchten stand, dem Momente und Saamen des sinnlichen Lebens, wie dieses wieder unter dem Feuer, der Bewegung als solcher. Und so scheint Heraklit in diesem Fragment, welches dann gewiß nicht vereinzelt bei ihm gestanden haben dürfte, nachgewiesen zu haben, welche untergeordnete Lebensform durch diese untergeordnetste Nahrungsstufe bedingt sei und wie sich zugleich so in der Nahrung, als ihrem allgemeinen Elemente, der objective und eigenthümliche Charakter einer Gattung und Lebensform darstelle und ausspreche.

Auf dieses letztere im weiteren Sinne, — daß sich nämlich durch die Nahrung eines Geschöpfes und ebenso durch das, was ihm Lust gewährt, womit es sich beschäftigt, zu thun macht und was ihm von Werth erscheint, der objective Charakter seiner Gattung ausspricht, scheint auch ein anderes bisher übersehenes*) Fragment beim Aristoteles hinzudeuten, zumal auch durch die Art, wie es dort in den Zusammenhang eingefügt ist. Aristoteles sagt: „Auch die Lust scheint einem jeden Thiere ebenso eigenthümlich zu sein, wie auch seine Verrichtung; nämlich eine seiner Wirk-

1) De mundo c. 6. p. 401. Bekk.

*) Nicht von Bernays Rhein. Mus. VII. 91., 1., der mir aber den Gedanken des Fragmentes zu verkennen scheint, wenn er statt es im obigen Sinne zu nehmen, nicht ungeneigt ist, dasselbe als einen Selbstrost Heraklits über die schlechte Aufnahme seiner Lehre bei den Menschen aufzufassen. Die Vermuthung, welche Bernays (Herakl. 25.) gegen das erstere oben bezogene Fragment ausspricht, hat

ſamkeit angemeſſene; und dies möchte wohl an jedem Einzelnen dem klar werden, der es betrachtet; denn eine andere iſt die Luſt des Pferdes, eine andere die des Hundes und die des Menſchen, wie Heraklitos ſagt: „ὄνον σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν· ἥδιον γὰρ χρυσοῦ τροφὴ ὄνοις“ „Stoppeln (oder Stroh) wähle ſich der Eſel lieber als Gold“; denn angenehmer als Gold iſt den Eſeln das Futter“[1].

Die letzten Worte gehören wieder dem Ariſtoteles an, aus der Weiſe aber, wie er Heraklits Sentenz anführt, ergiebt ſich hinreichend, daß dieſe auch beim Epheſier in demſelben Gedankenzuſammenhange geſtanden haben und gleichfalls als ein Beleg dafür angeführt worden ſein muß, daß in dem Object, auf welches ſich ein Weſen beziehe, in der Nahrung wie in ſeinem Wünſchen und Thun, der Charakter dieſes Weſens und ſeiner Gattung ſich offenbare.

Welche Nahrung nach Heraklit aber die angemeſſene geweſen iſt, darüber giebt uns unſres Wiſſens kein Fragment poſitive Nachricht; und nur aus ſeiner Theorie heraus können wir vermuthen, daß er auch hier die Nahrung für die entſprechendſte gehalten haben wird, welche die Gegenſätze des Feuchten und Feſten möglichſt vereinte, ſomit weder ſtarr noch naß war, ſondern eine leichte und trockene, aber ſaftige Nahrung wie z. B. Pflanzenkoſt. Der allgemeine hier (und ſchon oben p. 168) herausgehobene Gedanke Heraklits, der Einfluß der Nahrung auf die Seele, ſcheint uns nach der bisherigen Ausführung mit Evidenz belegt zu werden durch das, was der Heraklitiker, der Pſeudo-Hippokrates, in dem oben bezogenen Schriftchen de diaeta I. hierüber handelt, der ihn geradezu in den Worten ausſpricht (p. 665. Kuehn.): „und es kann die Seele durch ihre Nahrung ſowohl beſſer wie ſchlechter werden (καὶ δύναται [ψυχὴ] ἐκ τῆς διαίτης καὶ βελτίων καὶ χείρων γίνεσθαι).

Zeller p. 489, 1. bereits mit Recht zurückgewieſen, wenn er uns auch bei ſeiner Interpretation des Bruchſtücks („die meiſten Menſchen leben dahin wie das Vieh, ſie wälzen ſich im Schmutz und nähren ſich von Erde, gleich dem Gewürm“) den Sinn deſſelben zu eng und ohne Grund als einen blos polemiſchen aufzufaſſen ſcheint.

1) Ethic. Nicomach. X. 5. p. 1176. B.

§ 10. Theologie, Begriff und Substrat. Stellung Heraklits zum religiösen Kreise.

Noch schärfer und glühender aber erhebt sich diese Polemik gegen die flüssige Natur in einem Fragmente, zu welchem wir jetzt gelangen, und welches noch deutlicher das von uns eben auseinandergesetzte Verhältniß Heraklits zu den religiösen Vorstellungen erweist. Heraklit läßt sich auf die Kreise der Volksreligionen ein, ergreift ihre Gestalten und zwingt sie, seine Begriffe zu sein. Wie er die sinnlichen Existenzen Feuer, Fluß, Harmonie und Krieg unmittelbar als seine reinen Begriffe gebraucht, ebenso gebraucht er die sinnlichen Göttergestalten: aber sie sind ihm nicht als solche gültig, sondern nur das sinnliche Substrat der Darstellung, in dem er seinen in seiner rein logischen Form für ihn noch unaussprechbaren Begriff herausringt.

Das Fragment, das wir im Auge haben, lautet[1]): „*Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνον ᾖσμα αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἴργασται. ϕησὶν Ἡράκλειτος, ωὐτὸς δὲ Ἅιδης καὶ Διόνυσος, ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληναίζουσι*“, wonach Wyttenbach und Schleiermacher auch bereits die Stelle bei Plutarch, in welcher sich das Ende des Fragments nochmals findet[2]): „*καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ ϕυσικοῦ λέγοντος Ἅιδης καὶ Διόνυσος ὡυτὸς, ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληναίζουσι*“ hergestellt haben. Schleiermacher verbessert in dem Bruchstück bei Clemens das εἴργασται in εἴργασ' ἂν und übersetzt: „Und begingen sie nicht dem Dionysos ein Fest und besängen die Schamglieder, schamlos wäre das von ihnen. Es ist aber derselbe Hades wie Dionysos, dem sie toll sind und Feste feiern“. Doch giebt der erste Theil dieser Uebersetzung keinen rechten

1) Clem. Al. Cohort. adv. Gent. c. II. p. 10. Sylb. p. 30. Pott.
2) Plut. de Is. et Os. p. 362. p. 483. Wyt.

Sinn und ich glaube, daß man lieber, das εἰργασ' ἂν acceptirend, zwischen ᾄσμα und αἰδοίοισιν ein Komma machen und übersetzen muß: „Und begingen sie nicht dem Dionysos das Fest und sängen ihm das Lied, so wäre das ja auf das schamloseste den Schamtheilen dargebracht; derselbe ist aber Hades und Dionysos, dem sie rasen" ꝛc.

Jedenfalls aber ist der Gedanke und Mittelpunkt des Fragments klar: die Identität des Dionysos und Hades und eine gewisse glühende Polemik gegen den Gott der sinnlichen feuchten Natur und Genesiurgie und diejenigen, die ihm Feste feiern und von ihm toben; eine Polemik gegen den Gott selbst wie seinen taumelnden Cultus des Außersichgerathens und Rasens.

Einen gewiß seltsamen Gebrauch macht Schelling von diesem Fragment, wenn er es [1]) als einen Beleg anführt, daß die Lehre „der freundliche Gott Dionysos sei der Hades, unstreitig die beseeligende Ueberzeugung gewesen sei, welche die Geheimlehren mittheilten". Nicht nämlich, daß dies nicht wirklich von der Geheimlehre gelten müsse und richtig sei, wollen wir behaupten; aber keinesfalls kann es sich auf unser Bruchstück stützen, welches, wie auch Schleiermacher gefühlt hat, Haß, Verachtung, Drohung, — aber durchaus nicht „beseeligende Ueberzeugung" ausdrückt [2]).

Um jedoch diesen polemischen Charakter des Fragmentes gegen so gewichtige Autoritäten wie Schelling und Klausen und andere gleich zum voraus über allen Zweifel zu erheben, beeilen wir uns zuvörderst, eine bisher stets übersehene und äußerst interessante Stelle des Arnobius mitzutheilen. „At nequis forte — sagt Arnobius V. c. 29. — a nobis tam

---

1) Ueber die Gottheiten von Samothrace, p. 19.

2) Wenn Klausen in seinem verdienstvollen Aufsatz über Orpheus in der Encyclopädie von Erich und Gruber in den Worten: „Auch von Jakchos, dem durchaus unterirdischen, sagte man ja zu Eleusis, er sei Sohn des Zeus, dieser war aber Eins mit dem Dionysos, denn die Philosophen finden es unanständig, daß man dem Gotte, den man als Todtenbeherrscher in Ewigkeit werde feiern müssen, Phallosprocessionen, mit allen möglichen Ungezogenheiten halte" — auf unseren Philosophen und auf unser Bruchstück anspielt, so verfällt er daher in den üblichen Irrthum, anzunehmen, daß die in dem Fragmente ausgesprochene Identität von Dionysos und Hades bei Heraklit noch denselben positiven Sinn habe, wie bei den Orphikern und daß Heraklit in dem Bruchstück das Wesen des Gottes habe feiern wollen. Wir werden im Folgenden deshalb das Verhältniß dieser Identität bei Heraklit zu der orphischen Vorstellung derselben näher darzulegen suchen.

impias arbitretur ut confectas res esse. Heraclito testi non postulamus ut credat nec mysteriis volumus, quid super talibus senserit, ex ipsius accipiat lectione. — totam interrogat Graeciam, quid sibi velint hi phalli" etc. Merkwürdige Worte, welche nicht nur die glühende Polemik gegen Dionysos, seinen Cult und seine Symbole, welche sich nach unserer Auffassung in dem Fragmente ausspricht, außer Frage setzen, sondern auch im Verein mit andern Spuren gewiß zeigen dürften, daß Heraklit in seinem Werke in eine gewisse systematische und höchst feindliche Polemik gegen diese Mysterien getreten zu sein scheint.

Es wird aber auch leicht sein, aus dem Fragment selbst nachzuweisen, daß nur ganz derselbe Grundgedanke in ihm vorhanden ist, den wir schon in so vielen Wendungen angetroffen haben von den gestorbenen Göttern, von den Leibern, die das Grab und der Tod der Seelen sind, von den Seelen, die, wenn sie flüssig werden, in die Genesis und den Körper fallen; es ist ganz derselbe Begriff, nur in einer Form ausgesprochen, welche jetzt weit weniger Zweifel darüber zuläßt, daß, wie in diesem Fragment, so auch in jenen Sätzen Heraklit das Substrat seiner Darstellung, — aber eben nur als solches Substrat — aus dem Kreise religiöser Seelenlehre und orphischer Dogmen[1]) gegriffen hat.

Und die Reihe von Fragmenten und Berichten, die wir an dies jetzige Bruchstück im Verfolg zu knüpfen gedenken, wird zeigen, daß Heraklit bei dieser symbolischen Darstellung seines Begriffs sogar ziemlich bis ins De-

1) Wie man in diesem Bruchstück von der Identität des Dionysos und Hades eine Beziehung auf orphische Lehre verkennen konnte, bleibt fast unbegreiflich. Selbst C. Müller, dem man doch gewiß nicht Mißbrauch mit Orphischem vorwerfen kann, sagt, Prolegom. zur Mythologie p. 389: „Was Creuzer als Tradition der fernsten Vorwelt angiebt, die Lehre von Dionysos, als dem hindurchführenden Gotte, war offenbar diesen Orphikern geläufig und nur von ihnen kann Heraklitos den großen Satz haben, daß Hades Dionysos sei, ein Satz, der nicht im Sinne späterer Theokrasie zu nehmen ist." Freilich wird hier auch wieder, wie bei Schelling und Klausen, irrig unterstellt, daß der Satz bei Heraklit auch dieselbe Bedeutung haben solle, wie bei den Orphikern, eine Unterstellung, wodurch das wahrhaft „Große" des heraklitischen Satzes ganz verkannt und sein Sinn in einer dem richtigen gerade entgegengesetzten Richtung aufgefaßt wird*).

*) Aber sowohl diese Beziehung des Fragments auf orphische Dogmen als auch der Begriff des Bruchstücks wird gleichmäßig ganz verkannt, wenn jetzt sogar Zeller p. 481, 3. dasselbe so auffaßt: „der Weingott sei mit dem Todesgott ein und derselbe", weil nämlich „der Betrunkene seiner selbst nicht mächtig sei, da seine Seele angefeuchtet ist".

tail des mythischen und dogmatischen Materials, theils orientalischer, theils besonders auch orphischer Religionsvorstellungen eingegangen ist.—

Was Heraklit zu diesem Ausspruche von der Identität des Dionysos und Hades in seinem Gedankensystem berechtigte, ist leicht zu sehen, wenn wir schon Erwiesenes kurz recapituliren. Das Absolute war ihm die reine processirende Einheit des Sein und Nichtsein, der gedachte Begriff des Werdens, den er darum die höhere unsichtbare Harmonie nannte, oder auch den Namen des Zeus, der allein ausgesprochen sein will und auch nicht. Er will gesprochen sein, und zwar er allein will und verdient es, denn er allein ist es, der in Allem existirt, und alles Andere, was zu existiren scheint, existirt in der That nur insofern, als es an jenem Einen, dem Werden, Theil hat. Er will aber auch nicht ausgesprochen sein, weil er hierdurch aus der reineren unsichtbaren Harmonie in die sichtbare und sinnliche tritt, weil schon durch das Aussprechen er, der nur im ewigen innern Wandel von Sein und Nichtsein als reiner Gedankenmomente bestehende[1]), aus diesem seinem Wesen, dem reinen Werden heraus- und in die Bestimmtheit gefallen, zum Einzelnen und somit Seienden geworden ist: weil das Werden selbst, diese reine Identität von Sein und Nichtsein, indem es irgendwie da ist, diese seine beiden Momente, die nur als stetes ununterbrochenes Umschlagen, als absolute Dialectik in einander adäquates Dasein haben, in die einseitige Form des Seins setzt, — als Seiendes aber Bestimmtes und sein Gegentheil, obgleich an sich mit ihm identisch, Ausschließendes ist. Durch das reale Sein ist somit das reine Werden aufgehoben; der Gott ist gestorben, wenn er ins Sein gerathen ist. — Darum muß Heraklit das ganze Reich der Geburt und Existenz perhorresciren, denn alle reale Existenz ist das Grab der unsichtbaren reinen Harmonie der Seele. In der mysteriösen Seelenlehre war nun das Gebiet des Flüssigen Gebiet und Symbol der Zeugung. Dies hatte Heraklit zum Begriff erhoben und wissenschaftlich durch seinen Elementarproceß durchgeführt[2]), indem ihm das Feuer der reine sich selbstverzehrende Proceß war, bei dem es um dieses unausgesetzten Sichselbstaufhebens willen noch zu keinem sinnlichen Leibe kommen kann, das Wasser dagegen die Mittelstufe, auf welcher die beiden Momente des Werdens sinnliche Realität haben, das Werden selber seiend ist, so daß hier, wo das Werden als seiendes, das Seiende nur als werdendes vor-

1) Vgl. jetzt oben p. 24—28, p. 95—100, p. 122—127, p. 130 sqq., p. 140 sq.
2) Vgl. §§ 20 u. 21.

handen ist, die eigentliche Sphäre des sinnlichen Lebens gegeben ist, aus welcher sich alles Seiende entwickelt, — weshalb ihm auch das Feuchte als Saamen der Weltbildung gilt, — wogegen ihm das dritte, die Erde, die Sphäre der Trennung der beiden Momente des Werdens, das sich vom Nichtsein und seiner Bewegung abscheiden wollende ruhende Sein und somit durch die Trennung vom eigentlichen Lebensprincip, — dem Negativen und seiner Bewegung, — die starre Ruhe des Todes ist. So haben somit, wie hier nur beiläufig entwickelt, aber für seinen Elementarproceß wesentlich festzuhalten ist, auch die Elemente bei ihm die Bedeutung, die reale Verkörperung der besondern Momente der Idee des Werdens, das Substrat ihrer Darstellung und zugleich die Sphäre und das Reich der Existenz und Herrschaft dieser besondern in der Idee des Werdens vorhandenen ideellen Stufen zu sein. — An jene von ihm zum Begriff erhobene und zum System abgerundete Symbolik sich anlehnend, stellt darum Heraklit die in das reale Sein, in die Wirklichkeit tretende Seele, also jene Aufhebung und Entfremdung, welche das Werden erleidet, indem es seiner nothwendigen Natur gemäß immer zum Seienden wird, als Flüssigwerden der Seele dar.

Dionysos aber war ja eben, mindestens in jener mysteriösen Seelenlehre, der Herr der feuchten Natur, der Vorsteher der Genesiurgie überhaupt, — und darum sagt Heraklit, hier wie überall seine reinen Begriffe darstellend in sinnlichem Stoffe, sich einlassend auf die religiösen Bilder und Gestalten, aber zugleich ihre Unterschiede zerschlagend und seinen Begriff in sie verpflanzend: Ein und derselbe ist Hades und Dionysos, das Reich des Todes und der Geburt. Der speculative Gedanke ist also kein anderer, als der: das reine Werden stirbt d. h. ist aufgehoben, indem es real ist, weil das Werden, diese reine Einheit von Sein und Nichtsein, als Seiendes das Nichtsein immer wieder als ein von sich Unterschiedenes und Ausgeschlossenes setzt, sein wahrhaftes Dasein und Leben somit nur in dem reinen und unaussprechlichen Gedanken des Werdens hat, in welchem das Sein nur absolutes Umschlagen ins Nichtsein und dieses ebenso gleichzeitiges Umschlagen in jenes ist.

Jene Auslegung unseres Bruchstücks daher, welche Plutarch anführt, „Hades werde der Leib genannt, weil die Seele in ihm gleichsam außer sich gerathen, sinnlos und trunken sei (*λέγεσθαι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ*) ist daher nicht falsch, aber sie übersetzt die subjectiven, personificirenden Namen Dionysos und Hades immer nur in eben solche identische und sinnliche Ausdrücke, noch

nicht in den Gedanken. — Eher thut dies schon die andere Erklärung, auf die sich Plutarch zurückbezieht, daß nämlich Apollo die Einheit, Dionysos aber die Vielheit und Fülle der Natur sei. Plutarch zieht in der That diese Erklärung vor und verwirft jene. Schleiermacher verwirft wieder diese und zieht die von Plutarch verworfene vor. Beide sehen nicht, daß beide Erklärungen ihrem Gedanken nach — wie sich sehr bald noch näher zeigen wird — Eins sind, daß Seele und Leiblichkeit, Einheit und Vielheit der Natur nur verschiedene Formen desselben Gedankengegensatzes sind. — Daß die Seele in die Leiblichkeit tritt, kann auch ganz so ausgedrückt werden, daß sie aus ihrer reinen Einheit in die endlichen Unterschiede und deren Vielheit auseinandertritt. Und so hat ja Heraklit auch in der That in den Fragmenten, mit welchen wir diese Darstellung begonnen haben, gesagt: „Das Eine auseinandertretend (sich von sich unterscheidend) einigt sich immer mit sich selbst[1]" und umgekehrt: er hat also den Gegensatz und seine processirende Bewegung, die Idee des Werdens, welche ihm das Absolute bildet, auch als diese schlechthin entgegengesetzte und dennoch schlechthin identische und in jedem Moment gleichzeitige Bewegung des Sich Unterscheidens, des Auseinandertretens in die Vielheit der endlichen Unterschiede und des Rückgehens derselben in ihre reine Einheit ausgesprochen. Diese gedoppelte und immer gleichzeitige Bewegung bildet eben das Dasein des Werdens selbst. Daß diese entgegengesetzte Bewegung des Sich Unterscheidens und aus den Unterschieden in die Einheit Zurückgehens in jenen Bruchstücken von gar nichts Geringerem als von seinem Absoluten selbst ausgesagt wird und eben das Wesen und Dasein dieses Absoluten, des Werdens, darlegen soll, — das zeigt, wenn es hierfür noch eines besondern Beweises bedürfte, ganz entscheidend das Bedeutungsvolle „das Eine" (τὸ ἕν), welches dort als Subject dieser Bewegung auftritt und welches wir in seinen Bruchstücken immer da und nur da finden, wo er von seinem absoluten Begriffe, dem Einen Göttlichen, dem Werden, spricht, welches ihm allein wahrhaft vorhanden ist[2]. Dies zeigt ferner auch die Weise, in der Plato diese Bruch-

1) Sieh oben p. 90 und p. 72.

2) Denn mit Unrecht ist in jenem Fragment von Schleierm., welcher sogar glaubt, daß sich das διαχεόμενον ἕν auf das Meer (!) beziehe, ein Irrthum, der schon von Gladisch, Zeitschrift für Alterthumswissenschaft, Jahrg. 1846 Nr. 122. richtig erkannt worden ist) und Anderen das ἕν für platonische Zuthat betrachtet worden. Den abstracten Ausdruck „τὸ ἕν" schlechtweg hat Heraklit allerdings wohl nicht gebraucht. Aber das emphatische „Eine", als seine Bezeichnung für sein Absolutes, springt uns nicht nur aus den Berichten der besten Zeugen,

stücke anführt und den tiefsten Gedankengegensatz zwischen Heraklit und Empedokles an sie knüpft; es zeigen es die oben an diese Bruchstücke gereihten Fragmente und die ganze bisherige Darstellung. Zum Ueberfluß werden wir bald seinen Zeus selber als einen „auseinandertretenden Knaben" (διαχρώμενος) geschildert sehen. Das διαχρώμενον heißt bei ihm immer nur, daß die reine Einheit des Werdens in die sinnliche Existenz und, was hiermit identisch, in die realen Unterschiede derselben auseinandertritt. Es ist die Seite der realen Weltbildung, die ἀναλάμψις, und somit identisch mit dem Weg nach Unten. — Das συμχρώμενον bedeutet ihm[1] den Rückgang aus den realen Unterschieden in die reine Einheit, die Einkehr aus der Sphäre des festen, bestimmten und unterschiedenen Seins in den reinen Wandel des Werdens, somit die Seite der negativen Aufhebung des sinnlichen Seins, den Weg nach Oben, oder, wenn man will, die ἐκπύρωσις. Die Seite der Endlichkeit, des festen unterschiedenen Seins verherrescirt er. Das Höhere dagegen ist ihm der Rückgang aus dem Sein in die ideelle Einheit desselben, in den reinen Wandel des Werdens. Und das konnte er also in der That so ausdrücken, daß er den Dionysos, den Gott der realen Genesiurgie, Hades nennt und denen, die seinen rasenden Dienst feiern, droht und sie verachtet. Den Apollo aber, den Lichtgott der reinen Einheit, mußte er hochhalten.

Doch ehe wir letzteres, die Bedeutung nämlich, die Apollo bei ihm gehabt und die gegensätzliche Stellung, die er zu Dionysos eingenommen, weiter mit Zeugnissen belegen, müssen wir zur näheren Erörterung einer oben von uns gethanen Aeußerung schreiten.

Wir sagten vorhin: Heraklit, sich einlassend auf die religiösen Vorstellungen und Gestalten, durchbräche zugleich ihre Unterschiede, wie das in Rede stehende Bruchstück zeige, um seinen Begriff in sie zu verpflanzen.

Dieses Durchbrechen der individuellen Göttergestalten und ihrer ausschließenden Grenzen gegeneinander ist nun aber auch schon der unverkennbare und anerkannte Zug der echt orphischen Lehre selbst und der aus ihr hervorgegangenen religiösen Weihen und Mysterien. Die Identität des Dionysos mit Hades als Dionysos-Zagreus und Iakchos Chthonios war ja anerkanntermaßen ein Hauptbestandtheil der orphischen Mythen

wie Aristoteles ꝛc., überall in die Augen (s. § 25.), sondern wir finden es in Verbindungen wie ἐν τὸ θεῖον, ἐν τὸ σοφόν, ἐν ἅπερ πάντων noch in zahlreichen Fragmenten vor (s. die Zusammenstellung in § 18.).

1) Vgl. hierüber auch §§ 18 u. 27.

und Weihen und selbst auch der eleusinischen Mysterien, deren gegenseitiges Verhältniß zu einander übrigens hier als gleichgültig auf sich beruhen bleiben kann[1]).

Es könnte dies somit, der Weise entsprechend, in der Schelling, Klausen und O. Müller das Bruchstück auffassen, für einen Beleg mehr eines gewissen geistigen Zusammenhanges Heraklits mit den Orphikern gelten, wie denn in der That das Fragment schon als solches jedenfalls und unbestreitbar für einen Beweis der Bekanntschaft Heraklits mit den orphischen Vorstellungen und eines gewissen Sich Beziehens auf dieselben gelten muß. Es kömmt aber eben Alles darauf an, die Art dieser Bezugnahme und damit die reelle Beschaffenheit jenes Zusammenhanges näher zu bestimmen. Und hier ist es gerade vor Allem wesentlich, auch wieder den Unterschied nicht zu übersehen.

Innerhalb des Kreises der religiösen Vorstellung kann, — eben weil das wesentliche Element der Religion die Vorstellung ist, die Vorstellung aber die Thätigkeit des Geistes ist, sich einen Gehalt nur in sinnlicher Form und Gestalt zum Bewußtsein, zur Anschauung zu bringen — wegen dieser sinnlichen Natur aller Vorstellung und somit der Religion selbst, auch die Vereinigung der verschiedenen Göttergestalten wieder nur in sinnlicher, in mythischer Weise d. h. in der Form des einzelnen Geschehens und der besondern Gestalt vollbracht werden, eine Form, welche es daher niemals zu einer wirklichen Einheit kommen lassen kann. — Zagreus wird nur einmal zerstückelt; er steht in keiner innern Vereinigung mit Apollo, dem Gotte der Einheit; nur äußerlich macht sich das Recht des Gedankens geltend, indem Apollo es ist, den Zeus ihm zum Hüter beigiebt, als er ihm die Weltherrschaft überträgt und die Götter ihm gehorchen heißt, und Apollo wieder es ist, der, als Zagreus zerrissen ist, die zerstückelten Glieder sammelt, verbindet, und sie auf Zeus Befehl in seinem Heiligthum zu Delphi bei seinem Dreifuß bestattet[2]) und so in diesem Acte äußerlicher Einigung als die ergänzende, jene zerstückelte Vielheit wieder zur Einheit abschließende Seite hervortritt. Bei Heraklit dagegen ist das Auseinandertreten des sinnlichen Seins in die Vielheit der Unterschiede, oder, um im Bilde zu bleiben, die Zer-

1) Vgl. über das Verhältniß der eleusinischen Mysterien zu den orphischen, was Klausen gegen Lobeck in seinem bereits angezogenen schönen Aufsatz in der Erich und Gruber'schen Encyclopädie sagt.

2) Das orphische Mythenfulstrat auf das hier und im Folgenden hingedeutet ist und die Stellen dazu s. in Lobeck's Aglaopham. p. 537—587 sq. und bei Klausen a. a. O.

stückelung des Dionysos-Zagreus, eine ewigwährende, und nicht durch titanische Mächte gewaltsam vollbrachte, Selbstzerstücklung, — und dieses die Wesenheit der sinnlichen Natur bildende beständige Auseinandertreten ist nur das Sich Auseinanderlassen und die Bewegung des Einen selbst, welche darum zugleich wieder der beständige Rückgang der Natur aus dieser realen Vielheit und Fülle der sinnlichen Unterschiede in ihre innere Einheit ist: oder (wie wir später sehen werden) es ist bei Heraklit Apollo selbst, welcher beständig sich in den Dionysos umwandelt, wie dieser, das Außereinander des sinnlichen Daseins, wiederum beständig in die ideelle Einheit, den Apollo, sich aufhebt und dieser ununterbrochene Umschlag beider Gottheiten in einander constituirt dem Heraklit die Weltschöpfung und Erhaltung.

Ebenso sind in der religiösen Vorstellung Dionysos Zagreus und Jakchos Chthonios, in welchen die Identität des Dionysos und Hades angeschaut wird, wieder besondere Gestalten gegeneinander. Der unterirdische Dionysos selbst ist wieder verschieden von dem weltlichen, und dann vom Hades als solchen; die Gestalt, in welcher die Einheit zu Stande kommen und angeschaut werden soll, bringt es, da sie wieder als besondere Gestalt neben jene auch selbständig für sich bestehen bleibenden Götterindividualitäten tritt, nur zur Beziehung beider aufeinander; sie bringt nur ein neues Auseinanderfallen und eine Besonderung mehr zu Stande.

Dies kann auch nicht, wie sehr irrthümlich sein würde anzunehmen, ein bloßer Unterschied der Form bleiben. Dieser Unterschied der Form muß vielmehr durch sich selbst einen entsprechenden Unterschied des Inhalts nach sich ziehen. — Da nämlich die religiöse Vorstellung jene Göttergestalten noch als besondere und selbständige Götter neben einander bestehen und gelten läßt, so muß jede derselben auch als in ihrer Besonderheit berechtigt gelten; es muß jeder ein besonderes Amt, Würde und Reich, es muß jeder von ihnen positive Geltung und Wesenheit zukommen.

Die angeschaute Identität von Dionysos und Hades kann also hier noch nicht (wie bei Heraklit, der sie in ihrem Begriffe erfaßt und den Gott als bloßes unselbständiges Moment erkannt hat) zur auflösenden Polemik gegen das Wesen dieses Gottes führen. Der Anschauung wird vielmehr, wie ihr Dionysos und Hades auch als solche für sich selbständige und berechtigte Götter bleiben, auch die in der Person des Zagreus oder des unterirdischen Dionysos angeschaute Identität beider zu einer neuen mit positiver Geltung und berechtigter Wesenheit und Würde be-

kleideten besonderen Gestalt. — Ihr wird daher jene Identität nicht zu einem Satze negativer Kritik, sondern vielmehr zu der frommen und tröstlichen, zu der herzerhebenden Gewißheit, daß der milde Gott Dionysos es sei, den sie wiederfinden in der Unterwelt, der der Todtenbeherrscher ist im Reiche des finstern Hades. Der zerrissene Zagreus, der gestorbene, selbst in die Unterwelt vertiefte Gott ist das Unterpfand dieses fröhlichen Looses. Aber nicht Allen wird dies seelige Loos zu Theil. Das besondere Reich des Todtenfürsten Dionysos-Zagreus sind wieder nur die besondern Seelen, welchen diese Identität in den Weihen, in denen sie symbolisch dargestellt wurde, aufgegangen ist, welche sie in dieser symbolischen Darstellung an sich erfahren, sich zum Bewußtsein oder vielmehr zur Empfindung gebracht[1]) haben. Darum gehört der als Naturproduct

1) Aber nicht etwa welche sie daselbst in ihrem speculativen Gedankeninhalt erkannt haben. Es wird in den Mysterien, wie in der Religion überhaupt, niemals erkannt, sondern ein nach seiner innern, aber noch verschlossenen, Bedeutung Geistiges sinnlich angeschaut, subjectiv empfunden, symbolisch gefaßt. — Freilich ist es somit wesentlich falsch, zu glauben, als sei in den Mysterien abstract gelehrt oder mit Bewußtsein allegorisirt worden, in dem Sinne, daß nun eine bewußte Unterscheidung von „Kern und Schale" vorhanden, daß die allegorische Bedeutung frei für sich nur losgelöst von der sinnlichen Form im Geiste präsent gewesen sei, was weder bei Geweihten noch Priestern der Fall sein konnte. Statt um geistige Erkenntniß als solche handelt es sich in den Weihen allerdings vielmehr nur um Zeigen und Thun (τὰ δεικνύμενα καὶ ὁρώμενα). Schon Clemens nennt die Mysterien sehr treffend ein mystisches Drama (Protrept. p. 4. Sylb. p. 12. Pott. Siehe Lobeck Aglaoph. p. 48. p. 135 sq.). Man denke doch nur an die ganz ähnlichen christlichen Mysteriendramen im Mittelalter, wo Christi Leidensgeschichte ꝛc. dargestellt wurde! Das Richtigste und Tiefste hierüber enthalten schon die Worte des Aristoteles ap. Synes. Or. p. 48. Petav.: „τοὺς τελουμένους οὐ μανθάνειν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι δηλονότι ἐπιτηδείους", was K. O. Müller schön übersetzt: „Die Eingeweihten sollen nicht etwas lernen, sondern an sich erfahren und in eine Stimmung gebracht werden, insofern sie nämlich dazu geeignet sind."

Mit seiner gewöhnlichen Tiefe bezeichnet in diesen oft mißverstandenen und noch lange nicht genug durchdachten Worten der griechische Meister nichts Geringeres als den Unterschied, der zwischen den geistigen Thätigkeiten des reinen Denkens — und der Religion überhaupt mit ihrer sinnlichen Anschauung und subjectiven Empfindung verbanden ist. Wie aber den Unterschied, so bezeichnet er in jenen Worten auch die Einheit beider geistigen Thätigkeiten und Sphären. — Lobeck hat also insoweit ganz Recht, wenn er die Annahme verwirft, als seien in den Mysterien theologisch-philosophische Speculationen dargelegt worden, sei es dem Volke, sei es dem Eingeweihten höherer Grade. Vielmehr konnte in der gesammten religiösen Sphäre dies freie Gedankenbewußtsein, diese Trennung des sich erst durch diese Trennung zu seiner Allgemeinheit erhebenden Gedankens

noch selbst in die bloße Vielheit der sinnlichen Natur verlorene und deshalb von Haus aus titanische, aus der Asche der verbrannten Titanen entstandene Mensch, der rein in der sinnlichen Mannigfaltigkeit der Natur und ihrem taumelnden Außereinander lebt, den titanischen Mächten an, welche Zagreus zerstückelt haben. Er gehört ihnen an, solange er, das innere Wesen der Natur noch nicht erkennend, in diese einheitslose bunte und rohe sinnliche Mannigfaltigkeit versenkt ist. Die titanische Natur ist noch seine eigene. Und darum wird ihm auch in der Unterwelt nur das titanische Loos zu Theil, im Schlamme zu liegen, oder vom Ker-

als des Inhalts von dem Symbole als seiner bloßen Form, nicht vorhanden sein. Dies i. z. Alleexistiren, d. h. dies freie Bewußtsein über das, was an sich im religiösen Symbol vorhanden ist, diese Loslösung desselben von seiner sinnlichen Form und die erst dadurch bewirkte Erhebung jenes gefühlten und angeschauten Inhalts in den unsinnlichen, allgemeinen Gedanken, — dies Bewußtsein findet nicht in den Mysterien, findet in der Religion überhaupt nicht Statt, sondern tritt erst mit der griechischen Philosophie ein, die eben darum Religion, Mysterien und den griechischen Geist selbst auflöst und über sich hinaushebt: ganz ebenso, wie ja auch bei den, schon vorhin in Bezug auf ihre dramatischen Darstellungen als Parallele angeführten Mysterien der christlichen Religion, nicht die Religion, sondern erst die Philosophie das Bewußtsein ihrer wirklichen geistigen Bedeutung hat, und erst sie es ist, welche gedankenmäßig anzugeben weiß, wie sich der Geist in jener Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung ꝛc. nur sein eigenes allgemeines Wesen in der Form sinnlicher Vorstellung und einmaligen Geschehens symbolisch zur Anschauung gebracht hat, mit diesem Bewußtsein aber über den geistigen Inhalt der christlichen Religion und ihrer Symbole diese Religion selbst aufgelöst hat. Galen hatte also ganz Recht, kannte aber erst in einer wesentlich philosophirenden Zeit, in einer Zeit, in welcher die unmittelbare Harmonie von Geistigem und Sinnlichem, Innerem und Aeußerem, welche den geistigen Grundcharakter des Alterthums ausmacht, bereits vollständig aufgelöst war und mit Riesenschritten ihrem Grabe entgegenging, den Ausspruch thun, daß die Aufschlüsse, welche die eleusinischen und samothrakischen Mysterien gewährten, unreine oder trübe (ἀμφρα) seien gegen die klare Erkenntniß der göttlichen Weisheit, die aus der Natur selbst geschöpft werden könne. —

Aber noch falscher als jene Ansicht, welche die Mysterien zu einer reinen Vernunfterkenntniß und Lehre umbilden möchte, ist jene andere Ansicht, als seien jene Symbole bloß sinnlose prunkende Ceremonieen, oder höchstens etwa pragmatische Erinnerungen gewesen, als habe ihnen nicht vielmehr jener speculative geistige Inhalt in der That zu Grunde gelegen; eine Ansicht, die, wie große Gelehrte sie auch getheilt haben, zum Glück immer seltener wird und selber nur in der Unkenntniß des begrifflichen Unterschiedes zwischen Vorstellung und Denken wurzelt, in der Unkenntniß somit, daß ein und derselbe speculative Inhalt, in der Form der sinnlichen Vorstellung gefaßt, noch ganz etwas Anderes und Entgegengesetztes sein muß von seiner Erfassung im reinen Denken.

heros zerfleischt zu werden, den erst die orphisch-apollinische Lyra fesselt.

Erst mit der Weihe, erst mit der Ahnung, daß diese Fülle der realen sinnlichen Vielheit, in welche das oberweltliche Dasein aufgelöst ist, daß diese Zerreißung des Zagreus nicht ein Letztes ist, bei welchem stehen geblieben werden könnte, sondern daß jene sinnliche Natur selbst ihre Wurzel und innere Einheit hat in der Unterwelt, in dem farblosen Reiche der einfachen Wesenheiten und Schatten, daß diese reale Vielheit in jene einfache unterirdische Einheit als in ihr eigenes unsinnliches Wesen zurückgeht und aus ihr ewig hervorquillt, ist die titanische Natur des Menschen überwunden und abgestreift. Erst mit der Anschauung dieser Identität in Zagreus-Dionysos, als dem aus seiner Zerstückelung geeinten, zum Totenfürsten wieder erstandenen Gott, der jetzt auch die Menschen, nicht insofern sie in das zerstreute sinnliche Dasein und dessen wechselnde Freuden, Bedürfnisse und Interessen ausgebreitet sind, sondern insofern sie dieser Naturseite entnommen sich zur einfachen Wesenheit des abgeschiedenen Geistes zusammengefaßt haben, beherrscht, — erst mit dieser Anschauung wird das neue Lebenslos erlangt. Darum muß der zu Weihende selbst darstellen die titanischen Mächte in ihrer Verlockung und Zerreißung des Zagreus in mannigfaltigen Gebräuchen, er muß jene Identität an seiner eigenen Person erfahren, er muß sie genießen, indem er — in diesem unverkennbaren Vorläufer des christlichen Abendmahls — aus dem ihm gereichten mystischen Kelche den Wein trinkt, welchen das Blut des Zagreus hervorschießen macht. Nun erst ist diese von ihm genossene Vereinigung zur Gewißheit für ihn geworden. Jetzt erst ist er gereinigt von allem Titanischen, roh Natürlichen; jetzt gehört er dem Zagreus an und ist sein Eigenthum. Jetzt muß er ausrufen: „Ich entging dem Schlimmen, ich gewann das Bessere".

Wenn also — und dies ist der wesentlich festzuhaltende Unterscheidungspunkt — im religiösen Kreise, weil die sinnliche Vorstellung die verschiedenen Göttergestalten, auch wo sie ihre Grenzen durchbricht und sie zu einer neuen Gestalt eint, in ihrer Bestimmtheit bestehen lassen und daher alle als von positiver Geltung erfüllt anschauen muß, diese noch nicht als reiner Gedanke, sondern in Form sinnlicher Vorstellung erfaßte Identität, weit entfernt zu einer Polemik gegen das Wesen dieser Götter zu werden, vielmehr auch ihrerseits nur positiv angeschaut werden kann, und so zum Unterpfande der seligsten Gewißheit werden muß, so muß dagegen bei Heraklit, weil er zum reinen Begriffe der sinnlichen Vorstellungen durchgedrungen ist, die schlechthin entgegengesetzte Folge ein-

treten. Haß und glühende Polemik athmet bei ihm gegen den Dionysos jenes Fragment, in welchem er ihn mit Hades identificirt, wie dies schon Schleiermacher gefühlt hat und sowohl durch die im Fragment selbst ausgesprochene so energische und verächtliche Verwerfung seines Cultus, in welchem ja nur das eigene Wesen des Gottes realisirt ist, als jetzt durch das Zeugniß des Arnobius sowie noch durch eine andere später folgende Stelle des Clemens und endlich durch seinen Haß gegen die ganze flüssige Natur, der Dionysos vorsteht, unwidersprechlich ist.

Bei ihm schlägt jener orphische Satz von der Identität beider Götter in negative auflösende Kritik des Dionysos um. Denn ihm ist der Gott bereits zum reinen Begriffe geworden, zum Momente der sinnlichen realen Natur, deren Gedanke eben die Vielheit und das Außereinander der bestimmten seienden Unterschiede ist. Diese Seite ist ihm aber nur ein unselbständiges Moment der Idee des Werdens, und zwar gerade dasjenige Moment, welches zur Nichtigkeit des einzelnen auf sich beharrenden sinnlichen Daseins führt; diese Seite ist ihm das Nichtsein und Gestorbensein der innern unsinnlichen Einheit; der leibliche Mensch ist der Tod und das Grab der Seele; Dionysos, der Gott der sinnlichen Natur, eben deshalb der Untergang der reinen Idealität des Werdens. Gegen dieses sich für sich fürirenwollende Moment des sinnlichen Seins, welches aber durch seine Erhaltung das Werden ausschließen und so den Tod über alles Dasein selbst ausbreiten würde, war ihm die beständige Aufhebung desselben, sein Rückgang in die ihm zu Grunde liegende innere Einheit, in den negativen Wandel des Werdens (welches Moment er auch, wie wir sehen werden, Apollo genannt hat) das Höhere, und seine Polemik gegen Dionysos daher nur die Folge, oder richtiger noch identisch mit seiner Polemik gegen alles sinnliche reale Dasein überhaupt, welches sich sträubt in jenen reinen Wandel einzugehen, der gleichwohl seine innere Einheit und Wahrheit und seinen positiven Lebensquell ausmacht. —

So hat also die Identität des Dionysos und Hades bei Heraklit auch einen ganz andern Inhalt als bei den Orphikern. — Wollte man nun, der philosophischen Schulsprache sich anschließend, sagen, Heraklit habe somit nur, was bei den Orphikern schon an sich in der Form sinnlicher Vorstellung gelegen, in die Form des philosophischen Gedankenbewußtseins gebracht, so ist dies ganz richtig, vorausgesetzt, daß man sich dabei in der angedeuteten Weise ganz genau und explicirt bewußt ist, wie dieser formelle Unterschied der Religion, als der Form des sinnlichen Vorstellens, und der Philosophie, als der Form des begreifenden Ge-

dankens, durchaus nicht bloß etwa zu einem Unterschiede größerer und geringerer Klarheit führt, sondern das philosophische Erfassen des in den religiösen Vorstellungen an sich vorhandenen Inhalts auch einen inhaltlich unterschiedenen und dem, was für das religiöse Bewußtsein präsent war, geradezu entgegengesetzten Gedanken produciren muß. Bei den Orphikern, wie in der Religion überhaupt, sind die Göttergestalten Dionysos, Hades ꝛc. nicht blos eine sinnliche Hülle für von diesen unterschiedene Wesenheiten, nicht etwa eine bloße Form für einen von derselben als verschieden gewußten Kern, sondern es wird auch sinnlich gedacht: nicht blos sinnlich gesprochen, sondern auch der Inhalt selber nur sinnlich aufgefaßt und angeschaut.

Dies war auch noch bei den sogenannten gemischten Theologen Pherekydes, Epimenides ꝛc. der Fall, obwohl mit einem hier nicht weiter auszuführenden Unterschiede.

Anders schon gestaltet sich das Verhältniß bei den Pythageräern, aber auch bei ihnen wird immer noch nicht das Sinnliche zur bloßen Form. Ihnen sind bereits die Göttergestalten Gedankenwesenheiten. Aber der Inhalt dieses Denkens ist selbst noch ein sinnlicher; diese Gedankenwesenheiten sind die allgemeinen Formen des unmittelbaren Daseins. Die Zahl ist die erste und selbst noch sinnliche Vermittlung zwischen Sinnlichem und Unsinnlichem. Sie ist die Mitte, welche als frei von der sinnlichen Qualität, bereits reine Gedankenabstraction und Allgemeinheit ist, andrerseits aber, als Quantitätsbestimmung, wesentlich sinnliches und unmittelbares Sein ist. Dieser Philosophie und ihren Gedankenbestimmungen ist daher das Moment des Sinnlichen noch durchaus substantiell. Dies ist daher auch der Grund, weshalb die pythageräische Philosophie so wesentlich religiöse Speculation ist, weshalb sie mit den religiösen Vorstellungen nicht zu brechen brauchte, sondern die Göttergestalten des Volksglaubens speculativ erklären konnte, ohne sie aufzuheben. Diese Göttergestalten einerseits und ihre ruhenden Gedankenwesenheiten andrerseits wuchsen ihr unterschiedslos in eine ungetrennte Identität zusammen. Die pythageräische Philosophie bleibt daher in dem organischen Entwicklungsgange, durch welchen sich das religiöse Denken und Anschauen zum freien philosophischen Denken hinüberführt, ein Entwicklungsgang, in welchem sie einen so interessanten Knotenpunkt bildet, noch wesentlich, auch nach der Seite ihres Inhaltes, in dem religiösen Kreise selbst stehen, ohne ihn zu durchbrechen.

Bei Heraklit dagegen wird — und in dieser Hinsicht gerade bezeichnet er nach unserer Ansicht einen äußerst interessanten Uebergang im griechischen Geiste: den noch in der Form der religiösen Vorstellungen

und ihres Stoffes geschehenden Uebergang von der Religion zur Religionsphilosophie überhaupt — bei Heraklit wird ganz unsinnlich gedacht und nur sinnlich ausgedrückt. Seine Wesen sind bereits reine Begriffe, die nur in jene Göttergestalten wie in eine Hülle gekleidet sind. Streift man die Hülle des Ausdrucks ab, so kommen ohne Alteration die reinen Begriffe zum Vorschein, die er nur aussprach in diesen Gestalten und Namen, weil sie ihm als reine Begriffe unaussprechliche*), ἀπόῤῥητα, waren: nicht in Folge eines Mysterienverbots, sondern weil sich ihm die Sache, wie im zweiten Capitel gezeigt, von selbst verbot. Uebrigens dürfte beiläufig auch in den Mysterien die innere Unaussprechlichkeit des Inhalts ihrer Anschauungen für die noch in den symbolischen Anschauungen selbst Befangenen ein wesentlicher innerer Grund für das Verbot des Aussprechens gewesen sein. Wenigstens glauben wir, daß es keine Gefahr damit gehabt hätte, daß der religiöse Hellene den wirklichen geistigen Gehalt jener Mysterienanschauungen hätte sollen aussprechen können, wenn er auch gedurft hätte. Wir glauben überhaupt, daß man so lange die eigentliche Bedeutung der Mysterien verkennen und ihnen entweder ein Zuwenig oder Zuviel verleiben wird, solange man nicht jene Geheimnisse als ein wesentlich Sich selbst Geheimes auffaßt, in dem Sinne eben, in welchem dem Geiste der geistige Gehalt seiner sinnlichen Anschauungen, solange er ihn eben nur erst in der Form der Anschauung hat, wesentlich ein geheimer und verborgener ist.

Sagten wir, daß bei Heraklit, wenn die bloße Hülle der Göttergewänder (und ebenso, z. B. beim Feuer, die Naturschaale) abgestreift ist, seine darunter liegenden reinen Begriffe ohne Alteration zum Vorschein kommen, so kann das z. B. durchaus nicht von den Orphikern gesagt werden, deren Gedankeninhalt wir, verglichen mit Dem, was in ihrem eigenen Bewußtsein vorhanden war, schlechterdings auf das Wesentlichste alteriren müssen, sobald wir ihn aus jener Form der Versenkung des Geistes in die sinnliche Anschauung seiner selbst heraus und in die freie Form des Gedankens hineinreißen. Mit Heraklit dagegen ist innerhalb des Symbolischen selbst eben die Fortbildung vorgegangen,

*) Durch die obige Entwickelung erklärt sich jetzt auch vollständig Heraklits auch von Zeller p. 491 anerkannte „Vorliebe für mythologische Bezeichnungen", ohne daß man nunmehr wohl länger mit Zeller wird den Schluß machen wollen, „es lasse diese Vorliebe für mythologische Bezeichnungen vermuthen, daß er die Volksreligion im Ganzen nicht antasten wollte und daß seine Stellung zu derselben mit derjenigen der Pythagoräer größere Aehnlichkeit hatte, als mit der des Xenophanes"; ein Schluß, mit welchem die Fragmente des Erbesters in einem unversöhnbaren Widerspruche stehen.

daß jetzt der geistige Gedankeninhalt nicht mehr mit seiner sinnlichen Form identisch und verwachsen, sondern, von ihr abgelöst und frei für sich zu seiner begrifflichen Allgemeinheit entwickelt, nur noch unter der leisen Decke des Symbolischen, das erst hier bloße Form ist, daliegt und daher hier so mächtig in dem unendlichen Wechsel der diesem begrifflichen Inhalt nicht mehr genügenden Symbole gegen diese Knospenhülle andrängt, um mit Zersprengung derselben sich zu der gereiften Gestalt griechischer Philosophie zu entfalten, welche jetzt nun schon, wie Heraklit von seinem Gotte geistiger Klarheit voraussehend sagt, „mit ihrer Stimme durch die Jahrtausende reicht durch den Gott!“ —

Haben wir aber Heraklits Verhältniß zu Dionysos und zu den orphischen Anschauungen so weit verfolgt, so müssen wir es noch um einen Schritt weiter verfolgen. Hierbei wird sich auch ergeben, daß, wenn wir bisher aus dem allgemeinen Wesen des Gottes heraus nur voraussetzen schienen, daß Apollo dem Epheser den strictен Gegensatz zu Dionysos, das Moment der Einheit und ihres, das sinnliche einzelne Dasein aufhebenden, negativen Wandels bedeutete, dies vielmehr auf sicheren Belegen beruht. —

Zu Herodots Zeiten konnte freilich gesagt werden, daß Orphisches und Bacchisches identisch seien. Nichtsdestoweniger haben sich uns noch in deutlich sprechenden Mythen die Erinnerungen erhalten von blutigem Gegensatz und Feindseligkeit in älterer Zeit zwischen den ältesten Orphikern, den Trägern des apollinischen Lichtcultes und den Dienern des Dionysos [1]). Es kann hier auf die nähere Deutung und Zusammenstellung dieser Mythen von der Zerreißung des Orpheus durch die Mänaden des Bacchus, weil er diesem Gotte die Ehre weigert ꝛc., nicht eingegangen werden und müssen wir uns damit begnügen, auf die kurzen aber gedankenreichen Andeutungen Creuzer's über den Kampf der ältesten Orpheusschulen mit den Dionysosdienern (Symbolik, 3. Ausg. Bd. I, p. 30 sqq.) und Klausens a. a. O. zu verweisen.

Uns genügt es, daß der durchaus apollinische Charakter der orphischen Lyra und der blutige Gegensatz in früherer Zeit, in welchem gerade in den ältesten Mythen dieser mythische Träger des Apollodienstes gegen den Dionysoscultus erscheint, unleugbar und anerkannt ist. Dieser innere Gegensatz der beiden Göttergestalten hat sich übrigens zu allen Zeiten in dem Cultus erhalten, der ja nichts anderes als das aufgeschlossene und dargestellte eigene Wesen des Gottes selbst ist. Der rauschende tau-

1) Siehe u. A. Eratosth. Catast. c. 24. Schol. in Pind. Pyth. IV, 176. und Herod. ap. Schol. in Apollon. I, 23., der deshalb einen zweifachen Orpheus annimmt ꝛc.

meinde Orgiasmus des Dionysosdienstes hatte seinen strictesten Gegensatz an dem stillen und ernsten, in sich gekehrten Lichtcultus Apollo's. Zwar hatte auch der Apollodienst einen gewissen ekstatischen Charakter[1]), aber das war nicht der rasende Orgiasmus des Bacchus. Vielmehr, wenn der Charakter des letzteren Religionsdienstes das Außersichgerathen des Bewußtseins in die Zerstreutheit und Vielheit des sinnlichen Daseins ist, so ist der ekstatische Charakter des Apollocults der umgekehrte, die feierliche stille Ekstase des Sich-Sammelns aus der sinnlichen Zerstreutheit in die reine Einheit des Innern[2]). — Diese Ekstase ist aber auch, wie man zugeben wird, trotz seiner ionischen Nationalität, durchgängiger Zug Heraklits. Und wie er in dem letzten Bruchstück gegen Dionysos polemisirt, so haben wir ihn ja in der That schon in seinen eigenen Fragmenten (im zweiten Capitel) den Apollo hochpreisen, ihn als Muster philosophischer Rede aufstellen hören, als den König, der nicht spricht noch verbirgt, sondern andeutet und durch den die Stimme seiner Dienerin, die Ungeschmücktes, Ungesalbtes, Unbelachtes sagt, über die Jahrtausende reicht. Wir haben ihn ebenso sich der Symbole dieses Gottes, Bogen und Leier, mit Vorliebe als Darstellung der Harmonie des Weltalls bedienen sehen und müssen hier auf unsere obige Ausführung zurückverweisen, in welcher wir nachzuweisen suchten, welche metaphysisch-logischen, das All umspannenden Gegensätze Heraklit in diesen Symbolen Apollos angeschaut hat.

Gewiß wäre schon hiernach, da es der Gedanke fast erfordert und so viele thatsächliche Spuren in seinen Fragmenten von Hochpreisung des Apollo es bestätigen, mit hoher Wahrscheinlichkeit und ohne sehr große aprioriſche Kühnheit vorauszusetzen, daß er den Apollo in untergegangenen Stellen seines Buches dem Dionysos entgegengesetzt und mit ihm das Moment des Rückgangs in die ideelle Einheit des Werdens und seinen negativen Wandel, kurz den Weg nach oben bezeichnet haben muß. —

Zwar, handelte es sich einmal um die Forderungen des aprioriſchen Gedankens, so würde dieser freilich noch etwas Anderes fordern! Er würde nämlich fordern, daß, da Dionysos nur das Moment des sich Ausbreitens in die Unterschiede des reellen Daseins oder der symbolische Ausdruck des Wegs nach unten ist, und Apollo ebenso nur die das reelle Dasein in ihre reine ideelle Einheit aufhebende Negation des Werdens, oder nur der Weg nach oben wäre — daß deshalb, da so jede der

1) S. K. O. Müller's Dorier I. p. 364. II. p. 395 und sonst.

2) Stellen zur Bestätigung dessen anzuführen, wäre überflüssig. Man vgl. nur die bald folgende des Plutarch.

beiden Gestalten für sich isolirt nur unselbständiges Moment wäre, Apollo ebensosehr durch seine eigene Natur sich in den Dionysos umwandeln müßte und Dionysos durch sich selbst wieder in den Apollo, wie wir gesehen, daß der Weg nach Unten in sich selbst Umschlagen in den Weg nach Oben und dieser wieder in den Weg nach Unten ist. Oder mit andern Worten, der aprierische Gedanke würde in seiner Consequenz fortern, daß wie der Weg nach Oben und der nach Unten jeder nur eine isolirte unselbständige Seite und beide in der höheren Einheit der Idee des Werdens geeint sind, dessen lebendige Momente sie sind und das nur als die Totalität dieser immer ineinander umschlagenden, gegensätzlichen Momente vorhanden ist, ebenso auch Apollo und Dionysos nur die entgegengesetzten und in einer höheren Gottheit geeinten Seiten und Momente seien, welche höhere Gottheit, als diese höchste Einheit von Apollo und Dionysos, als die beide entgegengesetzte Momente in sich fassende Einheit der ὁδὸς ἄνω und κάτω, dann niemand anders als Zeus oder die totale Idee des Werdens selbst sein dürfte, der dann selbst nur darin sein Leben und Dasein haben dürfte, aus seinem Moment als Apollo in sein Moment als Dionysos umzuschlagen, wie das Werden nur das stetige Umschlagen des Wegs nach Unten in den nach Oben und umgekehrt ist.

Und Alles das, was hier als aprierische Forderungen des consequenten Gedankens entwickelt worden, — das findet sich denn nun auch positiv versichert in einer außerordentlich wichtigen Stelle des gelehrten Plutarch, von der es uns schlechthin unbegreiflich bleibt, wie man bisheran hat übersehen können, daß sie von Heraklit handelt und den Grundriß seiner speculativen Theologie liefert.

Eben deshalb ist es nöthig, diese Stelle trotz ihrer etwas unbilligen Länge ausführlich und in ihrem Zusammenhange zu betrachten. — Plutarch in seinen Erklärungen der Aufschrift auf dem delphischen Tempel, sich auf nicht näher hierhergehörige Zahlenspeculationen einlassend, spricht von der Fünf und sagt [1], daß diese das, das All durchwaltende, Urprincip nachahme (ἀπομιμουμένου τῷ ἀριθμῷ τὴν τὰ ὅλα διακοσμοῦσαν ἀρχήν). Er fährt fort: „Denn wie Heraklit sagt, daß dieses Urprincip die Welt, sie in sich bewahrend [2], aus sich selbst, aus der Welt aber wiederum sich selbst herstelle und sowohl aus Feuer alles umwandelnd hergestellt werde, als das Feuer aus Allem, gleichwie gegen

1) Plutarch de *Ei* ap. Delph. c. VIII. u. IX. p. 388. p. 391 sqq. Wytt.

2) Nämlich als Anlage, An sich enthält das Princip schon die Welt in sich. Ohne Noth hat man angenommen, daß das φυλάττουσαν verderbt sein müsse und keinen Sinn gebe: siehe die Anmerkung zur folgenden Seite

Gold die Dinge und gegen die Dinge das Gold, so erzeugt auch der Zusammengang der Fünf mit sich selbst nichts Unvollendetes noch sich Fremdes, sondern hat bestimmte Umwandlungen (ὡρισμένας μεταβολάς); denn entweder sich selbst oder die Zehn erzeugt sie, das heißt, entweder das Ursprüngliche (die ideelle Wurzel) oder das Vollendete" — „ὡς γὰρ ἐκείνην φυλάττουσαν ἐκ μὲν ἑαυτῆς τὸν κόσμον, ἐκ δὲ τοῦ κόσμου πάλιν αὖ ἑαυτὴν ἀποτελεῖν, πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα, καὶ χρημάτων χρυσός [1]· οὕτως ἡ τῆς πεντάδος πρὸς ἑαυτὴν σύνοδος" κτλ.

Obgleich wir dieses hier von Plutarch mitgetheilte Fragment aus Heraklit, daß Alles durch die Umwandlung des Feuers und das Feuer wieder aus Allem umgesetzt werde, wie alle Dinge gegen Gold und das Gold gegen alle Dinge umgewandelt wird, jetzt nur im Vorbeigehen berühren, zwingen uns doch, um den wahren Gedanken desselben zu gewinnen, die bisherigen Erklärungen desselben einen Augenblick bei ihm oder wenigstens bei dem Vergleiche mit dem Golde zu verweilen.

Heraklit beschreibt in diesem Vergleiche tiefer, als es auf den ersten Blick scheint, die wirkliche Function des Geldes und gelangt merkwürdiger Weise bereits dazu, die wahrhafte national-öconomische Natur desselben und

1) Schleiermacher las (p. 456) „ἀνταμείβεται", aber die Wyttenbachschen und Huttenschen Ausgaben lesen ἀνταμείβεσθαι. Es ist dies auch in der That wegen des Infinitivs ἀποτελεῖν erforderlich, so daß nun aber auch der ganze Vordersatz ὡς γὰρ — ἀποτελεῖν von dem φησὶν ὁ Ἡράκλειτος regiert und somit als heraklitische Meinung angeführt wird, was auch deswegen nöthig, weil erst mit dem folgenden Satze οὕτως ἡ τῆς πεντάδος κτλ. der Nachsatz und Abschluß zu der mit ὡς γὰρ eingeleiteten Vergleichung eintritt, und das πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα κτλ. somit noch nicht als Vergleichung dem ἐκ μὲν ἑαυτῆς — ἀποτελεῖν gegenübergestellt ist. In der That ist auch dieser Wechselwandel der Welt aus ihrem Urprincip (ἀρχή) und wieder dieses aus der Welt, Heraklits eigenste Idee — wie oft wird uns nicht das ἐξ ἑνὸς καὶ εἰς ἓν τὰ πάντα (nämlich durch ἀμοιβῇ) als heraklitisches Axiom angeführt, z. B. Philo II. p. 443. M. T. I. p. 88. M. und von so vielen andern Autoren — und eben der in dem Fragment von der Herstellung alles Seins aus Feuer und des Feuers aus Allem ausgesprochene Gedanke; aber eben deswegen bilden hier nur die im Text breit gedruckten Worte die eigenen Worte und das wirkliche Fragment aus Heraklit, welchem Plutarch den in demselben ausgesprochenen Gedanken, diesen richtig erkennend, vorausschickt. — Das φυλάττουσαν kann, wie ich glaube, nicht wohl anders gefaßt werden, als daß die ἀρχή bereits die entwickelte Welt ideell in sich enthalte, bewahre, wie ein Keim oder Saamen die sich aus ihm entwickelnde Gestalt. Es kommt übrigens hier nichts weiter darauf an, da uns der Schwerpunkt erst im Folgenden liegt.

die Kategorie des Werthes in ihrem wirklichen Gedanken und richtiger als viele heutige National-Oeconomen thun, zu erkennen.

Das Geld als Circulationsmittel kann nie wirklich selbst consumirt werden: es bedeutet somit nur die Producte, die gegen dasselbe eingetauscht werden können und die es daher repräsentirt, wie die modernen Oeconomen sagen. Allein wie repräsentirt es sie? Die zum wirklichen Consum gelangenden Producte sind eine unendliche Vielheit sinnlich bestimmter und reell-unterschiedener Dinge, Holz, Linnen, Fleisch ꝛc. Alle diese Producte sind allerdings in dem Gelde enthalten, für das sie eingetauscht werden können, aber nicht als solche, nicht als diese sinnlich-vielen unterschiedenen Dinge, sondern im Gegentheil als mit Abstrahirung von ihren sinnlichen Unterschieden in ihre ideelle Einheit, den Werth, aufgehoben.

Der Werth, dieser abstracte Maaßstab, nach welchem wir die verschiedenartigsten Dinge mit einander vergleichen und gleich setzen, ist nur diese einfache Einheit der concret-verschiedenen Producte, in welcher dieselben vorhanden sind, aber nur an sich und abstrahirt von ihrer concreten Unterschiedenheit. Das Geld ist somit qua Tauschagent nur der personificirte Werth, die herausgesetzte abstracte Einheit der wirklichen und als wirkliche eine unendliche Vielheit von bestimmten sinnlichen Dingen bildenden Producte.

Daß diese Einheit, das Geld, nichts wirkliches, sondern etwas nur ideelles ist, zeigt sich daran, daß niemals das Geld oder der Werth als solcher zur Wirklichkeit des Genusses gelangen kann, sondern wo dieser Werth im Verbrauch zur Wirklichkeit gelangen soll, zuvor diese abstracte Einheit aufgegeben und in die Bestimmtheit der unterschiedenen Producte umgesetzt werden muß. — Nach Heraklit war also alles Geld nur der Gegensatz und die herausgesetzte ideelle Einheit aller Dinge, aller umlaufenden Producte: diese ihrerseits wieder nur die dadurch in die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Unterschiede aufgelöste Wirklichkeit jener ideellen Wertheinheit, des Geldes.

In jedem Tausch ging nach ihm die doppelte Bewegung vor sich, daß die im Gelde dargestellte einfache Einheit des Werthes Seitens des Käufers in ihr Gegentheil, die Vielheit der realen sinnlichen Unterschiede, umgewandelt und damit realisirt wird und diese wieder Seitens des Verkäufers in ihr Gegentheil, in ihre ideelle Einheit negativ aufgehoben werden. Nur deshalb konnte er — so aber auch sehr passend — in dem Fragmente den Umtausch der Dinge gegen Gold und des Goldes gegen die Dinge mit dem Umtausch dieser in Feuer und des Feuers in diese vergleichen, da ihm ja

das Feuer — und es ist für das Vorliegende gleichgültig, ob als stoffliches Element, oder auch als dieses nur, weil es ihm die reinste Darstellung des sich selbst aufhebenden Werdens war — das ideelle allen Elementen und Dingen zu Grunde liegende einheitliche Substrat war, so daß durch die Umwandlung des Feuers — durch seine Bewegung, sich selbst aufhebend [1]) in die Wirklichkeit zu treten — alles sinnliche Dasein, die Welt der realen außereinander seienden Unterschiede, erzeugt wird und diese Vielheit der realen Unterschiede beständig wieder in jene ideelle Einheit des Feuers wie in einen Saamen [2]) negativ zurückgewandelt wird [3]).

---

1) Diese Aufhebung des Feuers in sein Gegentheil in seiner Verwirklichung nannte Heraklit deshalb ein Verlöschen des Feuers; siehe unten § 19.

2) Siehe unten § 20.

3) Wenn wir eben sagten, Heraklit habe in jenem Fragmente die wahrhafte national-ökonomische Natur und Function des Geldes angegeben, so ist es wohl überflüssig, zu bemerken, daß wir ihn selbst damit nicht zu einem National-Oeconomen machen und also auch entfernt nicht behaupten wollten, als habe er irgend eine der weiteren aus jenem Fragment folgenden Consequenzen erfaßt. Aber obwohl diese Wissenschaft damals gar nicht existirte und existiren konnte, also auch nicht Gegenstand heraklitischen Denkens war, so ist doch richtig, daß Heraklit — eben weil er niemals Reflexionsbestimmungen, sondern nur dem speculativen Begriffe folgt, — in jenem Fragment das Wesen des Geldes in seiner wirklichen Tiefe und richtiger als viele modernen Oeconomen erkannt hat, und es ist vielleicht nicht ganz uninteressant und auch nicht so von der Sache abliegend, wie es zunächst scheinen könnte, zu sehen, wie sich aus einer bloßen Consequenz jenes Gedankens die modernen Entdeckungen auf diesem Gebiet von selbst ergeben.

Wenn Heraklit das Geld als Tauschmittel zum Gegensatz aller in den Tausch kommender reellen Producte machte und es an diesen erst sein wirkliches Dasein haben läßt, so ist also das Geld als solches nicht selbst ein mit einem selbständigen, stofflichen Werthe bekleidetes Product, nicht eine Waare neben andern Waaren, wie die Say'sche Schule noch bis heute das Metallgeld hartnäckig auffaßt, sondern es ist nur der ideelle Repräsentant der umlaufenden reellen Producte, das Werthzeichen derselben, das nur sie bedeutet. Und das ist nur zum Theil eine aus dem Fragment entwickelte Folgerung, zum Theil nur der für Heraklit selbst darin vorhandene Gedanke.

Wenn aber alles Geld nur die ideelle Einheit oder der Werthausdruck aller realen umlaufenden Producte ist und erst an diesen, die zugleich seinen Gegensatz bilden, sein wirkliches Dasein hat, so folgt aus der bloßen Consequenz dieses Gedankens, daß die Werthensumme oder der Reichthum eines Landes nur durch die Vermehrung der wirklichen Producte, niemals aber durch die Vermehrung des Geldes vergrößert werden kann, da ja das Geld, statt auch nur irgend ein Moment des Reichthums und des Werthes selbst zu bilden, immer nur den in den Producten gelegenen und nur in ihnen wirklichen Werth als abstracte Einheit ausdrückt. Es folgt somit der Irrthum des Handelsbilanzsystems. Es folgt ferner,

Nachdem wir also constatirt haben, daß in diesem Fragmente gleichfalls nur der Gedanke der sich sinnliches Dasein gebenden und damit in die Vielheit der bestimmten Unterschiede tretenden ideellen Einheit und des negativen Rückgangs derselben in sich aus den sinnlichen Unterschieden ausgesprochen ist, wenden wir uns zu der Stelle Plutarchs wieder zurück, an der wir uns unterbrochen haben. — Auch Plutarch unterbricht sich, nachdem er jenes Fragment Heraklits von dem Gold und den Dingen mitgetheilt, mit der Frage: Was hat das Alles aber mit dem Apollo zu thun? Und er beantwortet diese Frage unmittelbar nach den letzten eben mitgetheilten Worten fortfahrend also:

„Wenn nun aber Jemand früge, was geht das den Apollo an, so werden wir sagen, nicht nur den Apollo, sondern auch den Dionysos, der nicht weniger Theil hat an Delphi als auch Apollo. Wir hören ja die

---

daß alles Geld immer an Werth gleich allen umlaufenden Producten ist, da es nur diese in die ideelle Wertheinheit zusammenfaßt, somit nur deren Werth ausdrückt; daß somit durch Vergrößerung oder Verringerung der vorhandenen Geldsumme der Werth dieser gesammten Geldsumme niemals berührt wird und immer nur allen umlaufenden Producten gleichbleibt; daß man streng genommen gar nicht von einem Werthe alles Geldes verglichen mit dem Werthe aller umlaufenden Producte sprechen kann, weil in einer solchen Vergleichung der Werth des Geldes und der Werth der Producte als zwei für sich selbständige Werthe gesetzt werden, während nur Ein Werth vorhanden ist, der in den sinnlichen Producten concret realisirt und im Gelde als abstracte Wertheinheit ausgedrückt, oder vielmehr der Werth selbst nichts als die aus den wirklichen Dingen, in denen er nicht als solcher vorhanden, herausabstrahirte Einheit ist, der im Gelde ihr besonderer Ausdruck gegeben ist; nicht also der Werth alles Geldes blos dem Werthe aller Producte gleichbleibt, sondern, richtiger gesprochen, alles Geld nur der Werth aller umlaufenden Producte ist. Es folgt somit hieraus, daß bei Vermehrung der Anzahl der Geldstücke, da der Werth der Summe gleichbleibt, immer nur der jedes einzelnen Geldstückes fallen und bei ihrer Verminderung ebenso wieder steigen muß. — Es folgt ferner, daß, da das Geld nur die unwirkliche Gedankenabstraction des Werthes und den Gegensatz gegen die wirklichen Producte und Stoffe darstellt, das Geld als solches gar keine Wirklichkeit an sich selbst zu haben, d. h. aus keinem wirklich werthvollen Stoffe zu bestehen braucht, sondern ebensogut Papiergeld sein kann und gerade dann seinem Begriffe am entsprechendsten ist. Alle diese und viele andere erst seit Ricardo's Untersuchungen auf einem ganz andern Wege gewonnenen und noch lange nicht allgemein adoptirten Resultate ergeben sich schon durch die bloße Consequenz jenes von Heraklit erkannten speculativen Begriffs.

Wenn übrigens Heraklit vom Golde (χρυσός) spricht, während wir immer vom Gelde gesprochen haben, so kommt das daher, daß damals noch dies Metall als solches das allgemeine Circulationsmittel bildete.

Theologen, theils in Gedichten theils in Prosa (ohne Metrum) sagen und singen, wie der unvergängliche und ewige Gott (ὡς ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ ἀΐδιος πεφυκώς), durch einen gewissen verhängten Rathschluß und Logos sich Umwandlungen seiner selbst bedienend, (ὑπὸ δή τινος εἱμαρμένης[1]) γνώμης[2]) καὶ λόγου[3]) μεταβολαῖς[4]) ἑαυτοῦ χρώμενος[5]) bald, Alles Allem gleichmachend, die Natur in Feuer entzündet, bald wiederum ein mannigfaltig zu verschiedenen Gestalten und Zuständen und verschiedenen Kräften werdender ist, so wie jetzt die Welt wird; benannt aber wird er mit dem bekanntesten aller Namen (γνωριμωτάτῳ τῶν ὀνομάτων[6]). Der großen Menge aber verborgen nennen die Weiseren

---

1) Die εἱμαρμένη ist nicht nur ein stoischer, sondern ein von Heraklit selbst gebrauchter Ausdruck seines Princips; siehe unten § 17.

2) Die γνώμη in dieser objectiven Bedeutung nicht als Einsicht, sondern als das Alles leitende Vernunftgesetz selbst, ist ganz speciell heraklitisch; siehe das Fragment § 15.

3) λόγος in diesem Sinne ist bekanntlich der specifischste terminus technicus von Heraklit.

4) Die μεταβολή oder Ableitung durch Umwandlung in das Gegentheil ist bekanntlich ebenso Heraklit eigenthümlich, und von den Stoikern ihm nur entlehnt; sie ist nur das Synonym für seine Ausdrücke τροπή und ἀποιβή; vgl. § 19.

5) In dem χρώμενος μεταβολαῖς ἑαυτοῦ liegt aber mehr als in der Uebersetzung wiedergegeben ist. Es liegt nämlich in dem χρώμενος auch, daß er erst hierin, in diesen Umwandlungen, sich seine Wirklichkeit und Bewährung giebt; vgl. das obige Fragment p. 115 u. 116, f.

6) Die Vermuthung einiger Herausgeber des Plutarch dieser notissimum nomen sei κόσμος, ist offenbar nicht richtig. Dieser „bekannteste aller Namen" muß vielmehr der Name des Gottes sein, der die Einheit beider Stadien darstellt, denn die geheimen Namen (κρυπτόμενοι δὲ τοὺς πολλοὺς οἱ σοφώτεροι κτλ.), mit welchen die Weiseren jedes der beiden Stadien als solches bezeichnen, Apollo und Dionysos, werden bald darauf herausgesagt. Der verschwiegene, als der bekannteste von allen bezeichnete, Name kann also, wie auch durch die Satzconstruction klar, nur auf den ἄφθαρτος καὶ ἀΐδιος θεός gehen, dessen beide Seiten nur Apollo und Dionysos bilden und der das Subject beider Umwandlungen ist. Er muß also Aeon oder Zeus sein, wie wir im Folgenden noch näher sehen werden, und es kann auch an sich selbst in diesem γνωριμωτάτῳ τῶν ὀνομάτων wohl schwerlich ein Sinnzusammenhang mit jenem Fragmente Heraklits übersehen werden von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, der allein ausgesprochen werden wolle und auch nicht. — Dieser höchste einheitliche Gott ist in gewissem Sinne identisch mit dem Weltall; aber statt daß „Welt" sein Name sei, ist vielmehr umgekehrt sein Name (Zeus) der Name der Welt; man vgl. die mit den obigen Worten Plutarch's genau übereinstimmende Stelle des Joh.

die Umwandlung ins Feuer Apollo wegen der Einheit[1]) und Phöbus wegen der Reinheit und Farblosigkeit (τῷ καθαρῷ καὶ ἀμίαντῳ); den Zustand aber und die Umwandlung seines Sichumwendens und Sichauseinanderlegens in Lüfte und Wasser und Erde und Gestirne und der Pflanzen und Thiere Entstehung deuten sie räthselnd als eine gewisse Zerreißung und Zerstückelung an (τῆς δ' εἰς πνεύματα καὶ ὕδωρ — — τροπῆς[2]) αὐτοῦ καὶ διακοσμήσεως, τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολήν, διασπασμόν τινα καὶ διαμελισμὸν αἰνίττονται). Dionysos aber und Zagreus und Nyktelios und Isodaites (Gleichvertheiler) nennen sie ihn, und gewisse Untergänge und Unsichtbarwerdungen (καὶ φθορὰς τινας καὶ ἀφανισμούς[3]) und Tod und Wiedergeburten[4], den erwähnten Umwandlungen eigenthümliche Räthsel und Fabeln erzählen sie; und dem Einen singen sie dithyrambische Weisen von Leidenschaften voll und einem Wechsel, der einen gewissen umherschweifenden und sich in Mannigfaltigkeit zerstreuenden Charakter hat (πλάνην τινὰ καὶ διαφόρησιν ἐμφαίνοντες); denn mit Geschrei gemischt, sagt Aeschylos, ziemt es dem Dithyrambos übereinzustimmen, seines Wesens theilhaftig, mit Dionysos. Jenem aber singen sie den Päan, das gemessene und besonnene Lied. Und als unalternd immer und jung stellen sie diesen dar (ἀγήρω τε τοῦτον ἀεὶ καὶ νέον[5]), jenen aber vielartig und vielgestaltig in Gemälden und Bildwerken. Und im Allgemeinen dem Einen Gleichartigkeit und Ordnung und ungemischten Ernst beilegend, dem Andern aber eine gewisse mit kindischem Spiel und Uebermuth und Ernst und begeisterter Raserei gemischte Ungleichartigkeit (τῷ δὲ μεμιγμένην τινὰ

---

2. Lydus (de mensib. IV, c. 38. p. 74. ed. Bonn.), welcher nachdem er auch Dionysos als Weltseele erklärt hat, fortfährt: „denn häufig finden wir, daß das gesammte Weltall Zeus genannt wird, weil es immer lebend und unvergänglich" „πολλαχοῦ γὰρ εὑρήσομεν, ὡς ὁ σύμπας κόσμος Ζεὺς ὀνομάζεται διὰ τὸ ἀείζωον καὶ ἀτελεύτητον" und hierbei erinnere man sich wieder, daß Heraklit (siehe das Fragment bei Clemens Al. § 20.) die Welt „πῦρ ἀείζωον", „immer lebendes Feuer" nennt.

1) Plutarch spielt hier auf die Etymologie des Apollo von ἀ—πολλύω an.

2) τροπή gleichbedeutend mit μεταβολή ist Heraklits eigenster Ausdruck hierfür; siehe die Fragmente bei Clem. Alex. § 20.

3) Ueber das ἀφανισμοῦσθαι siehe oben p. 101. Anm. n. p. 121 sq.

4) Vgl. § 26.

5) Diese Benennung ἀγήρω ἀεὶ καὶ νέος ist uns noch wörtlich in den Fragmenten Heraklits über Apollo, resp. Helios, als das Wesen dieses Gottes ausmachend, erhalten; siehe unten § 23.

παιδιᾷ[1] καὶ ἅβρει καὶ σπουδῇ καὶ μανίᾳ προσφέροντες ἀνωμαλίαν), rufen sie den Dionysos „Evios, Weiderauftreger, prangend in rasend machenden Ehren", — nicht übel so das Eigenthümliche einer jeden von beiden Umwandlungen erfassend. Da aber die Zeit der Umläufe[2] (Perioden) in beiden Umwandlungen nicht gleich ist, sondern die der Einen größer, welche sie κόρος Sättigung, Erfüllung nennen, die der andern aber, der χρησμοσύνη (Dürftigkeit und die daraus entspringende Sehnsucht, Sucht), kleiner ist, so bedienen sie sich deshalb, dies verhältnißgemäß beobachtend, während des übrigen Jahres des Päan bei den Opfern, mit Beginn des Winters aber den Dithyrambos wieder anstimmend, mit dem Päan aber aufhörend, rufen sie drei Monate diesen Gott (Dionysos) statt jenes (Apollo) an, weil wie drei[3] zu eins ihnen der Zeit nach sich die Weltbildung (διακόσμησις) zur ἐκπύρωσις zu verhalten scheint[4]."

Wir haben diese Stelle so ausführlich mitgetheilt und sie mit unsern Noten begleitet, um es unzweifelhaft zu machen, daß uns in dem Hauptinhalte derselben, dem Gegensatze zwischen Apollo und Dionysos und resp. der Bezeichnung dieses Gedankengegensatzes mit diesen Götternamen, Plutarch nur — und zwar zum Theil noch mit des Epheſiers eignen Worten — den Grundriß der ſpeculativen Theologie Heraklits vorträgt, d. h. die von Heraklit ſelbſt gewählte Darſtellung ſeines philoſophiſchen Begriffs im Subſtrat orphiſcher Mythen. — Daß nun aber wirklich Plutarch hier den Epheſier ſelbſt[5] im Auge hat und ihn und ſeine An-

---

1) Dieſe παιδιὰ erſcheint in einer Reihe noch aufbewahrter und bald anzuführender Fragmente von Heraklit ſelbſt als ein weſentlicher Zug des Zeus in der Weltbildung, alſo in ſeinem Dionyſosſtadium.

2) Dies, ſo wie der Schluß der Stelle überhaupt, wird im § 26. verſtändlich werden.

3) So ſchläft im orphiſchen Hymnus LIII. (52) p. 318. ed. H. Bacchus drei Jahre in der Unterwelt.

4) Das Ende der Stelle ſcheint, wie bereits Ivlander bemerkt, inſoweit verdorben zu ſein, als ſich vielmehr die ἐκπύρ. zur διακόσμ. wie 3 : 1 nach dem Zuſammenhange verhalten ſoll. S. hierüber eine bald folgende Anmerkung.

5) Der letzte und evidenteſte Beweis wird ſich im § 26. durch Analyſe einer Stelle im Politikus des Plato ergeben, dort wird auch erſt das Ende der plutarchiſchen Stelle ganz deutlich werden. Gleichwohl kann von hieraus nicht vorgegriffen werden, da zum Verſtändniß des platoniſchen Ortes zuvor weſentliche Reſultate im Verlauf und zumal in der Phyſik neu gewonnen werden müſſen. — Die obige Beweisführung reicht übrigens auch für ſich vollkommen aus, um den heraklitiſchen Urſprung klar zu beweiſen, und mit dem näheren Verhältniß der ἐκπύρωσις und διακόσμησις zu einander und ob erſtere eine reale war, haben

hänger mit denen meint, die außer den Orphikern so lehrten, das wird nun auch, wenn man die Stelle im Einzelnen wie im Zusammenhang überblickt, gewiß in keiner Weise hypothetisch erscheinen können. Plutarch geht aus von einem Fragment Heraklits, daß sich das Feuer zu allem Dasein verhalte — dieses aus sich, sich aus diesem umwandelnd herstellend — wie das Gold zu den Dingen; von einem Fragmente also, welches, wie wir gesehen haben, gar keinen andern Gedanken ausdrückt, als den Gegensatz und die Bewegung der ideellen, und eben darum nicht wirklich daseienden, Einheit und ihres in ihrer Verwirklichung in die Unterschiede auseinandertretenden Daseins, sowie die beständige Aufhebung dieses Gegensatzes: also gerade dasselbe, was später als das Wesen jener Götter aufgezeigt wird. Plutarch, nach Mittheilung dieses heraklitischen Fragments vom Feuer und Gold, unterbricht sich mit der Frage: Was geht das aber den Apollo an? und antwortet: den Apollo nicht nur, sondern auch den Dionysos!

Denn es singen und sagen ja die Theologen in Hymnen und Prosa, daß es der Eine ewige und unvergängliche Gott ist, der durch seine eigne nothwendige Natur, durch die εἱμαρμένη γνώμη und den λόγος, zwei Momente, zwei Umwandlungen seiner selbst an sich hat und nur in dieser Umwandlung aus der einen dieser beiden Seiten in die andere Wirklichkeit hat. Die eine Seite ist Gott als reine ideelle Einheit[1]). Die negative gleichmäßige Aufhebung aller sinnlichen Unterschiede in das Feuer,

---

wir es hier noch nicht zu thun. Dahin zielende Bemerkungen sind hier nur im Vorbeigehen gemacht, und das etwa scheinbar Widersprechende kann erst seines Ortes aufgeklärt werden.

1) Als solche erklärt Plutarch selbst constant das Wesen des Gottes, und fast immer, wo er das thut, heraklitisirt er: cf. ib. c. 20, wo er ihn in der bekannten Weise als Verneinung der Vielheit etymologisirt: „Denn Apollo heißt er insofern er die Vielheit verleugnet und die Menge vernetzt (ἀ—πολεῖ), Dionysos aber als der Eine und Einzige (εἷς καὶ μόνος). — — Das Eine aber ist lauter und rein (εἰλικρινὲς καὶ καθαρόν), denn durch die Vermischung des Einen mit dem Andern entsteht die Verunreinigung, wie ja auch Homer vom rothgefärbten Elfenbein den Ausdruck μιαίνεσθαι (verunreinigt werden) gebraucht, und die Färber das Mischen der Farben φύρειν (Unterziehen) und die Mischung φύραμα (Unterzug) nennen. Daher kommt dies: Eins und immer ungemischt zu sein, dem Unsterblichen und Reinen zu".

Daß Plutarch hier so wie in der weiter unten bezogenen Stelle des cap. 21 heraklitisirt, ist auch ersichtlich durch die Vergleichung mit Plut. Terrestr. an aquat. p. 913. W. (s. oben p. 140.)

und Gott in diesem Stadium, nennen sie, der Menge verborgen, Apollo — der hier also ausdrücklich ganz identisch mit der heraklitischen ὁδὸς ἄνω, als bloße Personification der sog. ἐκπύρωσις erscheint. Das andere Stadium des ewigen Gottes aber ist die Umwandlung dieser ideellen Einheit in ihr Gegentheil, in die reelle sinnliche Vielheit und Zerstreutheit des wirklichen Daseins und die in der Unterscheidung und dem Außereinander bestehende reale Weltbildung. Und Gott in diesem Stadium nennen sie Dionysos und Zagreus ꝛc.; so daß Dionysos hier durchaus wie der heraklitische Weg nach Unten definirt und beschrieben wird und gleichfalls seine bloße Personification ist, wie Apollo die des Weges nach Oben. Und von Gott in diesem Stadium, von Dionysos-Zagreus, räthseln und fabeln sie dann gewisse Zerreißungen und Zerstückelungen und Verschwemmungen und Wiedergeburten ꝛc.

Und wer sind die, von denen Plutarch sagt, daß sie so lehrten? Die Theologen, sagt er, höre er in Hymnen und in Prosa (ἄνευ μέτρου), so sagen und singen. Die Theologen, die in Gedichten so singen, das sind nun selbstredend die Orphiker, die ja gewöhnlich so als die alten Theologen oder die Theologen schlechtweg bezeichnet werden, und mit denen hier also auch Plutarch den Heraklit zusammenstellt und zusammenstellen konnte, da er — immer mit dem früher auseinandergesetzten geistigen Unterschiede — in mythisches Material die Darstellung seines speculativen Begriffs eingetaucht und diesem so den Anschein einer speculativen Theologie gegeben hatte. Denn wer anders als Heraklit und seine Anhänger sollten mit den in Prosa so lehrenden Theologen verstanden sein? Man hat bisher bei dieser Stelle, da sie auf andere schlechterdings nicht bezogen werden konnte, wegen der Lehre von der διακόσμησις und der ἐκπύρωσις — und diese Ausdrücke gehören allerdings der stoischen Terminologie an — immer an die Stoiker gedacht. Allein zuvörderst müßte es gewiß ungewöhnlich und auffällig erscheinen, daß Plutarch mit den in „Prosa schreibenden Theologen" hätte sollen die Stoiker als solche bezeichnen wollen. Und abgesehen davon, daß sich die Bezeichnung „Theologen in Prosa" überhaupt nicht für sie schickt, wäre doch Plutarch am wenigsten geneigt gewesen, diesen bei ihm so ehrwürdigen Titel den ihm so verhaßten Stoikern zu geben. Wie! Diese Stoiker, die er überall so geringschätzt, sollten es sein, die er im Verlauf der Stelle mit den „Weiseren" bezeichnet? Und abgesehen davon, ob wir überhaupt eine derartige wahrhaft speculative Theologie bei den Stoikern finden, sowie davon, daß unseres Wissens sonst keine Spuren vorliegen, daß sie ein solches Drei Götterſystem von

Zeus, Apollo und Dionysos in diesem Sinne gelehrt haben[1]), haben ja bekanntlich die Stoiker eben diese Lehre von der διακόσμησις und ἐκπύρωσις, wegen welcher man gerade die Stelle auf sie bezieht, sowie ihre ganze speculative Physiologie und, ihrer Grundlage nach, ihre Theologie nicht weniger nur von dem Ephesier entlehnt, — eine Thatsache, die wir nicht erst zu erweisen haben, sondern welche lange erwiesen und anerkannt ist und dies sogar schon bei den Alten war[2]). Die Stoiker sind überhaupt auf diesem Gebiete, wenn sie in irgend einem Punkte von Heraklit abweichen, nur insoweit von ihm abgewichen, als sie, besonders die späteren, ihn mißverstanden haben. Es würde somit, wenn wirklich feststünde, daß die Stoiker nach Heraklit jene, das Wesen des physischen und geistigen All constituirenden, Begriffe mit Apollo und Dionysos bezeichnet haben, hieraus immer nur folgen, daß sie, wie sie die Lehre selbst von der ἐκπύρωσις und διακόσμησις, der ideellen Einheit und realen Vielheit, der ὁδὸς ἄνω und κάτω, bei Heraklit vorgefunden, — so auch die Bezeichnung derselben Principien und Gegensätze durch Apollo und Dionysos bei ihm vorgefunden und von ihm entlehnt haben, eine Annahme, die nicht einmal der Rückweisung auf das heraklitische Fragment vom Dionysos-Hades bedarf, um feststehen, und die jedenfalls durch dieses Fragment

---

1) Bei den Stoikern herrscht vielmehr meistens allegorische Auslegung, d. h. es verflachen sich ihnen alle einzelnen Götter aus speculativen Gedankengegensätzen, die sie bei Heraklit waren, zu bloßen Verstandesabstractionen und zu einer Vielheit einzelner Naturkräfte; cf. Cic. de nat. Deor. I. 10—15. So ist ihnen nach Plut. de Is. et Os. c. 40. Bacchus der erzeugende und nährende Hauch, Herkules die schlagende und zertheilende Kraft, Ammon die empfangende, Ceres und Proserpina die durch die Erde und Früchte, Neptun die durch das Meer sich hindurchziehende Kraft ꝛc. cf. Plut. de def. Orac. c. 19. und c. 29.

Dies ist durchaus nicht mehr jene Auffassung der Götter, die in der im Texte behandelten Stelle des Plutarch vorliegt, auch nicht bei Bacchus, der oben einen der beiden speculativen, das All umfassenden Gedankengegensätze Heraklits darstellt, hier aber zu einem besondern Elemente, einer einzelnen abstracten Natureigenschaft, neben der Vielheit andrer, andern Göttern zugetheilten, Naturkräfte degradirt ist. Durch die äußere Aehnlichkeit wird sich Niemand täuschen lassen, der auf den Gedanken sieht.

2) Vgl. z. B. Alex. Aphrod. in Meteorol. I. f. 90: „ἠγοῦνται γὰρ σημείοις τούτοις χρώμενα ἐκπύρωσιν γίνεσθαι τοῦ ὅλου, ὡς Ἡρακλείτου μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δόξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς μετ' αὐτόν und Simplic. in Ar. de coelo f. 68. b. und in Phys. f. 257. b.; vgl. besonders die bald anzuführenden Stellen des Philo und Plutarch selbst u. a. mehr bei der Naturlehre, sowie die im Verlauf an verschiedenen Orten zu erbringenden Beweise.

zur Gewißheit erheben werden würde, da, wie Plutarch den Dionysos nach jenen ungenannten Theologen als identisch mit dem Wege nach Unten beschreibt, Heraklit selbst ihn dort als das Princip des Sterbens und als mit Hades identisch, somit als die personificirte *ὁδὸς κάτω* ausspricht. Mit dieser Bezeichnung auf Heraklit stimmt nun auch, daß Plutarch sich, zumal im Anfang der Stelle, aber auch weiterhin fast überall der concretesten Ausdrücke Heraklits bedient und zwar so sehr, daß wir häufig noch jetzt erhaltene Fragmente Heraklits darin wiederfinden.

Eine fernere große Bestätigung dieser Beziehung auf Heraklit tritt aber nochmals recht deutlich gegen das Ende der Stelle hervor. Plutarch sagt hier, daß jene Theologen die Aroelle Periode oder *ἐκπύρωσις* und die Periode des Dionysos-Stadium oder der Weltbildung mit den Namen *κόσμος* und *χρησμωσύνη* belegen. Allein daß diese gewiß höchst alterthümlich klingenden Namen von den Stoikern für die *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις* gebraucht worden seien, wissen wir nur aus einer Stelle des Philo, in welcher dieser selbst Lehre wie Namen auf Herakleitos zurückführt[1]: „*ὁ δέ γονορρυὴς* (sc. *λόγος*) *ἐκ κόσμου πάντα καὶ εἰς κόσμον ἀνάγων ὑπὸ θεοῦ δὲ μηδὲν οὐόμενος. Ἡρακλειτείων οὗτος ἑταῖρος, κόσμου καὶ χρησμωσύνην, καὶ ἓν τὸ πᾶν καὶ πάντα ἀμοιβῇ εἰσάγων*“, „— — jener gleichsam den Saamenfluß habende Logos[2], der Alles aus der Welt und in die Welt zurückführt, von Gott aber nichts entstanden glaubt, (ist) ein Gefährte der herakleitischen Ansicht, *κόσμος* und *χρησμοσύνη* und das All als Eins und Alles durch den Wandel einführend“.

Ja, in einer andern Stelle, deren Zusammenhang uns für die Entscheidung der Frage, ob Heraklit denn wirklich eine reale Weltverbrennung angenommen habe, wichtig ist, macht Philo sogar ausdrücklich einen Unterschied zwischen denen, welche jenen Gegensatz der ideellen Einheit und sinnlichen Allheit *κόσμος* und *χρησμοσύνη*, und denen, welche ihn *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις* genannt haben[3]: „die Vertheilung eines lebendigen Wesens in Glieder macht klar, wie Alles Eins oder daß es (Alles) aus Einem und in Eins hineingenommen ist (*ὡς ἓν τὰ πάντα ἢ ὅτι ἐξ ἑνὸς τε καὶ εἰς ἕν*), was die Einen *κόσμος*

---

1) Philo. Leg. Alleg. lib. III. p. 62. T. I. p. 88 ed. Mangey.

2) Der *λόγος σπερματικός* der Steiker, der ihnen auch nur als dieser terminologische Kunstausdruck, dem Wesen nach aber Heraklit angehört.

3) Philo de anim. Sacrif. Idon. T. II. p. 243 ed. Mang.

und *χρησμοσύνη* nannten, die Andern aber *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις* (*ὅπερ οἱ μὲν κ. καὶ χρ. ἐκάλεσαν, οἱ δὲ ἐκπ. καὶ διακ.*“ [1]).

Diese zweite Stelle des Philo, welche Schleiermacher und seine Nachfolger nicht benutzt haben, obgleich schon Mangey in seiner Ausgabe des Philo auf sie verweist, muß aber auch dadurch, daß sie diejenigen, welche die Terminologie *κόρος* und *χρησμοσύνη* gebrauchten, geradezu (und wohl auch offenbar als die früheren) unterscheidet und entgegensetzt denen, welche dieselbe Sache mit den Ausdrücken *ἐκπ.* und *διακόσμ.* benannten, und weil doch ferner diese letzteren Ausdrücke als Terminologie der Stoiker, zumal der späteren feststehen, zu zeigen scheinen, daß die Benennungen *κόρος* und *χρησμ.* gerade vorzugsweise Heraklit selbst, seinen unmittelbaren Anhängern und wohl auch den ältesten Stoikern, die ja in der Physik nur Heraklitiker waren, eigenthümlich waren, mit der Fortentwicklung der Stoiker aber die ihrer abstracteren Terminologie angemesseneren Ausdrücke *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις*, Aristoteles folgend, ge-

---

1) Diese zweite Stelle und der in ihr gezogene höchst treffliche Vergleich des Philo mit der Vertheilung des organischen Lebens in Glieder zeigt zur Evidenz, daß wenn die Stoiker *κόρος* und *χρησμοσύνη* oder die reale Welteinrichtung und die *ἐκπύρωσις* als besondere getrennte Zustände und Zeitperioden betrachteten, doch noch Philo genau wußte, wie sie bei Heraklit nicht geschiedene Zeitperioden, sondern nur die gleichzeitigen und in steter Wechselwirkung miteinander stehenden begrifflichen Momente (des Werdens) gewesen sind. Denn die Vertheilung des Lebendigen in bestimmte Glieder und Organe und wiederum die Zusammenfassung des Lebensprocesses in die Einheit dieser Gliederungen und Unterschiede in das ideelle Eins des organischen Lebens — ist ja auch nicht in der Zeit getrennt vorhanden, sondern sie sind nur sich wechselseitig erzeugende, bedingende und entgegengesetzte Momente des Lebensprocesses, und diese Momente, sagt Philo, hätten die Einen *κόρος* und *χρησμ.*, die Andern *διακόσμ.* und *ἐκπ.* genannt. Nach Philo also hat Heraklit keine reale Weltverbrennung gekannt. Nach Philo waren ihm *κόρος* und *χρησμοσύνη* nur die entgegengesetzten Momente des als Processes begriffenen Werdens; beide, wie alle heraklitischen Gegensätze, miteinander an sich identisch und beständig ineinander umschlagend; nämlich: das Moment der ideellen Einheit, die negative Bewegung und Wandlung, in welcher die einzelnen Unterschiede aufgehoben sind, wie in der Idee der Lebenseinheit die besondern Glieder und Organe, — und das Moment der realen einzelnen Unterschiede, durch deren besonderes Dasein erst jene Einheit wirklich ist, wie nur durch seine Auseinanderlegung in die Vielheit unterschiedener Organe und Functionen das, diese Unterschiede aus ihrer Isolirung immer wieder in die ideelle Einheit seines Processes aufhebende, Leben sich Existenz und Wirklichkeit giebt. Beides somit stets ineinander umschlagende Momente und nichts Anderes, als die mit sich identischen Gegensätze des Weges nach Oben und Unten; ihre Einheit — das als Proceß begriffene Werden.

wählt und jenen substituirt wurden. — Es hat demnach Plutarch in der obigen Stelle und bei Anführung der Namen κύριος und χαρμοσύνη für das Dionysos- und Apollostadium wieder nicht sowohl die Stoiker als solche, sondern Heraklit selbst und seine Anhänger, und die Stoiker nur qua Heraklitiker, im Auge.

Daß κύριος und χαρμοσύνη echt heraklitische Namen sind, das konnte freilich schon wegen ihres dunklen und alterthümlichen Tones nur ebenso wegen der ersteren ephesischen Stelle nicht zweifelhaft sein, und ist daher auf Grund derselben sowohl von Schleiermacher als Ritter und Brandis anerkannt worden. Allein dann hätte man aber auch sehen sollen, daß die, von denen Plutarch sagt, sie nennen diese Perioden so (ἓξ κύριον καλοῦσιν), nach Plutarch selbst nur dieselben Profan-Theologen sind, von denen er im Anfang des Capitels sagt, daß sie Apollo und Dionysos als die zwei entgegengesetzten Seiten und Umwandlungen des einen ewigen Gottes betrachten ꝛc., kurz, daß, wie am Ende, so auch am Anfang der Stelle nur heraklitische speculative Theologie oder[1] speculative Physik (was identisch) citirt ist[2]. — Eine andere Frage wäre,

1) Die Theologie ist darum bei den Stoikern nur ein Theil der Physik. Die Stoiker, sagt Plutarch (de Repugn. Stoic. T. XIII. p. 313.), haben drei Disciplinen, zuerst die Logik, zweitens die Ethik, drittens die Physik und den Schluß der Physik bildet die Lehre von den Göttern (τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατόν ἐστι τὸ περὶ θεῶν λόγος; cf. Baguet de Vit. et Scr. Chrysipp. T. IV. (Annales Acad. Lov. p. 55.).

2) Eine Frage für sich ist, welcher von den beiden Namen κύριος und χρησμὸς der ἐκπύρωσις und welcher der διακόσμησις, welcher dem Apolle und welcher dem Dionysos entspricht. Xylander hat bereits bemerkt, daß in dem Ende der Stelle des Plutarch ein Fehler stecken müsse; es müsse nämlich dem Vorhergehenden zufolge umgekehrt, — da ja der Päan während neun, der Dithyrambus während drei Monaten angestimmt werde, — die ἐκπύρωσις (das Apollostadium) sich wie drei zu eins zur Weltbildung (dem Dionysosstadium) verhalten. Ist dies richtig, wie es freilich gar sehr scheint, so ist der κύριος, wovon ja Plutarch ausdrücklich sagt, daß es die der Zeit nach größere Umwandlung sei, dem Apolle entsprechend, und die χαρμοσύνη vielmehr das Stadium des Dionysos. Bisher hat man die Sache umgekehrt gefaßt. Man hat die χαρμοσύνη mit Sehnsucht zur Weltbildung übersetzt und sie als der ἐκπύρωσις entsprechend aufgefaßt, somit also als Apollostadium; und die Sättigung, den κύριος, für die διακόσμησις, die reale Weltbildung, genommen. Dies wäre auch vom Standpunkt Heraklits nicht gerade unmöglich. Aber ohne die Sache entscheiden zu wollen, scheint mir noch mehr für die durch Xylanders Vermuthung bedingte umgekehrte Auffassung zu sprechen. Die χαρμοσύνη als eine Sehnsucht des in dem realen Auseinander der sinnlichen Natur auseinsichgeratheten Göttlichen zur Rückkehr in seine ideelle Einheit — also als das Moment oder die Periode der realen Weltgliederung (διακόσμησις) aufzufassen, würde offenbar einen ganz vorzüglich

ob Plutarch nicht im Schluß der Stelle Heraklit insofern Unrecht thut, als er daselbst von einer der Zeit nach von der διακόσμησις unterschiedenen ἐκπύρωσις d. h. von einer realen Weltverbrennung zu sprechen scheint, eine Ansicht, die, wie wir sehen werden, Heraklit fremd ist und bei den Stoikern nur durch Mißverstehung seiner entstanden zu sein scheint. Wir werden hierüber bei der Naturlehre handeln.

Daselbst (§ 26.) wird sich zuerst herausstellen können, wie Plutarch dem Heraklit gar kein Unrecht thut, weil nämlich auch in dem, was er sagt, so sehr es scheinen muß, dennoch gar keine reale Weltvertilgung enthalten ist. Aber da wir dies hier, weil hierzu noch erst mannigfache Resultate gewonnen werden müssen, noch nicht klar machen können, so wollen wir uns auch noch nicht darauf berufen, und haben dies auch für unsern gegenwärtigen Zweck gar nicht nöthig. Denn keinesfalls würde die directe Beziehung der plutarchischen Stelle auf Heraklit dadurch irgendwie beeinträchtigt. Plutarch geht von einem heraklitischen Fragment aus, welches von dem Gegensatz der ideellen Einheit und sinnlichen Allheit handelt; er zeigt wie es nur derselbe Gegensatz sei, den die Orphiker und gewisse in Prosa schreibende Theologen als das Wesen des Apollo und Dionysos, dieser einseitigen Daseinsformen des ewigen Gottes geräthselt

---

guten und bereits oft urkundlich nachgewiesenen heraklitischen Sinn gewähren. Dann wäre κόρος, die Sättigung oder Erfüllung, als die Vollendung jenes Einigungstriebes gedacht, und somit dem Moment der ἐκπύρωσις oder dem Apollostadium entsprechend. (In einer etymologisirenden Stelle des platonischen Cratylos, die man überhaupt hier vergleichen muß, hat κόρος noch den Begriff der Reinheit. Cratyl. p. 396 β: Ταῦτα (nämlich Zeus) δὲ Κρόνου υἱὸν εἶναι ὑβριστικὸν μὲν ἴσως δόξειεν εἶναι ἀκούσαντι ἑλληνικῆς. οὔκουν δὴ, μεγάλης τινὸς διανοίας ἔχοντος εἶναι τὸν Δία· κόρον γὰρ σημαίνει, οὐ παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦτο. Man vgl. die von Stallbaum hierzu citirten Orte, besonders Proclus in Cratyl. ed. Boiss. c. 103. 105. 115. 144. 147. und Cicero de nat. Deor. II. 24. p. 304 mit Creuzers Anmerkungen. Aber was auch Stallbaum l. l. mit Recht gegen Proclus sagen mag, eine, wenn auch veränderte Beziehung und Anspielung auf ein historisches Philosophem, ist in jenen Worten Platos jedenfalls zu suchen). Hierzu vergleiche man eine mir auffällige Stelle des J. Philoponus c. Proclum de mundi aeternitate, ed. Venet. f. 1535. XIII. 15.: καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς δὲ πάλιν ὁ Πλωτῖνος ἐδίδαξεν, ὡς οὔτε ἄλλοτε νομιστέον, ἢ πυρὸς καὶ τῶν λοιπῶν στοιχείων τὰ σώματα σωματα· οὔτε γὴν ἀκινησίας ἐν ἐκείνοις εἶναι πρὸς τὸ χεῖρον τῆς ἀποχέρασθαι ἢ, φλύγα νομίζων ἐκεῖνο τὸ πῦρ· ζέειν γὰρ εἶναι τοῦτο κατὰ Ἀριστοτέλην φησὶν ὁ Πλωτῖνος καὶ οὐκεῖ πῦρ διὰ κόρον ὑβρίζον καὶ οὐχὶ τὸ στοιχειωδὲς τε καὶ ζωτικὸν πῦρ. wo also noch dabei auf das bekannte alte Sprüchwort κόρος τίκτει ὕβριν angespielt ist, aber doch auch ein wahrscheinlich alter Gebrauch dieser Verbindung von κόρος

haben; er entfernt sich keinen Augenblick von dem wirklich Heraklitischen, von den Stoikern nur entlehnten Gedanken. Er bewegt sich sogar vorzugsweise in heraklitischen Ausdrücken und läßt ganze Sätze des Ephesiers durch seine Darstellung hindurchklingen. Aber er wirft auch rücksichtslos heraklitische und stoische Terminologie durcheinander, weil es ihm hier nicht auf ihren Unterschied, sondern eben nur auf das Wesen des Apollo und Dionysos ankommt. — Und wenn er nun selbst hierbei stoische aus Mißverständniß Heraklits entstandene Vorstellungen einer realen ἐκπύρωσις mit der heraklitischen χρησμοσύνη durcheinander würfe[1]), so könnte er dies hier selbst dann thun, wenn er sogar das klarste Bewußtsein über dies Mißverständniß hatte, weil es ihm hier eben nur um diesen Gedankengegensatz zwischen Apollo und Dionysos als der ideellen Einheit und sinnlichen Allheit zu thun ist, und von diesem heraklitischen Gedankengegensatz selbst noch jenes stoische Mißverständniß einer nach Zeitperioden abwechselnden Weltbildung und realen Weltverbrennung getragen bleibt.

Wenn es nach alledem noch irgend eines ferneren Beweises bedürfte, daß Plutarch mit jenen in Poesie und Prosa sagenden und singenden Theologen nur die Orphiker und Herakleitos meint, die Stoiker selbst aber hierin höchstens nur als Heraklitiker betrachtet, so liegt dieser Beweis gewiß bis zur Evidenz in einer andern Stelle desselben Plutarch vor, wo er sagt[2]): „Ἀκούω ταῦτ' (ἔχει) πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν Στωϊκὴν ἐκπύρωσιν. ὥσπερ

---

und πῦρ zur Bezeichnung des höchsten Grades des reinen sich vollendenden Feuers erhellen dürfte. —

Man vgl. endlich die späteren Hindeutungen auf den uralten Koroskultus, einen Sonnendienst, in welchem auch gerade Dionysos selbst zur Sonne umgedacht wird*).

1) Wir bemerken der Deutlichkeit wegen: Plutarch wirft in der That gar nichts derartiges durcheinander. Seine Stelle belagt weder für Heraklit noch für die Stoiker eine reale ἐκπύρωσις. Wir geben das oben gesagte nur einstweilen der bisher bestehenden Ansicht nach, die bei den Stoikern allgemein und ohne Widerspruch eine reale Weltvernichtung durch Feuer annimmt. Daß es sich aber auch bei den Stoikern anders verhält, werden wir später sehen.

2) De defect. Orac. p. 415. p. 301. Wytt. p. 316. Hutt.

*) Jetzt bestätigen unsere obige Vermuthung noch, daß κόρος das Feuerstadium und χρησμοσύνη das des Dionysos bedeute, die Worte des Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283. λέγει δὲ (Heraklit) καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον. χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν. ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος. Freilich entscheidet dies gerade noch nicht, da ja eine Verwechslung der Bedeutung dieser Bestimmung bei Pseudo-Origenes sehr leicht möglich wäre.

τὰ Ἡρακλείτου καὶ Ὀρφέως ἐπινενομένην ἕπῃ, οὕτω καὶ τὰ Ἡσιόδου καὶ συνεξαπατῶσαν“· „— — ich sehe die stoische Ekpyrosis abweidend, wie des Heraklits und Orpheus Worte, so auch die des Hesiods und sie verwirrend“[1]).

Also ausdrücklich und namentlich attribuirt Plutarch, was er oben als die Lehre der poetischen und prosaischen Theologen angeführt hat, hier dem Heraklit und Orpheus, stellt beide hierin unmittelbar zusammen und qualificirt die *ἐκπύρωσις* der ihm bekanntlich überhaupt verhaßten Stoiker nur als eine geistlose Entlehnung, ja selbst mißverstehende Entstellung heraklitischer und orphischer Lehre.

Es ist nunmehr also erwiesen, daß Plutarch in der obigen Stelle mit den poetischen und in Prosa redenden Theologen nur die Orphiker und Herakleitos im Auge gehabt hat, und diese seine Bezeichnung Heraklits als eines in Prosa redenden Theologen, die für die Stoiker so unpassend und bei Plutarch nicht denkbar gewesen wäre, kann nicht mehr wundern, wenn wir ihn selbst soeben Heraklit und Orpheus namentlich und unmittelbar in Bezug auf diese Lehre identificiren sahen. Diese Bezeichnung Heraklits kann aber auch im Allgemeinen weder wundern noch unpassend erscheinen, wenn wir uns erinnern, daß der theologisirende Inhalt seiner Schrift so bedeutend gewesen sein mu[illegible]aß daraus die falsche Nachricht von einem besondern theologischen Abschnitt seines Werkes entstehen konnte[2]); wenn wir uns ferner der bedeutungsvollen Versicherung des s. g. Herakleides erinnern, daß Herakleitos „das Physische theologisire“[3]), wenn wir berücksichtigen, daß noch Macrobius Heraklitos zu denen rechnet, welche in ganz concreter Weise über die Götter gefabelt hätten, Gestalten und Bilder denen geliehen, denen alle solche Formen fremd sind, und Altersstufen (aetates) denen, die keine Art von Wachsthum haben und verschiedene Hüllen und Gewänder denen, die des Körpers entbehren[4]).

---

1) So übersetzt Kaltwasser das *συνεξαπατῶσαν*.

2) Diog. L. IX, 5. *διήρηται δὲ* (sc. sein Werk) *εἰς τρεῖς λόγους, εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.*

3) Heracl. Alleg. Hom. p. 412. ed. Gal. p. 84. Schow. *ὁ γοῦν σπουδαῖος Ἡράκλειτος ἁπάσῃ καὶ διὰ σωμάτων εἰκάζεσθαι δυνάμενα, θεολογεῖ τὰ φυσικά κτλ. — — ἄλλον δέ τὸ περὶ τῆς φύσεως ἀλληγορεῖ.*

4) Macrobius, Somn. Scip. I. c. 2. p. 11 ed. Bip. adeo semper ita se sciri et coli numina malluerant qualiter in vulgus antiquitas fabulata est; quae et imagines et simulacra formarum talium prorsus alienis et aetates tam incrementi quam diminutionis ignaris et amictus ornatusque varios corpus non habentibus assignavit. Secundum haec Pythagoras ipse atque Empedocles, Parmenides quoque et Heraclitus de Diis fabulati sunt.

Ja, diese Nachrichten, daß sein Werk so reich an theologischem Inhalt gewesen, daß er überhaupt das physische theologisire, wie sich Heraklides glücklich ausdrückt, sind erst jetzt verständlich geworden und gerechtfertigt. Bis jetzt mußten, wie man zugeben wird, diese Aeußerungen in einem auffallenden Contraste mit dem zu stehen scheinen, was uns von Heraklit erhalten war. Denn eine rein physische Sprache und ausschließliche Beschäftigung mit philosophisch physischen Begriffen schienen die bei weitem meisten Fragmente zu athmen, und wo, wie allerdings bei einigen der Fall, eine dunkle und seltsame Anwendung von Götter und Götternamen plötzlich sich darbot, da schien dies stets so abgerissen und verbindungslos untereinander dazustehen, daß dies fast nothwendig auf die von Schleiermacher bei Gelegenheit des Fragmentes über den Namen des Zeus ausgesprochene Ansicht führen mußte (p. 335): „Heraklit habe sich solche Sprüche für diejenigen Stellen seines Werkes aufgespart, wo er mit seiner Weisheit an die Grenzen des didactisch auszusprechenden gekommen war, um statt der eigentlichen Mythen, die ihm abgingen, mit solchen geheimnißvollen Sprüchen wie mit goldenen Nägeln seine Philosophie am Himmel zu befestigen". Noch deutlicher und allgemeiner spricht sich Schleiermacher p. 351 darüber aus mit den Worten: „Hierzu kommt noch, daß unter allen aufbehaltenen Trümmern sich auch keine Spur von ausgebildeter Theologie zeigt, sondern nur wenige Andeutungen von der allgemeinsten Art. Und sollte dieser ganze Theil so ganz untergegangen sein"?

Diese Aeußerungen Schleiermacher's sind auch noch für seine Nachfolger maaßgebend und durch keine von denselben gewonnenen Resultate entkräftet. — Aus demselben Grunde mußte bisher auch die von Clemens Alex. und Plutarch behauptete Verwandtschaft Heraklits mit Orpheus den besonnensten Kritikern als willkührliche und träumerische Conjectur erscheinen, die Andeutungen Platos[1] in demselben Sinne aber unbemerkt bleiben oder falsch aufgefaßt werden. — Jetzt aber ist durch die obige Stelle des Plutarch — und das war auch der Grund, weshalb wir mit einer so breiten und vielleicht überflüssigen Ausführlichkeit ihre Beziehung auf den Epheser nachwiesen — jetzt, sagen wir, ist durch diese Stelle des Plutarch, wenn man sie auch einstweilen nur mit dem heraklitischen Fragment von der Identität des Dionysos und Hades und demjenigen von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, zusammenhält, ein ausgebildetes und concretes System speculativer Theologie als Inhalt des heraklitischen Werkes nachgewiesen, ein System das sich uns im Verlauf

1) Siehe oben p. 13 u. 14.

noch weit concreter entwickeln wird: eine Theologie, die schon deshalb um so durchgeführter und systematischer bei ihm sein konnte, als sie überhaupt keinen von seiner speculativen Logik-Physik[1] verschiedenen Gedankeninhalt hatte und nichts von ihr Getrenntes war, sondern ganz identisch und eins mit dieser seiner speculativen und in ihrer innersten Bedeutung „objective Logik" zu nennenden Physik, nur dieses physische System selbst, oder die Idee des Werdens, in der symbolischen Hülle der religiösen Vorstellungen, in dem Material ihrer Götternamen oder wie Heraklcitos sagt „theologisirend" darstellte, — ein Ausdruck, dessen ganze Tiefe und zutreffende Richtigkeit jetzt wohl am Tage liegt. — Jetzt wissen wir, daß ihm Apollo und Dionysos identisch mit den beiden Gegensätzen waren, die ihm allein das Weltall und die Idee des Werdens constituirten. Apollo die Personification der *ὁδὸς ἄνω*. Dionysos die Personification der *ὁδὸς κάτω*.

Und wie die *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* nur die als getrennt und in absoluter Gegensätzlichkeit gedachten, an sich aber identischen Momente der Idee des Werdens sind, die aber um dieser inneren Identität willen beständig in einander umschlagen und sich ein Jedes zum Andern machen, ebenso sind auch Apollo und Dionysos nur die beständig in einander umschlagenden Momente und Wandlungen des ewigen und unvergänglichen, sie beide in sich einenden Gottes. Das Leben dieses höchsten Gottes besteht nur in der ununterbrochenen Umwandlung, *μεταβολή*, sich aus seiner Form als Apollo in seine Form als Dionysos überzusetzen und hieraus wieder in seine Realität als Apollo beständig zurückzunehmen. Wie das

---

1) Logik-Physik nennen wir die heraklitische Philosophie. Sie ist uns wesentlich die Stufe, wo Beides ungetrennt identisch ist. Bei ihm ist, wie wir oben p. 80 sagten, „das Logische unter dem Anschein des Natürlichen verhanden" oder, weil seine Logik wahrhaft speculativ ist, weil sie die begriffene Idee des Werdens, die processirende Identität des Gegensatzes ist, so ist sie um dieser ihrer objectiven Wahrheit willen zugleich auch Grundlage alles Physischen und dieses selbst nur ihre Realisation. Diese Physik ist somit an sich nur Ideenlehre oder objective speculative Logik. Daß Logik und Physik noch ungeschieden Eins in dem heraklitischen Gedanken sind, bezeichnet sowohl seine Höhe als auch seine Tiefe. Seine Tiefe deshalb, weil diese Identität nur deshalb bei ihm stattfinden kann, weil es bei ihm noch zu keiner Unterscheidung der objectiven logisch-physischen Idee einerseits, und des Fürsichseins des Gedankens im Selbstbewußtsein, des subjectiven Geistes und Denkens andererseits gekommen ist. Wir haben uns über Alles dies so oft verbreitet, im zweiten, dritten und vierten Capitel und in dem Anfange der Darstellung der Fragmente, daß es überflüssig wäre, hier genauer darauf zurückzukommen.

Werden nur wirklich war in dem beſtändigen Umſchlagen des Sein in das Nichtſein und dieſes in das Sein, der ὁδὸς ἄνω in die ὁδ. κάτω, ſo iſt auch dieſer höchſte Gott nie als ſolcher vorhanden, ſondern ſeine Wirklichkeit, ſein Daſein hat er nur in dieſem ununterbrochenen Umſchlagen ſeiner als Apollo in ſich als Dionyſos. Jetzt wiſſen wir auch von hier aus — und man ſehe, wie eng alles dieſes zuſammenſtimmt — warum Heraklit (ſiehe oben p. 172) Zeus und den Krieg auch als identiſch erklärt hat. Zeus iſt ja nur dieſe beſtändige Entzweiung und Diremtion ſeiner ſelbſt, ſich aus ſeinem Moment als Apollo in ſein Moment als Dionyſos umzuſetzen und umgekehrt. Jetzt wiſſen wir auch den letzten Grund, weshalb ihm in jenem Fragmente Dionyſos identiſch mit Hades iſt, weshalb er Dionyſos und die feuchte Natur, ſein Reich, haßt und verherrlicht, und daß nur negative Polemik, nicht irgend welche Verehrung in jenem Fragment zu ſuchen iſt, weil ihm nämlich Dionyſos als ſolcher die μεταβολή (und alſo der Tod) des Apollo iſt. Was wir bei Erläuterung jenes Fragments aprieriſch vorauszuſetzen ſchienen, daß ihm Dionyſos das ſinnliche auſſereinanderſeiende Daſein bedeute, und Apollo ihm der ſtricte Gegenſatz zu Dionyſos ſei, die Seite der dem ſinnlichen Außereinander negativen ideellen Einheit, — das haben wir jetzt poſitiv verbürgt geſehen. Und wie wir früher hörten, daß die Wege nach Oben und Unten, trotz des abſoluten Gegenſatzes beider identiſch ſeien (ὁδὸς ἄνω κάτω μία), ſo ſehen wir daſſelbe jetzt auch an Apollo und Dionyſos, die gleichfalls nur an ſich identiſche in einander umſchlagende Gegenſätze ſind, die ihre innere Identität in Zeus reſp. dem ewigen Gotte haben, der ihre Einheit iſt, und deſſen ſich nothwendig bedingende Momente und Daſein beide bilden, und die ihre Identität ebenſo daran haben, aus ſich ſelbſt in ihr Gegentheil überzugehen und ſich zu demſelben zu machen. — Zeus aber, dieſer höchſte Gott, iſt dieſe abſolute Idee des Werdens als der proceſſirenden Identität der Gegenſätze des Seins und Nichtſeins, gegen welche Apollo und Dionyſos, die ὁδὸς ἄνω und κάτω, nur einſeitige Momente ſind. Das Abſolute und wirklich Wahre iſt nur die im beſtändigen Uebergang beider ſtreitenden Momente in einander beſtehende Identität beider.

Jetzt wiſſen wir auch die ganze Conſequenz zu würdigen, mit der Heraklit in jenem Fragmente, auf das wir uns ſo oft zurückbeziehen, weil es in der That den Schlüſſel ſeiner Lehre bildet, den Namen des Zeus das Eine Weiſe (ἓν τὸ σοφὸν) nennt, der allein ausgeſprochen werden will und nicht. Das Eine Weiſe iſt er, denn alles andere außer ihm, dieſer den abſoluten Gegenſatz in ſich ſelbſt faſſenden abſoluten Idee des Werdens, iſt ſchon Zweiheit, iſt ſchon ein bloßes Moment, wie ſelbſt

Apollo und Dionysos, die eben darum jeder für sich schon einseitige und beschränkte sind. Apollo ist an sich Zeus, wie ebenso Dionysos; und wie also Zeus oder das absolute Werden allein dasjenige ist, das ist und gar kein Nichtsein hat, so will er auch allein genannt und ausgesprochen werden; allein dies ist ebenso unmöglich, denn jedes Dasein des Zeus, jede Wirklichkeit und Verwirklichung desselben, ist immer nur in den einseitigen Momenten als Apollo oder Dionysos vorhanden. Sein reines Wesen des ewigen absoluten Uebergangs wird schon durch die abgeschlossene Bestimmtheit der Sprache und des Namens in Ruhe gebracht und so zu einem seiner einseitigen Momente herabgesetzt.

Wir nennen diese Theologie speculativ und systematisch, weil sie, im Unterschiede von der abstracten Einen Gottheit des Xenophanes, Raum hat sowohl für die Identität als den Unterschied der Götter, für Zeus wie Apollo und Dionysos und Hades und Hephaestos ꝛc., und diese Unterschiede mit dem Gedanken durchdringt. Daß aber eben damit diese Götter zu reinen Gedankenunterschieden, zu reinen Begriffen aufgelöst werden, und von eigentlicher Theologie hier nichts mehr vorhanden ist, als die sinnlich-religiöse Form, und warum der Begriff hier noch in diesem sinnlichen Material auftritt, — hierüber haben wir uns, es näher begründend, an vielen Stellen nun schon genugsam verbreitet.

Und nun wissen wir auch, was Wahres ist an der gar nicht so unsinnigen und auch durch die oben bezogenen Worte des Arnobius erheblich unterstützten Stelle des Clemens[1], wo er von den nächtlichen Mysterien spricht und fortfährt: „*πρὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων οὓς τινας μένει τελευτήσαντας ἅσσα οὐδὲ ἔλπονται. τοῖσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. Νυκτιπόλους. Μάγους. Βάκχους. Λήναις. Μύσταις τούτοις ἀπείλησι τὰ μετὰ θάνατον. τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ*". „und auch allen denen von den Hellenen, welche, wenn sie gestorben sind, erwartet, was sie nicht hoffen, diesen weissagt Heraklitos der Ephesier, — den Nachtschwärmern, Magern, Bakchen, Bakchantinnen, Mysten, — diesen droht er das nach dem Tode an, diesen verkündet er das Feuer".

Es ist möglich, daß sich Clemens in dem zweiten Theil dieser Stelle auf das obige Bruchstück vom Hades-Dionysos bezieht, möglich auch — und wie auch die obige Stelle des Arnobius bestätigt, wahrscheinlicher, — daß er noch andere und speciellere Stellen Heraklits in Gedanken hat, in denen dieser den Dionysischen Dienst noch weiter anfeindete. Jedenfalls aber ist das: „Er weissagt ihnen das Feuer" richtig. Zwar nicht das Fegefeuer

1) Cohort. ad. Gent. II. p. 6. Sylb. p. 18. Pott.

droht er ihnen an, wie Clemens am liebsten möchte, wohl aber seine richtig verstandene *ἐκπύρωσις* droht er ihnen an, die Aufhebung aus dem sinnlichen in die Einzelheit und Bestimmtheit und ihre Lust versenkten Dasein in die Negativität des Werdens und seine ideelle Einheit. Der *ὁδὸς κάτω* droht er die *ὁδὸς ἄνω*, dem Diemfes den Apollo an! Nur dies ist auch das Wahre an den Worten des Clemens in einer andern Stelle, wo er nach Anführung eines verwandten heraklitischen Fragments, wiederum mit Begehung jenes dem Kirchenvater leicht zu verzeihenden Mißverständnisses von Heraklit sagt[1]: „es weiß auch dieser, es gelernt haben aus der Weisheit der Barbaren, von der Reinigung derer, die ein schlechtes Leben geführt haben, durch Feuer, welche die Stoiker späterhin *ἐκπύρωσις* nannten [*οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρων φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί*][2], wo also auch Clemens im Vorbeigehen constatirt, daß nicht Heraklit, sondern erst die Stoiker diesen Namen für jene ihm entlehnte Sache gebraucht haben und zugleich, indem er jenes Reinigungsfeuer auf diese *ἐκπύρωσις* zurückführt, seine Leser am besten gegen das Mißverständniß bewahrt, in das er selbst verfiel.

1) Strom. V. c. 1. p. 235. Sylb. p. 649. Pott.

2) Das *ἐκ τῆς βαρβάρων φιλοσοφίας μαθών* bezieht hier übrigens Potter mit Unrecht auf Moses und die Propheten. Clemens meint vielmehr zunächst die ägyptische Weisheit damit: siehe Clem. Strom. I. c. 16. p. 132. Sylb. p. 361. Pott. und besonders ib. VI. c. 4. p. 268. Sylb. p. 756. Pott. u. an and. O.

§ 11. Theologie. Fortsetzung.

Wir haben in der obigen Stelle des Plutarch gesehen, wie es der Eine, ewige Gott ist, der vorhanden ist in zwei Umwendungen seiner, in seiner Metabole als Apollo und in seiner Metabole als Dionysos, der unvergängliche Gott, welcher die nur in diesem beständigen Umschlagen beider Seiten ineinander sich darstellende Einheit beider ist. Das Leben des Zeus, — denn so müßte er, wenn auch keine positiven Angaben hierüber vorhanden wären, diesen höchsten Gott doch wohl genannt haben — besteht nur darin, daß er sich in das Princip des realen unterschiedenen Seins, in seine Form als Dionysos, ausbreitet und hieraus sich ununterbrochen immer wieder in die Idealität dieser sinnlichen Unterschiede, in die negative Einheit, in seine Form als Apollo zurücknimmt. Allein wenn die Wandlung als Apollo — als reiner Gegensatz — der Tod und Untergang ist für Dionysos, und die Wandlung in Dionysos wieder der Tod des Princips apollinischer Einheit, und diese Momente, als isolirte, gegenseitig in einander untergehen, so sind diese Wandlungen und dieses Umschlagen für das in beiden Phasen gleichmäßig vorhandene und erhaltene Absolute, für Zeus selbst, nur ein untergangsloses und des Ernstes des Gegensatzes beraubtes Spielen seiner mit sich selbst.

Und durch dies göttliche Spiel gerade, das Zeus mit sich selbst spielt, kommt der Unterschied zum realen Dasein, kommt somit die reale Weltbildung zu Stande, da sonst Alles in die reine Idee des Werdens, in die gedachte Einheit des Zeus, in die unsichtbare Harmonie, eingeschlossen bleiben und nichts Wirkliches sein würde[1]. Durch dieses Spiel gerade, das Zeus mit sich selbst spielt, in für ihn gegensatzlose Gegensätze sich umwendend, ist Zeus Weltbildner und Demiurg, und vollbringt sich die wirkliche Welt. Dies also hat Heraklit gemeint, wenn er, wie Proklos be-

1) Siehe oben p. 95 sqq. 119 sqq. etc.

zeugt[1]: „*Ἄλλοι καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡράκλειτος*“ gesagt hat: „Der Demiurg spiele in dem Weltbilden“.

Und daß Zeus der Demiurg ist, der dieses Spiel mit sich spielt, wissen wir durch den hierbei Heraklit zwar schmählich mißverstehenden oder vielmehr verdrehen wollenden Clemens[2]: „*καὶ αὕτη ἡ θεία παιδιά. Τοιαύτην παὶ παίζειν παιδιὰν τὸν ἑαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος λέγει*“. „Und dies ist das göttliche Spiel. Irgend ein solches Spiel sagt auch Heraklit, daß sein Zeus spiele“. Es ist mit dem irdischen Bestehen nicht Ernst, da es in sich selbst die Negativität trägt, die es aufhebt; es ist dem Zeus nicht Ernst mit seinem Umschlagen zu Dionysos, mit seiner Wandlung als Weltbildung, weil er sich aus diesem seinem Hineingerathen in das Princip und die Sphäre der Allheit, der Vielheit von bestimmten auf sich beruhenden Unterschieden, immer wieder in seine reine Harmonie als Apollo zurücknimmt. Und dies Zurücknehmen ist für ihn ohne Tod[3]. Darum ist er ein spielender Knabe; sein Spiel: der Wechsel der Wege nach Oben und Unten. In diesem Zusammenhange läßt auch Lucian den Heraklit sagen[4]: „*καὶ ἐστι ταὐτὸ — — ἄνω κάτω περχορεύοντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ Αἰῶνος παιδιῇ*“. „und dasselbe ist — — das nach Oben und Unten Tanzende und das Wechselnde in dem Spiele des Aeon“, eine Zusammenstellung, durch welche sich schon Lucians Bewußtsein sowohl über die wahre Bedeutung der Identität der Wege nach Oben und Unten, als auch über den wahren von uns nachgewiesenen Sinn des göttlichen Spieles und der Identität desselben mit jenem Wechselwege unverkennbar ausspricht. Darauf läßt Lucian den Herakleitos weiter fragen: „*Τί γὰρ ὁ Αἰὼν ἐστι*“; „Was ist denn der Aeon?“ und Herakleitos antwortet: „*παῖς παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος*“. „Ein Kind spielend, würfelnd, sich von sich unterscheidend (oder sich auseinanderlassend)“.

---

1) Procl. in Tim. p. 101.

2) Paedag. I. c. 5. p. 90. Sylb. p. 111. Pott. — Clemens meint nämlich, gleich wie der Geist der Kindlein in Christo fröhlich sei, wenn sie in Geduld wandeln, — eine Tendenz-Verdrehung, die auch Schleiermacher als solche erkennt und nicht ungezüchtigt hingehen läßt. Aber auch die von Schleiermacher (p. 429) gegebene Erklärung ist noch selbst weit davon entfernt, eine concrete und wahre Erklärung jenes göttlichen Spiels zu sein, und hat nur, wie sich aus dem Obigen ergiebt, ein von weitem an das Richtige anklingendes Moment.

3) Darum eben ist auch für den Gott Alles gerecht, nur für die Menschen das Eine gerecht, das Andere ungerecht, siehe oben p. 92 sqq.

4) Vit. Auctor. c. 14. T. III. p. 96. ed. Bip.

Nie hat es eine gelungenere Comödirung gegeben, als dieſe Lucianiſche, wenn man das Gelungene in die Treue ſetzt, mit welcher gerade den weſentlichſten und charakteriſtiſchen Zügen des Originals, ohne jede eigentliche Alteration derſelben, der komiſche Effect entlockt wird.

Es verhält ſich nicht ſo, wie Schleiermacher ſagt, dem nur das *παίζων* verſtändlich iſt, das *πεσσεύων* und *διαφερόμενος* aber unerklärlich bleiben und deshalb willkürlich erſcheinen mußten, daß hier Eigentliches und Uneigentliches durcheinander geworfen ſei.

Im Gegentheil iſt jedes Wort durchaus bedeutungsvoll und tief richtig. Ueber das *πεσσεύων* werden wir bald ſprechen. Das „*διαφερόμενος*“ aber iſt, wie wir ja ſchon aus der Stelle Plutarchs, wo auch daſſelbe Wort dafür gebraucht wird, erſehen, das ſich Auseinanderlaſſen der Einheit oder des Zeus in die Vielheit der in der Einheit aufgehobenen Unterſchiede, wodurch das Princip des einzelnen beſtimmten Seins und die reale Weltgliederung gegeben iſt; es iſt ſeine Seite als Dionyſos, wogegen ſich dann immer wieder zugleich das *ξύμφερον*, der dieſe außereinander ſeienden Unterſchiede negirende und in ſeine ideelle Einheit aufhebende Weg nach Oben oder Apollo, auftut[1]). Man ſieht hier mit der letzten Evidenz, daß jenes von Plato angeführte[2]) Fragment Heraklits: „*τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι* und *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*“, „das Eine[3]) ſich von ſich unterſcheidend eint ſich immer

1) Man vergl. wieder mit dem, was ſich hier über die Natur der demiurgiſchen Wandelbewegung des heraklitiſchen Zeus herausgeſtellt hat (und mit dem, was zur Erklärung des *πεσσεύων* im Verlauf beigebracht werden wird) den Bericht des Aeneas Gazaeus von der das Weltall umwandelnden Bewegung des Demiurgen, welcher zu folgen für die Seelen Mühſal iſt, weshalb ſie aus Sehnſucht nach Ruhe nach Unten in den Körper gezogen werden und unſere Erörterungen dieſer St. p. 124 sqq. u. p. 186 sqq. Jetzt wird klar ſein, was das für eine die Welt umwandelnde Bewegung des Demiurgen iſt, von der Aeneas ſpricht; es iſt nämlich nur ſeine, die Welt überhaupt erſt zu Stande bringende und ſchaffende, *ἀμαξᾶν* aus ſeiner Form als Apollo in die als Dionyſos und umgekehrt. Jetzt wird auch klar ſein, warum die Seelen dieſe abſolute und ungehemmte Wandelbewegung, welcher nur das Abſolute ſelbſt fähig iſt, nicht mitmachen können und warum ſie daher, wie es bei Aeneas heißt, nach Unten in den Körper gezogen werden, oder wie anderwärts geſagt wird, zu flüchtigen werden, in das dionyſiſche Reich der Geneſiurgie herabſinkend. Sie gehören eben als individuelle Seelen von vornherein ſchon dem Dionyſosſtadium des Demiurgen, ſeiner *ὁδὸς κάτω* an.

2) Siehe oben p. 70 u. 92.

3) Es iſt auch von hieraus wieder erſichtlich, mit welchem Unrecht Schleiermacher gegen das gerade ſo weſentlich richtige *τὸ ἓν* in dem Fragment bei Plato polemiſirt; vgl. oben p. 209.

mit sich" gar nichts anderes besagt und ganz identisch ist mit dem, was uns Plutarch in der vielbesprochenen Stelle berichtet, daß der Eine ewige Gott oder Zeus, seine Unterschiede setzend und hierdurch sich zum Dionysos und zum realen Dasein gliedernd und umwandelnd, darin ungetrennt ebenso wieder in die der Unterschiedenheit dieses bestimmten einzelnen Daseins negative Einheit, in sein Apollowesen umschlägt. Man sieht hier ferner mit derselben Evidenz, daß jenes Fragment bei Plato nur denselben Gedanken ausdrückt wie jenes andere Fragment, „Eins ist der Weg nach Oben und nach Unten" [1]).

Daß sich Heraklit in dieser ganzen theologisirenden Darstellung des realen sinnlichen und darum in Vielheit aufgelösten Daseins als Dionysos, der ideellen negativen Einheit der sinnlichen Unterschiede als Apollo, beider somit als reiner Gegensätze und doch identisch mit sich in Zeus, dessen Umschlagen sie bilden, ferner in dieser Schilderung des in dem Umschlagen seiner Momente sich selbstrealisirens des Zeus als eines Spieles, das Zeus mit sich spielt und welches die Weltschöpfung constituirt, endlich des Zeus selbst eben deshalb als eines Kindes, als eines mit sich spielenden würfelnden Knaben, — daß sich Heraklit in dieser Reihe von theologischen Bildern, die zwar alle wie nachgewiesen, bei ihm durchaus keinen theologischen Sinn, sondern den strengen Gedankenbegriff seines Systems in sich haben, doch, was die Form der Darstellung betrifft, mit der größten bis ins Detail herabsteigenden Consequenz und mit Bewußtsein überall auf dem Substrate orphischer Mythen und Anschauungen bewegt und in diesem orphischen Material seinen absoluten Begriff, die Idee des dialectischen Processes ausspricht, resp. wenn man dies lieber will und was gleichfalls richtig ist, die orphischen sinnlichen Vorstellungen und Symbole zum Gedankenbewußtsein über sich selbst bringt, — dies ist leicht bis ins Einzelne zu zeigen, und mag nun auch wieder in Bezug auf diese letztbesprochenen Züge und lieber mit zu großer als zu geringer Ausführlichkeit nachgewiesen werden, da wir Werth auf diesen Nachweis legen, welcher, nach uns, das Verhältniß Heraklits zum religiösen Kreise und, wie bereits früher bemerkt, einen der wichtigsten welthistorischen Wendepunkte des menschlichen Geistes überhaupt, — den Uebergang und die Auflösung des religiösen Vorstellens in freies, sich selbst begreifendes Denken, klar hervortreten läßt.

Zunächst könnten wir, daß sich Heraklit in dieser theologischen Darstellung durchaus auf orphischem Boden bewegt, schon dem gelehrten Plutarch

1) Vgl. oben p. 172 sqq.

glauben, der in der obigen Stelle wie nachgewiesen, jene Theologie als ebenso heraklitisch wie orphisch hinstellt. Aber Plutarch beweist es auch durch die nähere Ausführung, die er an jener Stelle giebt und indem er sagt, daß sie den Dionysos deshalb Zagreus und Isodaites ꝛc. nennen. — Die von Plutarch gegebene Deutung, die Zerreißung und Zerstücklung des Zagreus sei eben nur die sinnliche Darstellung dessen, daß das Wesen des Dionysos das reale sinnliche und sich deshalb in die Vielheit der Unterschiede auflösende Dasein sei, ist in die Augen springend richtig.

Außer dem, was schon oben bei dem Fragment vom Dionysos Hades hierüber nachgewiesen ist, bemerke man nur noch, daß Zagreus, ehe er von den Titanen zerrissen wird, sich in alle Elemente und Naturen verwandeln muß [1]). Ebenso, wenn Dionysos alle Verächter seines Wesens immer mit der charakteristischen Strafe straft, daß er sie in Stücke zerreißt wie Pentheus und Andere, so ist dies nur seine eigene sich in die Vielheit zerstückelnde Zagreus-Natur des sinnlichen Daseins, die er gewaltsam an denen setzt, welche die Berechtigung dieser Bedingung des Daseins läugnen. Daher die symbolische Darstellung dieses Zerreißens an seinen Festen durch Zerreißung eines Rehkalbes ꝛc. (siehe Phot. s. v. Νεβρίζειν). Er ist ferner darum den Orphikern auch Phanes, der Offenbarer dessen, was in der ideellen Einheit, was sogar in der ideellen Totalität, in Zeus selbst, an sich und unsichtbar eingeschlossen ist. Er ist von Allem zuerst ans Licht gekommen. Er ist ihnen der Herumschweifer, ihm vor Allen wird bedeutungsvoll die Vielnamigkeit beigelegt, nicht in dem Sinne, daß dies nur eine identische Vielheit von Namen sei, oder, wie bei andern Gottheiten, eine solche Mehrheit von Namen, bei welchen entweder der Unterschied oder die Identität der Bezeichnungen dem Bewußtsein verborgen bleibt, oder ihm mindestens doch jedesmal nur Ein Name gegenwärtig ist. — sondern ausdrücklich um der Fülle der einzelnen Momente und Beziehungen willen, die mit seinem Wesen, dem sich in die reale Vielheit auflösenden Princip des sinnlichen Daseins gegeben sind: um der Fülle der Einzelnheiten willen, welche die Vielheit in sich schließt und zu welchen sie sich erschließt, wenn sie ins Dasein tritt, — ausdrücklich um dieses seines Wesens willen heißt er der Vielnamige und principiell wird er darum der seinen Namen im Wechsel der Zeit immer Wechselnde und jede dieser Benennungen immer κατὰ καιρόν, d. h. zeitgemäß führende — und dem Momente gemäß, indem sein Wesen gerade gedacht ist, — genannt.

1) Bei Nonnus, Dionys. VI. 174.

Aufs deutlichste drücken diese ganze Ideenreihe die von Macrobius aufbewahrten orphischen Verse auf den Dionysos-Phanes aus[1]:

ἄλλοι δ' ἄλλο καλοῦσιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
πρῶτος δ' ἐς φάος ἦλθε. Διώνυσος δ' ἐπεκλήθη
οὕνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον
ἀλλαχθεὶς δ' ὄνομ' ἔσχε. προςωνυμίας τε ἕκαστον
παντοδαπὰς κατὰ καιρόν. ἀμειβομένοιο χρόνοιο.

Wenn man berücksichtigt, wie in diesen Versen der Zeitunterschied zu dem eigenen immanenten Wesen des Gottes erhoben erscheint, so daß er im Wandel der Zeit sich selbst zu immer neuen angemessenen Namen, d. h. Eigenschaften und Wesensunterschieden entwickelt und er sich somit erst im gesammten Zeitwechsel[2]) in der Totalität seines Wesens aufrollt, so kann es nun nicht mehr überraschen, die Göttinnen der Zeitunterschiede, die Horen, in engster Vereinigung mit ihm gedacht, geradezu dionysische[3]) (*Διονυσιάδες*) genannt zu finden und seinen Altar in ihrer Capelle zu sehen, ohne deshalb auf die orientalische und auch für die Griechen den ersten verschwindenden Ausgangspunkt bildende, aber im Hellenismus eben aufgehobene und in geistige Ideen umgesetzte Potenz des Dionysos als Aequinoctialstier und Gott des Thierkreises rückgeben zu müssen[4]). Wenn im Mythos die Horen die Pflegerinnen und Ammen dieses kosmischen Dionysos sind, deren Lebenssäfte also diesen Gott des realen Daseins und seiner sich auseinanderlegenden Fülle nähren und entwickeln, so ist dies somit gar kein anderer Gedanke, als der, den Heraklit selbst ausdrückt, indem er sie in einer Stelle des Plutarch[5]) „die Alles

---

1) Macrob. Sat. I, 18., s. Fragm. Orph. VII. p. 463 sq. ed. Hermann. und Lobeck. Aglaoph. p. 727 sqq.

2) Aus dieser Seite seines Wesens entspringt seine Anschauung als Zeitumlauf, in der er dann mit der Sonne zusammenfällt und aus welcher nicht beneidenswerthe Etymologieen entsprangen, s. Jo. Lyd. de mens. IV. c. 38. Man vgl. aber hiermit wie die Stoiker, offenbar nach Heraklit, den *Κρόνος* definirten als „*ἐκκριτικὸν τοῦ ῥεύματος ῥόον*" „den herausfondernden (wie *διαφερόμενον*) Lauf des Flußes", Chrysipp. ap. Phaedr. nat. Deor. p. 17. Peters., vgl. §§ 16. u. 26. über die Zeit bei den Stoikern und Heraklit.

3) Nonnus. Dionys. IX. 11 sq. und was Creuzer im Dionys. p. 273 sq. anführt. Hierzu vgl. man noch die Verse des Panyasis bei Athenaeus II. c. 3. p. 36 D. ed. Casaub.

4) Creuzer Symb. und Myth. Bd. IV. p. 15.

5) Plut. Quaest. Plat. p. 1007. E. p. 101. Wytt.: „*ὧν* (nämlich der Zeitgrenzen) *ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι καθ'*

Bringenden" (αἳ πάντα φέρουσι) nennt. Aber dies Wesen der Horen ist nicht bloß das positive Fließen und Hervorbringen der Zeit. Ihnen ist vielmehr zum Unterschied von der bloßen Zeit, die nur ihr abstractes Substrat bildet, das negative Moment des Zeitunterschieds, der Grenze, gleichwesentlich. Nur durch den Wandel der Zeit in ihre Gegensätze, nur durch dieses negative Wesen in ihnen, das sie zu Unterschieden und Grenzen macht, sind sie das was sie sind, sind sie die, die Alles hervorbringen. Diese heraklitische Definition der Horen erkennt sich noch deutlich durch die Vergleichung zweier Stellen, zuerst nämlich der gewiß heraklitisirenden Etymologie im Cratylus des Plato, wo es heißt: „ὧραι γάρ εἰσι διὰ τὸ ὁρίζειν χειμῶνας τε καὶ θέρη καὶ πνεύματα καὶ τοὺς καρποὺς [1]) τοὺς ἐκ τῆς γῆς· ὁρίζουσαι δὲ δικαίως ἂν ὧραι καλοῖντο". Horen also würden sie genannt, weil sie begrenzen, ὧραι sind, und in diesem Begrenzen alles Wirkliche, das eben nur mit Grenze und Unterschied gegeben ist, hervorbringen. Hiermit vergleiche man nun die eben angezogene Stelle des Plutarch, wo gewiß nicht nur die drei hervorgehobenen und direct aus Heraklit angeführten Worte, sondern auch das Wesentliche des über die Grenzen der Zeit Gesagten herakleitisch ist. Dieser Zeit-Abschnitte und Grenzen Vorsteher und Aufseher sagt Plutarch, sei die Sonne, die [2]), indem sie begrenze und eintheile und anzeige die Wandlungen und Horen, die Alles bringen nach Heraklit, dadurch nicht im Geringfügigen und Kleinen, sondern im Größten und dem am meisten Bestimmenden, dem Leitenden und Ersten Gotte zum Mitarbeiter wird (συνεργός).

Um jenes negativen Wesens willen, welches, wie es Alles hervorbringt, so auch die Wandlung und Grenze und somit die Aufhebung des Einzelnen festsetzt, werden die Horen auch in den orphischen Hymnen die Gespielinnen der Todesgöttin Persephone genannt [3]), die bald als Mutter und Schwester, bald als Gemahlin des mystischen Jakchos erscheint.

Dies ist auch der Punkt, durch den sich die Horen an die Parcen

---

Ἡρακλείτου, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός.

1) Vgl. hierzu und zu dem heraklitischen Citat bei Plutarch die Worte Marc. Anton's IV, 24: „πᾶν μοι καρπὸς, ὃ φέρουσιν αἱ σαὶ ὧραι, ὦ φύσις" „Alles ist mir Frucht, was deine Horen bringen, o Natur".

2) Mit allem Vorstehenden muß nun wieder die physische Durchführung bei Heraklit im § 26. verglichen werden, wo wir auf die plutarchische Stelle zurückkommen.

3) Ὡρῶν συμπαίκτειρα wird Persephone im Hymn. Orph. XXIX. (28.) p. 290 angerufen, wie die Horen ihrerseits Περσεφόνης συμπαίκτορες im Hymn. XLIII. (42.) p. 307. ed. H.

reihen. Auch die Parcen bekränzen den eben geborenen Dionysos [1]); in Kunstdarstellungen wie in den s. g. orphischen Hymnen sind sie den Horen gesellt [2]), und deren Schwestern sind sie nach Hesiod [3]). Ja wenn von den alten hesiodischen und orphischen Horen, Eunomia, Dike und Eirene [4]), die letzteren beiden bei Heraklit eine überaus wichtige Rolle spielen, die theils schon früher belegt, theils besonders noch aus später zu betrachtenden Fragmenten erhellen wird [5]), so sind von Heraklit dieser Hore Dike, die nicht bloß abstract rechtlich, sondern kosmisch aufzufassen ist, die Erinnyen [6]) als Dienerinnen und Willensvollstreckerinnen beigegeben, wozu es wieder in frappanter Parallele steht, wenn in einem orphischen Hymnus die Erinnyen als „Göttinnen Mören" (θεαὶ Μοῖραι) angerufen werden und es dabei von ihnen heißt: „αἱ τ' — ὄμμα Δίκης ἐφορᾶτε", „die ihr schaut das Auge der Dike" [7]).

Um aber zu Dionysos zurückzukehren, so ist jene Vielheit und Vielnamigkeit ein selbst in der Kunstpoesie niemals an ihm getilgter bedeutungsvoller Zug. „Vielnamiger" (πολυώνυμε) ruft ihn der Chor an in der Antigone des Sophokles [8]); als vielgestaltig, bald zum Löwen bald zum Stier und zur Schlange gewandelt, erscheint er bei Euripides (Bacch. v. 1015), und vielköpfig bildete ihn die alte Symbolik [9]). Als Princip des realen Daseins ist er, alle wirkliche Unterschiede in sich selbst enthaltend, deshalb auch mannweiblich, und in diesem kosmiurgischen Sinne rufen ihn gerade unter seinem Mysterien-Namen Jackchos die sogenannten orphischen Hymnen an als „männlich und weiblich, zweifacher Natur, den Löser Jackchos [10])",

---

1) Creuzer IV. p. 15.

2) Auf dem Throne des Apollo zu Amyclae sind die Parcen mit den Horen und Chariten zugleich dargestellt, Pausan. VIII, 21; ebenso an dem borghesischen dreieckigen Altar, Mus. Pio Clement. T. VI. cf. Winkelmann Gesch. der Kunst p. 307 sq. u. Hymn. Orph. XLIII. (42) v. 7 sq.

3) Theog. v. 901 sq.

4) Bei Hesiod sind die Horen Töchter der Themis und heißen Eunomia, Dike, Eirene (Theog. 895 sqq.) und ebenso bei Pindar (Ol. 13, 6.) und in dem eben bezog. orph. Hymnus p. 307. H.

5) Vgl. vorläufig oben p. 115 u. 126 sq.

6) Siehe das Fragment über die Sonne, die ihre Grenzen nicht verlassen wird.

7) Hymn. Orph. LXIX. (68) p. 339. ed. H.

8) Soph. Antig. v. 1103 und Triclin. Schol. ad h. l. cf. Orph. Hymn. XLII. (41) v. 2. p. 306. Herm.

9) Siehe Creuzers Symbolik I. p. 57. 3. Ausg.

10) „ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ λύσειον Ἴακχον" Orph. Hymn. 41. v. 4. p. 306. ed. Herm.: wie auch die ihm so verwandte Mondsgöttin Selene und vor ihm noch in höherer Potenz Zeus, der alle Unterschiede in sich enthält, selbst den von

wie wir ihn ebenfalls deshalb auf alten Vasen als gefügeltes Mannweib gebildet finden [1]). Darum trug er auch nach Eusthatios manchmal Frauenkleider (ad Il. VI. 130.) und darum konnte Aristides (orat. in Bacch. T. I. p. 29. ed. Jebb.) von ihm sagen: „Unter den Jünglingen ist er Mädchen, unter den Mädchen Jüngling" [2]).

Als Wesen der Vielheit und sinnlichen Fülle des Daseins wird er deshalb zum Reichthumspender. „*Πλουτοδότης*" wird er angeredet in den Lenäen [3]), und gerade insofern er mit Dionysos identisch gedacht ist, wird Hades selbst, der finstere einsame Gott der Unterwelt, zum freundlichen Reichthumspendenden Pluto. — Weil es das Wesen der Vielheit des Daseins ist, sich in das Einzelne aufzulösen und an die Einzelheit hinzugeben, so heißt er auch Isodates, Gleichvertheiler, und dieser Name, an den Plutarch selbst erinnert, ist deshalb vorzüglich sein Beiname in den Mysterien und beim mysteriösen Festmahl. Aber dieses Sichhingeben an die Einzelheit, wodurch diese ihr Dasein empfängt, ist zugleich seine Aufopferung für dieselbe, — darum erinnert gerade sein Wesen als Gleichvertheiler an die Passionsgeschichte des Dionysos, an seinen Tod und seine Zagreus-Zerstückelung, durch welche erst das Dasein des Einzelnen entstanden ist. Erst mit der Zerstückelung des als Einheit gedachten Naturleibs, — dieser bloßen Idee des reellen Daseins — ist das Dasein wirklich reell und das Einzelne gegeben. Darum ist in seiner Bezeichnung als Isodates seine Todesgeschichte gegenwärtig. Isodates ist ebenso Beiname des Hades (s. Hesychius s. v.), d. h. gerade als Isodates wird er als identisch mit Hades, als unterirdischer Dionysos, gefaßt. So wird er als der Daseinsgeber und Erzeuger alles Einzelnen zum Liber Pater. —

Der strikte Gegensatz aber, in welchem bei Heraklit in der Stelle des Plutarch Dionysos zu Apollo, der alle Unterschiede tilgend und gleichmachend die Welt in die Feuereinheit aufhebt, oder resp. zu Zeus erscheint (nach seiner Seite als ideelle Einheit gedacht), ermangelt ebensowenig seines orphischen Substrats, erkennbar noch in dem, was heute als orphische Hymnen vorhanden ist.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht der 46te (XLVII.) Hymnus orph. p. 311. ed. H. Es heißt hier von Bakchos:

Dionysos und Apollo, mannweiblich ist, Hymn. Orph. IX. (8.) v. 4. p. 266 und die bekannten Verse bei Preller; siehe Orph. Fragm. VI. p. 457. ed. Herm.

1) Millin.. Peint. de Vases antiques I. p. 77.

2) Vgl. Welkers Nachtr. z. Aesch. Tril. p. 109. p. 220 sqq.

3) Siehe Schol. zu Arist. Ran. 479. und Meier zum Nonnus, Dionys. p. 220.

„ἔστησεν κρατεροὺς βρασμοὺς γαίης ἀποπέμψας·
ἥνικα πυρφόρος αὐγὴ ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν
πρηστῆρος ῥοίζοις· ὃ δ' ἀνέδραμε δεσμὸς ἁπάντων".
„Der abwendend gestillt der Erde gewaltigen Aufruhr,
Als aufflammende Glut ringsum erschüttert das Erdreich
Unter des Blitzstrahls Wucht: ein Band erhub er sich Allem".
(Dietsch.)

Merkwürdig ist es hier zunächst, wie der πρηστήρ als Gegensatz des Bacchus erscheint, der bei seiner Geburt diese Feuersubstanz, ob man sie nun Feuerwirbel, Feuerluft oder Blitzstrahl übersetze, und ihre Herrschaft über die Erde stillt und beendigt. Denn der πρηστήρ ist wieder eine bei Heraklit wichtige und wesentliche Benennung des sinnlichen Feuers[1]. Derselbe πρηστήρ ist aber auch ein in den orphischen Gedichten häufig wiederkehrender Ausdruck, der besonders als Attribut des Zeus vorkommt und in dem orphischen Fragment bei Proclus definirt wird als „Blume des unreinen Feuers[2]". Die Herrschaft dieses feurigen πρηστήρ erscheint nun in dem 45. Hymnus eben als die dem Dionysos vorhergehende Feuerperiode, welche durch die Geburt des Bakchoskindes beendigt und bewältigt wird. Gegen diese rastlos verzehrende Feuerbewegung (ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν) erhebt sich, sie beendigend, Bakchos „das Band aller Dinge"! Worte, welche den in der Stelle enthaltenen Gegensatz vollends klar machen, deren ganze Bedeutsamkeit sich aber erst später ergeben wird.

Ebenso ist der Gegensatz, wie hier von Dionysos und dem reinen Zeusfeuer, so auch von Dionysos und Apollo, dem Wesen des Zeus als ideelle negative Einheit, in dem Mythus von Lykurgus enthalten, den Dionysos in Stücke reißt, weil er ihn läugnet. Daß Lykurgus Niemand anders als Apollo selbst (Ἀπόλλων λυκαῖος) ist, hat Uschold (Vorh. d. Gesch. II. p. 148) nachgewiesen. Aehnlich verhält es sich mit der Zerreißung des Orpheus. Wenn, wie wir aus der Stelle des Plutarch entwickelt haben, bei Heraklit, wo die Göttergestalten unselbständige Momente des philosophischen Gedankens sind und das reale Dasein und seine Vielheit nichts, als die eigene sich in die Vielheit auseinander lassende

1) Siehe Clem. Alex. Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott. Bei der Naturlehre wird hierauf näher eingegangen werden.

2) Procl. in Tim. p. 137, 26. Fragm. Orph. p. 467. ed. H.: „ἔνθεν συρόμενος πρηστὴρ ἀμυδροῦ πυρὸς ἄνθος."

Bewegung und Wandlung der Einheit selbst [1]), dadurch aber eben zugleich ihr Gegensatz ist, — wenn nach ihm also Dionysos genannt werden könnte: Apollo oder die ideelle Einheit [2]) in dem Stadium ihres Zerstücktseins, so wird in dem Elemente des religiösen Vorstellens, wo alle Momente besonderes selbständiges Dasein erhalten, Das, was der Gott nach seinem Wesen ist,

---

1) Dies muß auch bei Heraklit in der theologischen Darstellung selbst hervorgehoben worden sein und hierauf scheint sich dann die sonst höchst befremdliche Stelle Plutarchs *Lc* ap. D. c. 21. zu beziehen, wo plötzlich die Zerlegung in die Vielheit der Elemente, Winde, Thiere, zu dem eignen Wesen Apollos und zu einer Selbstbewegung seiner gemacht wird, gegen welche Lehre Plutarch aber Einsprache erhebt: „Aber seine (Apollos) Ausartungen und Veränderungen (*ἐκστάσεις δ' αὐτοῦ καὶ μεταβολάς*), indem er bald Feuer von sich ausgehen läßt, bald sich hinaufzieht, wie man sagt und wiederum herabdrückt, sich in Erde, Wasser, Wind, Thiere, ausdehnt und (in) die gewaltigen (Umwandlungs-) Leiden (*δεινὰ παθήματα*) von Thieren und Pflanzen, darf man, ohne eine Sünde zu begehen, nicht einmal anhören; er wäre sonst schlimmer daran als jener Knabe in der Fabel, dasselbe den Sand zusammenbäufende und wieder auseinanderschüttende Spiel, welches jener spielt, (*ἢν — καὶ παίζει παιδιάν*) immer in Bezug auf das Weltall treibend, (*ταύτῃ περὶ τὰ ὅλα χρώμενος ἀεί*) und bald die Welt schaffend, welche nicht ist, bald die geschaffene vernichtend". Dagegen meint Plutarch, diesem Gotte komme keine Ausartung und Metabole zu, sondern dies Letztere komme „eher einem anderen Gotte oder vielmehr einem über die der Vernichtung und der Entstehung unterworfene Natur gesetzten Dämon zu". Der ganze Gedankengang, sowie die Ausdrucksweise z. B. jenes *παίζει παιδιάν* in Bezug auf die Weltbildung, verglichen mit den obigen Zeugnissen über das Spiel, das bei Heraklit der Demiurg in der Weltbildung als spielender Knabe spielt und das *χρώμενος ἀεί* (cf. p. 115. 116, 1.) lassen keinen Zweifel, daß hier Plutarch heraklitische Sentenzen bekämpft, wie auch gewiß diese dem Apollo selbst die Zerstückelung in die Vielheit zuschreibende Meinung für jeden antern Philosophen höchst befremdlich sein würde außer für Heraklit, bei welchem alle Gegensätze identisch, und dieses Sichauseinanderlassen in die Vielheit in der That die eigne Bewegung der Einheit ist.

2) Bezeichnend und aus demselben geistigen Gegensatze beider Götter fließend ist auch die entgegengesetzte Stellung, welche das weibliche und männliche Geschlecht zu ihnen einnimmt. Nichts ist hervortretender im Cultus des Bacchus, als das weibliche Geschlecht. Unter ihm soll auch die Religion desselben am meisten um sich gegriffen haben und von ihm vorzüglich eingeführt worden sein. Das Heiligthum dagegen im delphischen Apollotempel, wo die Pythia Orakel sprach, war jedem Weibe zu betreten verboten, cf. Plut. de *Lc* ap. D. c. 2. — Fast immer erschien bekanntlich, worauf hier ohne jede Ausführung nur hingedeutet werden kann, in den alten Speculationen das Princip der realen Existenz und ihrer Entfaltung in seiner Personification weiblicher Natur, das Princip der intelligiblen Einheit männlicher. Die Dyas, welche den Pythagoräern die Wurzel und Quelle aller Wirklichkeit ist und von ihnen weiblich (*ὄγκος*) genannt wird, wird in ihrer

zu Dem, was er freiwillig und in vorübergehender Weise thut: Dionysos, der nur Umwandlung Apollos, die Einheit als zerstückelte ist, zerstückelt im Mythos den sein Wesen läugnenden ihm entgegengesetzten Gott Apollo und seine Personificationen.

Ebenso wird Bacchus seinerseits wieder von Perseus getödtet, von Perseus, dessen Name schon auf persischen Feuer- und Lichtdienst hinzeigt und den Creuzer, seiner orientalischen Grundlage nach, mit Recht als eine Mithras-Personification aufgewiesen hat, der aber insofern er hellenisirt und hellenisch ist, offenbar in den Kreis apollinischer Wesen übergeht. Und um die Sache recht deutlich zu machen, ist es gerade dieser von Perseus getödtete Bakchos, der im Delphitempel begraben wird neben dem goldenen Apollo, wie nach Dinarchos berichtet wird [1]).

Aber auch die ursprüngliche Identität, in der er an sich mit Apollo steht, hat sich sowohl noch in bedeutungsvollen Beziehungen beider Götter auf einander, als auch in andern zum Theil noch deutlicheren Spuren erhalten. Schon oben beim Fragment von Hades-Dionysos ist aufmerksam gemacht worden, wie frappant diese Beziehung beider Götter als nothwendiger Gedankengegensätze aufeinander darin hervortritt, daß Zeus, als er das Zagreuskind auf den Thron setzt und ihm Götter und Menschen unterordnet, ihm gerade Apollo zum Hüter beigiebt [2]). Auch unter der Herrschaft der Vielheit des reellen Daseins geht — in den Mysterienanschauungen nämlich — die ideelle Einheit nie wirklich verloren. Sie bleibt die innere, wenn auch nicht heraustretende Grundlage. Ebenso ist schon angeführt, daß, als Zagreus zerrissen, wieder Apollo es ist, der auf Zeus Befehl seine zerstückelten Glieder sammelt, verbindet, so wieder

---

Götterlehre ausdrücklich als Phanes (Dionysos) erläutert, wie Nicomachus in den arithmetischen Theologumenen sagt. Sie ist die Mutter, während das Eine der Vater der Zahlen ist ꝛc., s. Meursius im Denar. Pythag. bei Gron. Thes. Ant. Gr. IX. p. 1351 sqq. cf. Theologum. arith. p. 8 sqq. ed. Ast.

1) Ap. Cyrill. c. Jul. L. X. 341. und andere Zeugnisse bei Lobeck, Agl. p. 573 sqq.

2) Jetzt vgl. man hierüber, was Proclus ganz mit Plutarch übereinstimmend, und wie Heraklit sinnliche Vorstellungen in Gedankenbegriffe erhebend, von Orpheus sagt: „καί μοι δοκεῖ, καθάπερ Ὀρφεὺς ἐφίστησι τῷ βασιλεῖ Διονύσῳ τὴν μονάδα τὴν Ἀπολλωνιακὴν ἀποτρέπουσαν αὐτὸν τὴν εἰς τὸ Γιγανικὸν πλῆθος προόδου καὶ τὴν ἐξαναστάσεως τοῦ βασιλείου θρόνου καὶ φρουροῦσαν αὐτὸν ἀχράντον ἐν τῇ ἐνείσει, τοιαῦτα δὴ καὶ ὁ Σωκράτους δαίμων περιάγειν μὲν αὐτὸν εἰς τὴν [illegible] περιωπὴν, ἐπέχειν δὲ τῶν πρὸς τὰς πολλοὺς σονουσιῶν (in Plat. Alcib. I. p. 83. Cr. p. 216. Cous.; Orph. Fragm. 17. p. 508. ed. Herm.).

die Einheit äußerlich herstellt[1]), und sie in seinem delphischen Heiligthum bei seinem Dreifuß bestattet. Jetzt erst ist das Wesen beider Gottheiten zum positiven Abschluß gekommen in ihrer gegenseitigen Ergänzung. Die ideelle Einheit hat sich durch die Vielheit des Daseins hindurch bewegt und in diesem Verlust ihrer selbst wiederhergestellt und erhalten. Die Vielheit hat sich in ihrer Zerstücklung, aus der Alles entsprossen, selbst zu ihrem einfachen Geiste, zur inneren Einheit der unterirdischen unsinnlichen Wurzel zusammengefaßt. Jetzt erst ist das Wesen beider Gottheiten, die wie alle Gegensätze des Begriffs in nothwendiger sich bedingender Einheit und Beziehung auf einander stehen, zur Ruhe und vollständigen Entwicklung gebracht. Und so enthält jene Versicherung des Plutarch l. l., daß Dionysos nicht weniger Antheil an Delphi habe, als auch Apollo, sowie der Mythus, daß in dem Apollotempel zu Delphi auch das Grab des Bacchus sei, das Tiefste und Richtigste über das metaphysische Wesen beider Götter. — Hier ist noch darauf zu verweisen, daß ebenso in Amyclä neben Apollo gerade Dionysos am meisten verehrt wurde (Pausanias III, 19.). Ebenso sind von den beiden Gipfeln des Parnaß der eine dem Apollo, der andere dem Dionysos geweiht (Schol. ad Eurip. Bacch. v. 287.) und die Thyaden rasen sowohl dem Apollo als dem Dionysos zu Ehren (Paus. Phoc. 32, 5.).

Hier ist auch daran zu erinnern, wie Dionysos, wenn er im 46. orphischen Hymnus die Feuergewalt stillt und abwendet, im 44. Hymnus selbst als Feuergeborener (*πυρίσπορε*) angerufen wird, wie er ja auch im Feuer und Blitz vom Himmel heruntergekommen ist[2]). Ebenso ist hier an die Auffassung des Dionysos als Sonne zu erinnern[3]). Merkwürdig ist in dieser Hinsicht eine Glosse, die ein Lex. rhet. in Bekkers Anecd. gr. p. 267 zu dem Namen Isodätes hat: „*Ἰσοδαίτης θεὸς, ὁ ἥλιος ὁ τὸν ἴσον ἑκάστῳ θάνατον διανέμων*". Isodätes also ist der Gott als die Jedem gleichmäßig den Tod zutheilende Sonne. Als Isodätes ist er der Daseinszutheiler für alles Einzelne. Aber wie er dem Einzelnen das Dasein nur zutheilt durch seine eigene Zerstückelung und Untergang, so liegt in diesem gleichmäßigen Zutheilen des Daseins an alles Einzelne, auch schon der Unbestand und Wiederuntergang jedes Einzelnen

1) Dieser Zug tritt constant in verschiedenen Variationen hervor. So sollen die Titanen den Kessel mit den zerstückelten Gliedern des Dionysos dem Apollo vorgesetzt haben (Etymol. Magn. s. v. *Δελφοί* p. 255. p. 233. Lips.).

2) Eurip. Bacch. v. 3. Philostrat. I, 14. Mellag. Carm. CXI. s. Moser zum Nonn. p. 216.

3) Siehe Lobeck Aglaoph. p. 727 sqq. p. 296, Etymol. Magn. p. 251. Lips.

für sich genommen. So ist was er in der That dem Einzelnen am gleichmäßigsten zutheilt, der Tod! Nun gerade in dieser negativen Beziehung auf das Einzelne genommen wird er als Helios gefaßt, und vermittelt sich so mit Apollo. Besonders muß aber endlich hier noch auf das Zeugniß des Macrobius (Sat. I. 18.) Bezug genommen werden: Aristoteles qui theologumena scripsit. Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse, tam multis aliis argumentis asserebat etc. Hier werden also Apollo und Dionysus geradezu als ein und derselbe Gott ausgesprochen, wofür man sich auch des Apollo Dionysodotus (bei Pausan. I. 31) erinnern muß [1]. Wenn endlich Creuzer (Symb. und Myth. IV. p. 117. 3. Ausg.) den Ἀπόλλων ἑβδομαγέτης, der am siebenten Tage Geborenen, damit vergleicht, daß Zagreus in sieben Theile zerstückelt worden, Procl. in Tim. p. 200) und auf diese Berührung beider in der beiden geheiligten Siebenzahl aufmerksam macht, so wird jetzt nach unserer Auffassung und Entwickelung der plutarchischen Stelle sowohl der Grund dieser Identität, als auch besonders ihr Unterschied gegeben sein. Die sieben Stücke, die sieben einzelnen Wochentage andeutend, kommen dem Zagreus zu, dem die Auflösung in die Einzelheit des Daseins als solche entspricht. Apollo kommen nicht diese einzelnen sieben Tage, sondern die einheitliche Zusammenfassung derselben als Woche zu, eine Bestimmung, in welcher nicht mehr die Tage als einzelne enthalten, sondern vielmehr als solche negirt und zu der Einheit des Wochenabschnitts aufgehoben sind. Darum ist ihm erst der siebente Tag [2]) heilig, der, den Abschnitt vollendet, das Auseinanderfallen der Zeit wieder zur Einheit der Periode aufhebt.

Ebenso wenn Dionysos der Feuergeborene (πυρίσπορος, πυριγενής) ist, so ist deshalb durchaus nicht das Feuer sein Element. Sein Element ist vielmehr das Gegentheil des Feuers, die flüssige feuchte Natur. Wie in der Philosophie, wie speciell bei Heraklit das Wasser aus dem Feuer, als seinem directen Gegensatz, sich erzeugt, so ist in jeder sinnvollen Mythologie und Theologie das, woraus ein Wesen entspringt, nicht sein identisches Element, sondern vielmehr wesentlich sein Nichtsein und Gegensatz. Dionysos, der Feuergeborne, ist Feuerverlöscher. So sehen wir, während noch seine Mutter Semele in den Umarmungen des Feuer-Zeus verbrannt ist, ihn schon in dem orphischen Hymnus das Herrschen des Feuers

1) cf. Nonn. Dionys. IX, 261. und Creuzer in den Heidelberger Jahrbüchern 1817 und 49. p. 780 sqq.

2) Herod. VI. 57. Plutarch. Quaest. Symp. VIII. 1. 2. p. 958. ed. Wyttenb.

beendigen bei seiner Geburt. Darum nennt ihn Plutarch geradezu den Herrn der feuchten Natur (*κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως*. Is. et Os. c. 34. p. 493 sqq. Wyttenb. und dessen Anmerk.), und als solcher heißt er Hyes[1]). Er ist der Regenbringer. Er ist nur die Ausschüttung des Zeus und von ihm niedergeflossen[2]). Alles Feuchte ist sein Element. Aus dem Meer heraus, — das dem Heraklit, wie wir schon gesehen haben, *τὸ σπέρμα τῆς διακοσμήσεως*, der materielle Saame der Weltbildung war, (zum Unterschiede von dem reinen Werden oder dem Feuer, welches ihm, wie wir noch sehen werden, der ideelle Saame derselben war), — aus dem Meer heraus als seinem heimischen Elemente rufen ihn die Argiver mit schmetternder epheu-umrankter Trompete herauf zum Feste (Plut. Is. et Os. p. 495. Wytt.). Darum ist er im weitesten Sinne Pflanzengott. Das Vegetative, das seine innerste Lebenswurzel in der feuchten Natur hat, ist sein Reich: der Epheu, dieses nur in besonders feuchten Regionen üppig wuchernde Schlinggewächs, wird sein besonderes Attribut, und unverkennbar deutlich ist wohl nach alle diesem die Erzählung des Mnaseas[3]), daß bei der Flammengeburt des Bakchoskindes, als es vom Leibe der Mutter getrennt war, blühender Epheu hervorgeschossen wäre und das Kind vor den Flammen schützend umrankt habe, ein Wunder, in welchem sich doch nur das eigene Wesen des Gottes äußern kann und sich wiederum, wie in jenem orphischen Hymnus, als die dem Feuer entgegengesetzte, die Herrschaft des Feuers beendigende und durch Verlöschung desselben das vegetative Dasein hervorbringende feuchte Natur offenbart. Wenn also Heraklit sagt (ap. Clem. Al. Strom. V. p. 711. Pott.): „die Welt ist ewig lebendes Feuer, sich ebenmäßig entzündend und ebenmäßig verlöschend" (*πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*), so entspricht dieser Seite des Verlöschens im mythischen Vorstellen, aus welchem sich selbstredend das reine Denken erst entwickelt hat, Dionysos, wie dem Entzünden des Feuers Apollo entspricht[4]).

Allein wenn so Wasser und Feuer, das elementarische Wesen des Dionysos und des Apollo, reine Gegensätze sind, so ist es gerade der Trieb der geistigen Thätigkeit, — und zwar insofern sie sich zum Denken steigert, im reinen Gedanken, insofern sie aber sinnliche Vorstellung bleibt, in den sinnlich-

1) Siehe Creuzer's Ausführungen hierüber T. I. p. 466 sq.

2) Aristodem. ap. Etym. Magn. s. v. *Διόνυσος* und Creuzer l. l.

3) ap. Schol. Eurip. Phoeniss. v. 651.

4) Bekanntlich wurde dem Apollo in Delphi ein ewiges Feuer unterhalten; siehe Plut. de *Ei* ap. Delph. c. 2. und vit. Num. c. IX.

religiösen Mysterien-Anschauungen und Gebräuchen und also in sinnlicher Weise — sich die an sich seienden Einheit der entgegengesetzten Götter und Naturen zum Bewußtsein zu bringen, die reinen Gegensätze nicht mehr als solche einander nur negative und ausschließende, sondern als seyen durch das Wesen des andern hindurchgegangen und so in höherer affirmativer Einheit mit einander stehende sich vorzustellen. So ist es ein bedeutungsvoller Zug der bakchischen Mysterien zu Rom (Livius XXXIX, 13.), daß Frauen als Bakchantinnen gekleidet zur Nacht mit brennenden Fackeln zur Tiber laufen, sie in das Wasser tauchen und sie, weil sie mit Schwefel und Kalk bestrichen, brennend wieder herausziehen. So sind Feuer und Wasser und die Götter dieser entgegengesetzten Naturen mit einander versöhnt und nicht mehr feindliche Gegensätze. Sie erhalten sich Einer im Andern. Das gedankenmäßige Begreifen dieses Symbolcs aber, das Herausringen des an sich in ihm Enthaltenen, ist — die heraklitische Physiologie, in welcher Feuer und Wasser als wesentlich identische Gegensätze, als durch sich selbst in einander umschlagende, aber hierin nicht untergehende, sondern sich in ihrem Gegentheil, weil dieses ja selbst nichts ist als die bloße Bewegung wieder in seinen Gegensatz überzugehen, erhaltende Naturen, als an sich identische Momente des Werdens selbst gefaßt werden, und in der somit Unterschied wie Einheit ihr Recht erhält. Und wem diese Zusammenstellung von Mysterienanschauungen und heraklitischer Physiologie auf den ersten Blick befremdlich erscheint, der erinnere sich doch dessen, was vielleicht an der entgegengesetzten Einseitigkeit laborirend, Cicero über die samothrakischen und lemnischen Mysterien sagt, daß durch sie nämlich, wenn sie explicirt und auf ihren Gedankeninhalt reducirt werden, die Natur der Dinge weit mehr als die Natur der Götter erkannt werde. „Quibus explicatis ad rationemque revocatis rerum magis natura cognoscitur quam Deorum" (de nat. Deor. I, 42.).

Und der erinnere sich ferner der noch weit wesentlicher richtigen und manchen späteren Forscher beschämenden Stelle des Kirchenvater Clemens Al. (Strom. IV. p. 164 Pott.), wo er die dem Kanon der Wahrheit gemäße Physiologie (Naturerkenntnißlehre), sie mit dem dritten und letzten Grad der eleusinischen Weihen vergleichend, eine Exoptie nennt, die von der kosmogonischen Art der Untersuchung anfange und zu derjenigen aufsteige, die göttliche Dinge betrifft.

Wenn bei den Mysterien des phrygischen Bakchos die mystische Formel war: „der Stier des Drachen Vater und der Drache Vater des Stier" (Jul. Firmicus, de errore prof. rel. c. 27.), wenn ein nach seiner Grundlage gewiß alter, von Bentley (in der Epist. crit. ad Mill. subj. Hist. chr. Joh. Malal.

p. 8., wieder abgedruckt in der Bonner Ausgabe des Malalas p. 684, *χρησμός* VIII.) angeführter *χρησμός*[1]) sagt: „der Alte ist der Junge und der Junge ist der Alte, der Vater ist der Sprößling und der Sprößling ist der Vater" (*ὁ παλαιὸς νέος καὶ ὁ νέος ἀρχαῖος, ὁ πατὴρ γόνος καὶ ὁ γόνος πατήρ*), — was sind das anders als zuerst immer mehr in Naturanschauung versenkte, und dann immer freier, immer allgemeiner, immer durchsichtiger werdende und somit immer mehr der Erfassung ihres reinen Gedankens sich nähernde, wenn auch die Form der sinnlichen Vorstellung selbst noch nicht abstreifende, Symbole dessen, daß die entgegengesetzten Potenzen und Wesenheiten in steter Wechselwirkung sich gegenseitig erzeugende und gegenseitig bedingende und so in diesem Uebergehen in einander einheitliche, ihre innere Einheit auch im Unterschiede und Gegensatze nicht verlierende sind? Was ist dies anders als das symbolische und sinnliche Anschauen dessen, was sich dann bei Heraklit in dem wechselseitigen, immerwährenden Erzeugen von Apollo und Dionysos, nicht mehr als sinnlicher Gestalten, sondern nach ihrer durchschauten Bedeutung als reiner Momente des Begriffs, in dem wechselseitigen sich Erzeugen und immerwährenden Ineinanderumschlagen von Feuer und Wasser, von Sein und Nichtsein, von der *ὁδὸς ἄνω* und *ὁδὸς κάτω*, zum reinen Gedanken aufklärt und als die begriffene Idee des Processes sich zum Bewußtsein bringt[2])!

Wir sagten, das eben sei der Trieb und der allgemeine geistige Gehalt aller Mysterien und der mystischen Richtung bei den Griechen überhaupt, die abstracten geistigen Gegensätze der Götter mit einander zu vermitteln und zu versöhnen und diese zur Einheit zu bringen, indem sie gegenseitig durch ihr Wesen hindurch gehen. So durch ihren Gegensatz hindurchgegangen, sind sie jetzt nicht mehr abstract einseitige, einander negative, sen-

1) Es ist ihm der Name „*Πλουτάρχου*" vorgesetzt.

2) Sollte vielleicht erst noch die Anführung besonderer heraklitischer Parallelstellen für jenen von Bentley mitgetheilten *χρησμός* nöthig sein? Man erinnere sich nur des Fragments bei Plutarch: „*ταὐτόν ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρήγορος καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νεὸν καὶ γηραιόν· τὰ γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνα ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα*", „dasselbe ist lebend und todt und Wachen und Schlafen und jung und alt, denn Dieses ist umschlagend Jenes, und Jenes wiederum umschlagend Dieses" (siehe oben p. 158). Und ebenso das andere p. 153 sqq. erörterte Fragment, sowie das später zu erörternde über den ewig jungen Apollo. Zu der That aber wären nicht einzelne Stellen, sondern das ganze Wesen heraklitischer Philosophie hier zu parallelisiren. Zu den angezogenen Stellen aber, wie zu jenem *χρησμός* selbst, vergl. man wieder die orphischen Verse bei Olympiodor:

οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱέες ἐν μεγαρείοις κτλ.;

siehe Lobeck Aglaoph. p. 797 sq. und Plat. Phaedon. ib. cit.

dern in der That geiſtig höhere Potenzen, die das Weſen ihres Gegenſatzes in ſich aufgenommen haben. Inwiefern aber dieſe Einigung ein „Später" im Gedanken iſt, und inwiefern ſie demnach auch ein Später in der Zeit geweſen ſein dürfte, — dies näher auseinander zu ſetzen, iſt hier nicht der Ort. Aber manche Erinnerung dieſer Umbildung dürfte ſich in zahlreichen Mythen erhalten haben. Dies iſt auch vielleicht mit dem Verhältniß des Dionyſos zur Ariadne der Fall. Es kann hier nicht auf den Ariadnemythos eingegangen werden. Allein ſoviel iſt jedenfalls klar, daß Ariadne, welche uns die Dichter ſtets als Geliebte des Dionyſos ſchildern, zunächſt ein dem Dionyſos entgegengeſetztes Weſen iſt. Denn ſie iſt eine Perſonification der ideellen Einheit. Abſtammend von einem rein negativen Weſen, dem Verderber Minos, deſſen Identität mit Saturn hier gleichfalls nicht näher ausgeführt werden kann, leuchtet ihre Krone als Leitſtern dem Theſeus durch die labyrinthiſchen Gänge des verworrenen Daſeins, in dem ſich Jeder verliert, der die innere Einheit dieſer ſinnlichen, ſich wirr verſchlingenden Vielheit nicht erfaßt hat; ihre Krone iſt dem Theſeus der Polarſtern, der ihm, ihn ſichernd gegen ſolchen Verluſt ſeiner ſelbſt, die Rückkehr weiſt (Hygin. P. A. II. 5.), wie dieſe deshalb am Himmel prangende Krone fort und fort zu gleichem Dienſte Jedem leuchtet. — So erſcheint Ariadne auch in offenbar älteren Sagen als geradezu entgegengeſetzt dem Dionyſos. Sie hat ſeine heilige Grotte entweiht, und er iſt die Urſache ihres Todes (Schol. ad Odyss. XI, 321. und Schol. Apollon. III, 996.). Wie kömmt alſo dieſe Ariadne zu Dionyſos? Sie kommt aber auch nicht zu dem Umherſchwärmer Dionyſos. Sie iſt die Gemahlin des myſtiſchen, des unterirdiſchen Dionyſos, der ſich ſelbſt ſchon zu ſeiner einfachen innern Einheit zuſammengefaßt hat (Munker. ad Hyg. fab. 224. und Böttiger Arch. Muſ. 1. Heft), und das Abbild ihrer Krone, wie Böttiger zeigt, iſt der Kranz, den jeder Geweihte bei den attiſchen Myſterien trug. So zeigt ſich auch in dieſer Verbindung des Bakchos und der Ariadne, wie ſich in der myſteriöſen Anſchauung das Weſen des Gottes gehoben und mit ſeinem Gegenſatz in Einheit gebracht hat. So iſt die myſtiſche Anſchauung nur der im Griechenthum ſelbſt vorhandene Zug, durch welches daſſelbe ſich über ſich ſelbſt herauszuheben und das Daſein der beſonderen Momente der Idee in ihre geiſtige Einheit aufzulöſen gedrängt war.

Nicht nur durch dieſe und jene Symbole und Gebräuche, ſondern nach ihrer ganzen innern Bedeutung iſt die myſteriöſe Richtung der im Griechenthum ſelbſt vorhandene und ſich forttreibende Entwicklungskeim der chriſtlichen Religion.

Richtiger sicherlich, als ihm selbst bewußt, sagt Jo. Lydus (de mensibus IV. c. 38. p. 72, Bonner Ausg.), nachdem er zuvor Apollo, welchem Hermes die Kithara übergiebt, als die Sonne gedeutet hat, welcher die Harmonie (also die ideelle und negative Einheit, nicht die sinnliche Fülle) des Weltalls übertragen sei: „im Geheimen wurden die Mysterien des Dionysos gefeiert, weil Allen verborgen ist die Gemeinschaft der Sonne (d. h. hier des inneren einheitlichen Centralpunktes) mit der sinnlichen Natur des Alls“ [1]).

Wieder erscheinen hier die Apollo und Dionysos zu Grunde liegenden Ideen als die die ganze Weite der griechischen Religion umspannenden Gegensätze, und die in der dunkeln sinnlichen Vorstellung sich sinnlich vollbringende Einigung derselben als der Inhalt der Mysterien; als Bedingung aber dieser Mysterien — und somit zugleich andrerseits auch als die Bedingung der griechischen Volksreligion überhaupt — mit Recht das Geheimsein dieser Einheit d. h. also die noch selbständige Besonderheit, der noch nicht aufgehobene Gegensatz dieser Göttervorstellungen gegen einander. Als die besonderen Götter immer mehr vergeistigt sind, als sie immer mehr ihre Rollen mit einander vertauscht und sich gegenseitig so durchdrungen haben, daß sie schlechthin in keiner Besonderung gegen einander bestehen bleiben können, als die Gegensätze zu reinen Momenten der Idee geworden, und somit ihre bis dahin nur vorgestellte und deshalb geheime Einigung so vollbracht ist, daß aller Gegensatz als ein aufgehobener erscheint, — da ist das, was die griechische Mystik nur vorstellend versucht, einerseits vollendet und auf die Spitze getrieben im Neu-Platonicismus, andrerseits erfüllt und aufgehoben zugleich im Christenthum, diesen einander so feindlichen und doch innerlich so wesentlich zusammenhängenden Erscheinungen.

Wie einerseits, wie wir oben gezeigt, im Elemente des reinen Denkens das philosophische Erkennen schon früher jene Einheit vollbringt, so ist jetzt — noch in der Form der sinnlichen religiösen Vorstellung selbst — die christliche Religion die Vollendung und Offenbarung und damit zugleich die Aufhebung dieser Mysterien-Anschauungen. Der christliche Gott war das Herzensgeheimniß, das die griechische Welt so lange in sich verborgen trug, wie der griechische Zeus den Dionysos in seinen Flanken.

---

1) „*ὅθεν Ἑρμῆς κιθάραν δίδωσι μυθικῶς τῷ Ἀπόλλωνι, οἷον ὁ λόγος τῷ ἡλίῳ τὴν τοῦ παντὸς ἁρμονίαν· ἐν ἀπορρήτῳ δὲ τῷ Διονύσῳ τὰ μυστήρια ἐτελεῖτο διὰ τὸ πᾶσιν ἀπόκρυφον εἶναι τὴν τοῦ ἡλίου πρὸς τὴν τοῦ παντὸς φύσιν κοινωνίαν*“.

Um jedoch von dieser Abschweifung zurückzulenken, so ist jetzt nach allem Bisherigen wohl gewiß und unzweifelhaft erwiesen, daß Heraklit in seiner speculativen theologischen Dreieinigkeit von Apollo und Dionysos als den reinen in einander umschlagenden an sich identischen Gegensätzen des Momentes der ideellen Einheit oder des Negativen und des Momentes des realen Daseins, deren beständige ihnen selbst negative Umwandlung in einander das Leben des Zeus oder die absolute Idee des Werdens bildet, die nur in der processirenden Vermittelung dieser Gegensätze mit einander existirt, sich in der That überall auf dem Substrate der religiösen, besonders der orphischen Vorstellungen bewegt, und nur das in diesen Anschauungen an sich in sinnlicher Weise Enthaltene in den reinen Begriff erhebt, eben deshalb aber mit dieser speculativen Religionsphilosophie die Religion selbst, deren Wesen darauf beruht, ihres eigenen Inhalts nicht bewußt und mächtig zu sein, vollständig auflöst.

Dasselbe Substrat und Material orphischer Anschauungen, dieselbe Adoption dieses sinnlich mythischen Stoffes als Darstellungsform seines Gedankens, und, was hierin schon gesagt ist, dieselbe speculative Andeutung dieses Stoffes läßt sich auch mit Sicherheit darin nachweisen, wenn er, laut den oben angeführten Fragmenten und Zeugnissen, seinen Demiurgen Zeus ein Kind und gerade seine Action des Weltbildens ein Spielen dieses Kindes genannt hat. — Von dem Material, das hierüber zu Gebote stünde, nur Einiges: Proklus bezeugt, daß Orpheus sowohl seinen Zeus selbst, als auch seinen Dionysos Kinder genannt habe[1]). Natürlich! Wenn bei Heraklit Zeus, nicht insofern er als solcher d. h. in der Totalität und Einheit seines Wesens gefaßt wird (denn insofern ist er das „Eine Weise"), sondern insofern er weltbildend ist, d. h. sich in den Dionysos umwandelt und rückwandelt, wenn also wesentlich Zeus als Dionysos gedacht ein spielendes Kind ist, so drückt sich das in der sinnlichen Vorstellung, wo alle Momente noch besonderes sinnliches Dasein haben, nothwendig so aus, daß Zeus und Dionysos Kinder sind.

Bei Dionysos ist nun seine Auffassung als Kind ein vorstechender und bedeutungsvoller Zug. Wenn alle andern Götter uns fast immer nur in entwickelter Jünglings- oder Manns-Gestalt begegnen, so muß es für Dionysos in seinem innersten Wesen begründet sein, daß in seinem gesammten Mythenkreise seine Kindheit eine so große Rolle spielt, be-

1) Comm. in Parmen. p. 91 ed. C. p. 527. Stallb.: „Λόγον τὸν Διὸς καὶ τὸν Διόνυσον παῖδας καὶ νέους ἡ θεολογία καλεῖ. καίτοι ὄντε νέω, φησὶν ὁ Ὀρφεύς. Fragm. Orph. p. 507. ed. Herm.

sonders aber im orphischen und mysteriösen Kreise er fast constant als Kind gedacht erscheint. Wie durch seine Passionsgeschichte, so ist auch hierin der mystische Dionysos das offenbare Vorbild und der Entwicklungskeim des Jesukindleins. Es ist aber die Kindheit in der That in der Idee des Gottes begründet. Das reale Dasein ist nicht einmal geschaffen; es ist eine fortgesetzt sich vollbringende und wiederholende neue Schöpfung. Es ist dieser Wechsel vom immer neuen Hervorgehen und Verschwinden des Einzelnen. Dionysos wird daher gerade in der mysteriösen Auffassung, wie er hier einerseits zum unterweltlichen Todesgott Hades-Zagreus wird, andrerseits als dieser reminiscische Lebensgeber des Einzelnen sich stets neu erzeugenden, nothwendig zum Kinde.

Allein das Dasein als sich stets neuschaffendes ist mehr blos für den philosophischen Gedanken vorhanden. Für die sinnliche Vorstellung stellt sich diese unausgesetzte Neuschöpfung, an die sinnliche Wahrnehmung anlehnend, vielmehr als sich jährlich neu wiederholende dar. Mit der Jahresperiode beginnt eine neue Schöpfung, eine Erneuung alles Daseins. Darum wird jedes Jahr um die Zeit des Wintersolstitiums, wo die Sonne wieder zu steigen beginnt, das neugeborene Dionysoskind, dieser Jahresheiland, in der mystischen Wanne von einer Priesterin in den Mysterien gezeigt[1], wovon der Gott *Λικνίτης*[2] hieß.

Der ganz mysteriöse Iakchos wird von Suidas (s. v.) ausdrücklich ein Säugling, der an der Mutterbrust liegende Dionysos genannt[3]. Ebenso erscheint als Kind oder Knabe (παῖς) Iakchos mit der Demeter in den orphischen Versen bei Clemens[4]; dem Kinde Zagreus übergiebt Zeus die Weltherrschaft[5].

Nicht anders verhält es sich mit dem Spielen des heraklitischen Zeus. Durch Kinderspielzeug, Kegel, Kreisel ꝛc. verlocken die Titanen den Zagreus, als sie ihn zerreißen[6]. Kindische Lustbarkeiten erwähnt Plato bei den orphischen Weihen[7]. Wenn nun Clemens unter den Symbolen, die bei den orphischen Mysterien als Spielsachen (*ἀθύρματα*) des Dio-

1) Siehe Procl. in Plat. Tim. p. 124.. Lobeck. Aglaoph. p. 581 sqq.. Serv. ad Virg. Georg. I. 166.

2) Nach Plut. de Is. et Os. c. 35. bringen die Hoſier in dem Tempel des Apollo ein geheimes Opfer, wenn die Thyaden den Litanes aufrichten.

3) Vgl. Creuzer Sr. IV. p. 95 sq. 3te Ausg.

4) Protrept. p. 17. Fragm. Orph. XVI. p. 475, ed. H.

5) Clem. Al. ib. p. 15.. Lobeck. Aglaoph. p. 699 sq.

6) Clem. u. Lobeck. l. l., Nonnus Dionys. VI. 173.

7) Plat. Rep. II. 364.

nysoskindes vorkommen, neben Kegel, Kreisel ꝛc., die alle anerkanntermaaßen kosmische Bedeutung haben, besonders auch der Würfel erwähnt, und wenn andrerseits Lucian l. l. den Heraklit auf die Frage, wer denn sein Aeon sei, antworten läßt: „Ein spielender, würfelnder (πεσσεύων), sich auseinander lassender Knabe", so ist nun gewiß evident, daß dies „würfelnd" keineswegs, wie Schleiermacher meint, ein uneigentlicher und verunstaltender Zug der lucianischen Darstellung ist, sondern daß Heraklit in der That, auch dies aus den orphischen Symbolen adoptirend und resp. diese speculativ ausdeutend, seinem weltbildenden Zeus jenes Würfeln zugeschrieben haben muß[1]). Dies bestätigt sich auch durch die früher schon nachgewiesene Genauigkeit der andern beiden Beiwörter des Lucian παῖς παίζων, διαφερόμενος. Diese Genauigkeit im Thatsächlichen ist gerade auch für eine comödirende Darstellung besondere Pflicht. Sie vor allen darf nur solche Züge anbringen, die auf thatsächlicher bekannter Wahrheit im Originale beruhen und in demselben einen wesentlichen Bestandtheil ausmachen. Nur an dem contrastirenden Vergleich dieser zutreffenden als thatsächlich und wahr bekannten Grundlage und ihrer comödirenden Auffassung entzündet sich das Gelächter.

Soll Lucian's Verspottung gelungen sein, so muß also dies πεσσεύων (würfelnd) bei Heraklit nicht nur ein thatsächlicher, sondern auch ein bedeutungsvoller Zug sein. Und in der That ist dies so sehr der Fall, daß erst durch dies Würfeln die Darstellung des weltbildenden Zeus bei Heraklit als eines Kindes und eines spielenden Kindes[2]) ihr concretes

---

1) So würfelt (ἀστραγάλιζε) Heraklit bei Diog. L. IX, 3. Als ihn nämlich seine Mitbürger auffordern, ihnen Gesetze zu geben, so geht er statt dessen in das Heiligthum der Artemis und spielt daselbst mit Kindern Würfel. Und auf die Verwunderung seiner Mitbürger entgegnet er ihnen, daß das weit besser sei, als mit so schlechten Leuten, wie sie, die Stadt zu regieren. — Obgleich auch der Zufall sein nicht zu verkümmerndes Recht hat, so wäre es doch ganz möglich, daß hier bei dem symbolischen Charakter, den wir überhaupt an Heraklit kennen und durch dessen Auffassung im Alterthum manche Fabeln entsprungen sind (vgl. p. 42, 1.), hier wieder eine solche Beziehung unterläuft.

2) Man muß hierzu die p. 253, 1. ausgezogene Stelle des Plutarch de *E* ap. Delph. vergleichen, wo gesagt wird, daß Apollo nach gewissen Lehren gleich dem Knaben in der Fabel immer dasselbe den Sand zusammenhäufende und wieder auseinanderschüttende Spiel in Bezug auf das Weltall treibe, die Welt, welche nicht ist, bald schaffend, bald die geschaffene vernichtend, und das dort von uns Bemerkte, und hierzu besonders Gregor. Nazianz. Orat. de paup. amore c. XX. p. 270, E. ed. Paris. 1778: τὰ μὲν γάρ ἐστι πάντα ῥευστὰ καὶ πρόσκαιρα καὶ ὥσπερ ἐν παιδιᾷ ψήφων, ἄλλοτε εἰς ἄλλους μεταῤῥιπτούμενα καὶ μετα-

Verſtändniß erhält. Das Spiel, das Zeus in der Weltbildung ſpielt, beſteht ja, wie wir oben geſehen haben, in nichts Anderem als darin, daß er ſich unausgeſetzt aus ſeiner Form als Apollo in ſein Gegentheil, in ſeine Form als Dionyſos, umſchlägt und aus dieſer ebenſo wieder immer in jene rückumſchlägt. Dieſe *μεταβολή*, dieſe ſich ſelbſt umſchlagende Bewegung, hat ihre beſte ſinnliche Darſtellung in der ſich überſchlagenden und rücküberſchlagenden Bewegung der Würfel. Dieſe ſich überſchlagende Bewegung des *πεσσεύων*, noch dazu mit dem heraklitiſchen *ἄνω κάτω* in Verbindung gebracht, tritt ſehr gut auch in einer Stelle des Philo hervor, de vit. Moys.[1]): *Τύχης γὰρ ἀσταθμητότερον οὐδὲν ἄνω κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττευούσης.* „Nichts iſt unbeſtändiger als der Zufall, der nach Oben und Unten die menſchlichen Dinge überſchlägt". Und darum iſt Zeus, weil ſich beſtändig aus ſich als Apollo in ſich als Dionyſos und vice versa umwandelnd und gerade durch dies umſchlagende Spiel ſeiner mit ſich ſelbſt die Weltſchöpfung zu Stande bringend, in der Weltbildung ein würfelſpielender Knabe*).

Es würde noch übrig bleiben, ähnliche aus den religiös-dogmatiſchen Kreiſen gegriffene Beziehungen in den von Heraklit gebrauchten, ſchon an ſich ſelbſt ſo alterthümlich klingenden Namen *κόρος* und *χρησμοσύνη* nachzuweiſen.

τιθέμενα und bald darauf *παίζεσθαι ἡμᾶς ἐν τοῖς ὁρωμένοις, ἄλλοτ' ἄλλως μεταβαλλομένοις καὶ μεταβάλλουσι καὶ ἄνω καὶ κάτω φερομένοις τε καὶ περιτρεπομένοις.*

1) T. I. p. 85. M. T. IV. p. 121. ed. Lips.

*) Unſere Inſchutznahme des *πεσσεύων* nicht nur, ſondern auch unſere ganze Auffaſſung des ſpielenden Kindes Zeus wird jetzt aber evident durch das neue Fragment bei Pſeudo-Origenes IX, 9. p. 281 beſtätigt: „*Αἰὼν* (ſo nannte ihn ſchon Lucian l. l., es iſt Zeus in ſeiner realen Entfaltung) *παῖς ἐστι παίζων· πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιλήη.* „Ein ſpielendes, würfelndes Kind iſt der Aeon. Des Kindes iſt die Herrſchaft". Unmöglich kann deutlicher, als in den letzten Worten geſchieht, die Beziehung auf die orphiſchen Dogmen, in denen (ſ. oben) Zeus dem Kinde die *βασιλήια* über Göttern und Welt übergiebt, zum Vorſchein kommen.

Nach der von uns oben p. 57. 243 sqq. gegebenen Entwickelung der Bedeutung dieſes Spieles des Zeus und des orphiſchen Subſtrats, in dem ſich Heraklit dabei bewegt, dürfte alſo auch von ſelbſt die Anſicht von Bernays beſeitigt ſein, welcher Rhein. Muſ. VII. 109 sqq. darin einen immer neue Welten bauenden und zerſtörenden Zeus und einen Beleg für die angebliche Weltuntergangslehre bei Heraklit ganz mit Unrecht finden und die heraklitiſche Darſtellungsform hierbei durch Bezugnahme auf ein Hom. Il. XV. 361. erwähntes gewöhnliches Kinderſpiel erklären will.

Daß wirklich in ihnen solche Beziehungen vorliegen, — daran wird man nach dem bisherigen im Allgemeinen gewiß nicht zweifeln können. Aber hier bestimmt das Material nachzuweisen, in welchem sich Heraklit mit diesen Namen bewegt, ist schwieriger, deswegen weil, wie wir in einer früheren Anmerkung (p. 234, 2.) auseinandergesetzt haben, nicht ganz feststeht, ob Heraklit den *κόρος* für das feurige Apollonstadium und die *χρησμοσύνη* für das des Dionysos gebraucht habe, oder umgekehrt. Nothwendig aber kömmt gerade hierauf alles an, ehe man wirklich bestimmen kann, welche Mythenkreise Heraklit hier im Auge hat: denn ohne dieses vorherige Feststehen und den daran gegebenen Prüfungsmaßstab würden einem die möglichen Beziehungen, die weit entfernt zu fehlen in einem nur zu überreichen Maße vorhanden wären, hierhin und dorthin schillernd nur über den Kopf zusammenschlagen[1].

Wäre unsere Vermuthung, daß der *κόρος* das Moment oder Stadium der feurigen Einheit darstelle, sicher, so muß zunächst wohl auf den von Carl Ritter nachgewiesenen alten Koroscultus[2], der auch gerade in Kleinasien localisirt war, Bezug genommen werden, einen apollinischen Sonnendienst, in welchem (siehe Creuzer an den von Ritter angeführten Orten) gerade auch wieder Dionysos zur Sonne umgedacht wurde.

In Bezug auf die *χρησμοσύνη*, — die Dürftigkeit und hieraus entspringende Sehnsucht, Sucht, — wird immer ganz auffällig bleiben, wie Schelling in seiner so geistvollen Schrift über die Gottheiten von Samothrace (p. 11 sqq.) gerade dies als den Begriff und das Wesen (und selbst den Namen) der samothrakischen Demeter entwickelt. Denn stünde es auch um Schellings daselbst versuchte phoenizisch-hebräische Etymologie wie es wolle, — den Begriff dieser samothrakischen Ceres hat er unzweifelhaft festgestellt, und ein merkwürdiges Zusammentreffen ist es daher jedenfalls, wenn

1) So würde man z. B. auf den Einfall kommen können, mit *κόρος* und *χρησμοσύνη* (Sehnsucht) die phönizische Kosmogonie bei Damascius de princip. in Wolf. Anec. Gr. III. p. 259 zu vergleichen, nach welcher Zeit, Sehnsucht und Nebel als Principien auftreten: *Σελδῶνιοι δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν συγγράφεα* (nämlich Eudemus) *πρὸ πάντων χρόνον ὑποτίθενται καὶ πόθον καὶ ὁμίχλην* (cf. Euseb. Pr. Ev. II. c. 10.). Die Zeit tritt hier nicht als schöpferisches Princip selbst, sondern nur als Substrat von Allem auf und dies würde gut genug mit Heraklit stimmen. Aber der *πόθος* oder die Sehnsucht nur dann, wenn bei Heraklit die *χρησμοσύνη* eine Sehnsucht nach Weltbildung, und also das Feuerstadium wäre, nicht aber wenn sie das Dionysosstadium ist und folglich eine Sehnsucht nach Rückgang in die ideelle Einheit darstellt.

2) Vorhalle europ. Völkergeschichten, Berlin 1820 p. 95—181 sqq.

Heraklit, genau diesen Begriff jener Ceres (obwohl in umgekehrter Weise) in dem griechischen Worte *χρησμοσύνη* wiedergebent und sie dem *κόρος* Erfüllung und Vollendung gegenüberstellend, diese Namen als die beiden Momente oder Stadien des göttlichen Lebens und seiner speculativen Physik und Kosmogonie gebraucht (cf. § 26.). Und um so bezeichnungsreicher muß die hierin vorliegende Hinweisung erscheinen, als nicht nur auch die Verehrung des Dionysos unter den samothrakischen Gottheiten so bedeutend in den Vordergrund tritt[1]), sondern im Mysterienkreise gerade[2]) der mystische Dionysos als *κόρος*[3]) der Ceres gegenübergestellt und mit ihr als die Hauptgötterzweiheit angeschaut wird. Denn daß die religiöse Anschauung von *κόρος* (Bacchus als Kind und speciell als Kind der Ceres) von dem Begriffe der Erfüllung[4]) nicht eben weit abliegt, ist wohl auch ohne jene weitere Ausführung klar[5]).

---

1) Siehe außer Schelling, bei Schol. Apollon. I. 917.; Jo. Lydus de mens. IV, 38. p. 72. ed. Bonn., wo dem Dionysos sogar die Stiftung der kabirischen Weih n zugeschrieben wird, ebenso bei Cicero de nat. Deor. III, 23. p. 618 Cr. vgl. Welker, Aesch. Tril. p. 164 und Creuzer. Dionysos p. 151.

2) In den eleusinischen zwar, deren Zusammenhang mit den samothrakischen aber wohl seit lange von Niemand mehr bezweifelt wird, vgl. oben p. 211, 1.

3) *κόρος* heißt der mystische Dionysos in den Eleusinien als Kind, und zwar immer nur als Kind der Ceres aufgefaßt, wie Proserpina *κόρη*. Wie Ceres die Mutter *κατ' ἐξοχήν* ist (Herod. VIII. 65. c. interpr.), so ist er (vgl. Cic. de nat. Deor. II, 24.; Hermias in Plat. Phaedr. p. 87. ed. Ast.) der *κόρος*. das Kind *κατ' ἐξοχήν*. Man sehe Creuzers gelehrte Ausführung über *κόρος* und *κόρη* Symb. u. Myth. IV. p. 110. 3te Ausg. und besonders in der 2ten Ausg.

4) Darum hat *κόρος* die Bedeutung von Sproß, Sprößling, selbst in der Pflanzenwelt; siehe Lobeck, Aglaoph. p. 413.

5) Blos einige Andeutungen seien gestattet: Mit dem Kinde ist das in Schmachten und Sehnsucht bestehende Wesen der Mutter (Ceres) zur Erfüllung und Vollendung gekommen. Dies dürfte eine Ideenreihe sein, die dem Beinamen des mystischen Bacchus *κόρος* zu Grunde liegt. Darum ist bei den Orphikern, bei welchen die Ceres mit der Rhea identisch und Mutter des Zeus ist, die Ceres vor ihrer Mutterschaft Rhea; erst mit derselben erfüllt sie sich zur Demeter, s. Proclus in Cratyl. p. 96: *τὴν Δήμητρα Ὀρφεὺς μὲν τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ῥέᾳ εἶναι λέγει ὅτι ἄνωθεν μὲν μετὰ Κρόνου οὖσα ἀνεκφοίτητος Ῥέα ἐστί, προβάλλουσα δὲ καὶ ἀπογεννῶσα τὸν Διὰ Δήμητρ' λέγει γάρ.*

Ῥείην τὸ πρὶν ἐοῦσαν ἔτεκε Διὸς ἔπλετο μήτηρ
γάγονε Δημήτηρ"

und hierzu die Berichtigung des Textes bei Lobeck, Aglaoph. p. 537. Besonders muß dabei auf die in ἀνεκφοίτητος liegende Bezeichnung ihres noch einsamen,

Zeigt sich aber immerhin hierbei, wie wenig Heraklit an dem bestimmten einmal gewählten theologisch-dogmatischen Stoff und selbst an der Stellung, welche innerhalb desselben die mythischen Gestalten zu einander einnehmen, festhielt, so ist dies nur ein Beweis mehr für die schon im Anfang dieser Arbeit aufgestellte und seitdem oft genug belegte und im Verlauf immer deutlicher nachzuweisende Ansicht, daß er ohne jede dogmatisch-theologische Tendenz jenes Material nur als Darstellungsform seiner reinen Begriffe gebraucht und, gerade wegen der für ihn selbst vorhandenen Unangemessenheit dieser sinnlichen Hülle für den rein begrifflichen Inhalt, diesen

---

nicht aus sich herauskommenden Wesens geachtet werden, sowie auf die in *πέλομαι* verknüpften Bedeutungen von Sichbewegen und einem dadurch hervorgebrachten Sein. Fast noch deutlicher sagt Proclus ib. p. 85: *ὁ Ὀρφεὺς τρόπον μέν τινα τὴν αὐτὴν εἶναι τὴν Δήμητρα τῇ ὅλῃ ζωογονίᾳ, τρόπον δ' ἄλλον οὐ τὴν αὐτὴν· ἄνω μεν γὰρ οὖσα Ῥέα ἐστι, κάτω δὲ μετὰ τοῦ Διὸς Δημήτηρ.*

Auf diese orphische, des geistigen Unterschiedes nicht entbehrende Identität der Ceres und Rhea hätte sich, wie mir scheint, Lobeck berufen sollen, um den schon im Alterthum geführten Streit, ob der samothrakische Dienst der Rhea oder der Ceres geweiht gewesen, zu versöhnen (s. Aglaoph. p. 1225 sqq.), nicht auf die Aehnlichkeit einzelner Attribute und Beinamen und eine daraus hervorgegangene Verwechslung.

Gewiß muß es uns aber sehr bedeutsam für unsern Zusammenhang erscheinen, wenn wir sehen, daß auch die Stoiker, so sehr in der Regel jenes schlechte und abstracte physische Allegorisiren (vgl. oben p. 231, 1.) bei ihnen überhand nahm, in welchem dann die Ceres in der beliebten Weise zur Erde wurde, dennoch nach noch vorhandenen Spuren anderwärts auch jene orphische Identität von Ceres und Rhea acceptirt hatten, s. Chrysippus ap. Phaedrus de nat. deor. p. 18: „*μὴ μάχεσθαι τὸ τὴν Ῥέαν καὶ μήτερα τοῦ Διὸς εἶναι καὶ θυγατέρα*". Sicher, wenn Phaedrus daselbst von Chrysippus sagt: *Τὰ παραπλήσια δέ κἀν τοῖς περὶ φύσεως γράφει μεθερμηνεύων μύθους καὶ τῷ Ἡρακλείτου συνοικειῶν κυκεῶνι*, so hat Chrysippus auch dieses „Umdeuten der Mythen" nicht weniger als den Mischtrank, dem er sie anpaßt, von Heraklit entlehnt. Und nach Allem, was sich bereits hierüber in Bezug auf das Verhältniß der Stoiker herausgestellt hat und ferner herausstellen wird, werden wir allemal gerade da veranlaßt sein, engeres Anschließen an Heraklit bei ihnen anzunehmen, wo sich Spuren wirklich speculativer Mythenbehandlung bei ihnen finden, eine Behandlungsweise, die ihnen so wenig originär und selbsteigen ist, daß sie dieselbe auch nirgends festzuhalten vermochten: während dagegen, wo sie in ihrer gewöhnlich abstract oberflächlichen Weise die Götter in Luft, Erde ꝛc. ꝛc. zerlegen, sie offenbar von Heraklit sich entfernen, ihrem eigenen Genius folgen, und das ganz genau entsprechende verderbende Mißverständniß an heraklitischer Theologie verüben, das wir sie an heraklitischer Physik verüben sehen werden. Von Heraklit sagte uns Heraklides oben sehr richtig, er theologisire das Physische (*θεολογεῖ τὰ φυσικά*); von den Stoikern könnte das Umgekehrte gesagt werden, *φυσιολογοῦσι τὰ θεῖα*.

in ſeiner rein logiſchen Form ihm noch unausſprechlichen Begriff in immer neuen ſinnlichen Darſtellungen herauszuringen geſucht hat.

Die eben in Folge dieſer Darſtellungsform ſelbſt wieder die äußere Geſtalt einer ſpeculativen Theologie und Religionsphiloſophie annehmende, aber mit ſeiner Philoſophie nothwendig bereits gegebene vollſtändige Auflöſung der Religion ſelbſt tritt nun auch deutlich genug in vielen noch erhaltenen Fragmenten Heraklits heraus, in welchen wir ihn zunächſt im entſchiedenſten Gegenſatz gegen die Volksreligion erblicken. So in dem Fragmente, das Origenes aus Celſus mittheilt[1]): „*καὶ μὴν καὶ Ἡράκλειτος ὧδέ πως ἀποφαίνεται· „καὶ τοῖς ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔτε γιγνώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτινές εἰσί*“. Und mit Weglaſſung des letzten (aber deshalb nicht weniger echt heraklitiſchen Satzes) findet ſich das Fragment auch bei Clemens[2]): — — *τοῦ γε σοῦ ἄκουσον φιλοσόφου τοῦ Ἐφεσίου Ἡρακλείτου .. „καὶ ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο*“. „Und zu dieſen Bildſäulen flehen ſie, als wie wenn Einer zu Häuſern plapperte, nicht wiſſend wer Götter noch Heroen ſind“.

Dieſe Sentenz wird bei Heraklit gewiß nicht im Geringſten überraſchen können. Wenn ihm das Göttliche das reine ungehemmte Werden war, ſo iſt die Bildſäule das, was am wenigſten Theil an dieſer proceſſirenden Bewegung hat. Sie iſt am meiſten feſtes bleibendes Sein.

Darum ſagt Clemens nicht mit Unrecht, indem er zu jenem Citate übergeht: „Du aber, wenn Du den Propheten nicht hören willſt, ſo höre Deinen eigenen Philoſophen, den Epheſier Heraklitos, wie er den Bildſäulen ihre Lebloſigkeit (*ἀναισθησίαν*) vorwirft“ ꝛc. Darum iſt auch im Fragment ſelbſt der Vergleich der Bildſäulen mit Häuſern ſehr bezeichnend gewählt, und kein Unbefangener wird irgend zweifelhaft darüber ſein können, daß Heraklit zu dieſem Ausſpruch von ſeinem Syſtem aus gelangen konnte und mußte. Gleichwohl will Schleiermacher wie er ſagt, nicht „wagen“, das Fragment als echtes zu bezeichnen. Aber er belegt dies mit ſeltſamen Gründen. Er meint, es ruhe „auf dieſer Stelle der Verdacht jüdiſchen Urſprungs“. Worauf baſirt er dieſen Verdacht? Auf nichts Anderes als darauf, daß dieſer Gedanke in der That auch vom jüdiſch-alexandriniſchen Standpunkt aus ausgeſprochen werden konnte. Aber das wird doch hoſ-

1) contra Celsum VII. p. 738. ed. de la Rue.
2) Cohort. ad Gent. c. IV. p. 15. Sylb. p. 44. Pott.

fentlich nichts beweisen sollen! Denn, wie bekannt, kann ein- und derselbe Satz von den verschiedensten Standpunkten der Welt aus gesagt werden. So vergleicht Celsus selbst bei Origenes a. a. O. diese Sentenz Heraklits mit der Sitte der alten Perser, den Göttern keine Tempel und keine Bildsäulen zu setzen, wie denn in der That die Verachtung der Magier gegen beide bekannt ist (cf. Diog. L. Prooem. § 6. und dazu Menagius; Cicero de legibus II. 10. mit Davis. u. Creuzers Noten; Herodot I, 131.).

Ebenso erzählt uns von den Aegyptern Lucian, daß sie Tempel ohne Bildsäulen gehabt (*νῆοι ἀξόανοι*, Luc. Dea Syr. T. IX. p. 87. ed. Bip. cf. Diog. L. Prooem. 2. u. Philostr. vit. Ap. VI. c. 19. p. 257).

So werden wir bei dem verbürgtesten Spruche Heraklits, daß Alles nach Art eines Flusses fließe, finden, daß fromme Kirchenväter ihn in ihrem spiritualistischen Sinne von der Nichtigkeit und Hinfälligkeit alles Irdischen gebraucht haben, wie denn überhaupt sehr viele heraklitische Sentenzen, z. B. der Spruch: Leichname seien verächtlicher denn Mist, der Leib das Grab der Seele, der unstäte Wechsel des Wegs von Oben nach Unten, in dem Alles immer begriffen sei, der Krieg als Gesetz des Daseins, die Auflösung der Dinge in Feuer ꝛc. ꝛc., das Schicksal gehabt haben, theils mit besonderer Vorliebe von dem christlichen Spiritualismus ergriffen und ausgebeutet, theils zu reinen Gemeinplätzen und in einem Sinne, in welchem Heraklit sie gar nicht wieder erkannt haben würde, sprüchwörtlich zu werden[1]. Alle diese Dicta hätte also, insofern sie sich nicht schon bei

---

1) Doch zeigt sich hierin jedenfalls die große Verbreitung, die Heraklits Sentenzen direct und indirect zu Theil geworden war. Außer dem, was in obiger Beziehung bei den betreffenden einzelnen Fragmenten bemerkt ist, vgl. man als Beleg hierzu nur Folgendes: Das Dictum vom Flusse in dieser Weise bei Euseb. Orat. de laudib. Constant. ed. Paris. 1659. p. 613: *ὁ τῆς ἀνωτάτω βασιλείας ὀρεγνώμενος μὴ γὰρ τὰ παρόντα ἄξια τοῦ παμβασιλέως θεοῦ συνειδώς, τὰ θνητὰ καὶ ἐπίκηρα καὶ ποταμοῦ δίκην ῥεόντα καὶ ἀπολλύμενα τὴν ἄφθαρτον καὶ ἀσώματον τοῦ θεοῦ βασιλείαν ποθεῖ.* Das heraklitische Dictum *νέκυες κοπρίων ἐβλητότερον* in gleicher Weise verarbeitet in derselben Rede p. 659: „*αὐτίκα γοῦν χθὲς καὶ πρώην θεομάχων γένος τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ἐκύκα, ἥγε τε καὶ ἀπῆγε καὶ πόλλα ἴσχυεν, ἐπεὶ δὲ ἐξ ἀνθρώπων ἀπηλλάγη, κεῖτο δὴ μετὰ ταῦτα ἐπὶ γῆς, σκυβαλῶν ἐκβλητότερον, ἄπνουν, κτλ.* — Der Krieg, welcher nach Heraklit die ganze Sphäre des wirklichen Daseins constituirt, konnte ebensowenig umhin, schon bei den Stoikern zu einem Gemeinplatz (in welchem er natürlich seine logisch-metaphysische Bedeutung, die er bei Heraklit hat, gänzlich verlor) und hinterher von den Kirchenvätern mit großem Beifall in ihrem spiritualistischen Sinne adoptirt zu werden; cf. Seneca Epist. 96: Vivere, mi-

Plato und Aristoteles finden, Schleiermacher consequenterweise gleichfalls verwerfen müssen. Ueberhaupt sollte es, nach diesem Grundsatze verfahrend, ein Leichtes sein, mehr als drei Viertheile der von Schleiermacher anerkannten Fragmente zu streichen.

Der Probierstein für Alles das, was uns erst von späteren Schriftstellern als Heraklit gehörig angeführt wird, kann daher nur der doppelte sein, daß man zusieht, ob Heraklit von seinem Gedankenstandpunkt aus einen solchen Ausspruch thun konnte, und dann, ob er nach Ton und Fassung ihm entspricht. Trifft Beides zu, so bleibt sehr gleichgültig, von welchen noch andern Standpunkten aus und in welchem anderen Sinne derselbe Ausspruch gleichfalls hätte gethan werden können. Was die erste Forderung anlangt, so ist, daß Heraklit von seinem Gedanken aus jene Worte sagen konnte, so sehr klar, daß er sie consequenterweise selbst sagen mußte. Fassung und Ton des Fragments betreffend, so muß auch Schleiermacher bekennen, daß er „alterthümlich" und, fügen wir hinzu, speciell heraklitisch ist. Auch führt ja nicht Origenes, sondern Celsus, und Origenes nur aus ihm, dies Fragment an. Aber, meint Schleiermacher, „Celsus mußte freilich die alexandrinischen Juden auch lesen und konnte sich von ihnen und mit ihnen täuschen lassen". Gewiß eine ausnehmend vage Vermuthung! Mit solchen durch nichts Näheres unterstützten bloßen Möglichkeiten würde aber jede Scheidelinie zwischen Kritik und Willkür fortfallen.

Es ist vielmehr gewiß nicht glaublich, daß der gelehrte und christenfeindliche Celsus einen Satz Heraklits, den die Christen so sehr zu ihrem Vortheile benutzen konnten, selbst angeführt hätte, wenn er nicht verbürgter- und anerkanntermaßen dem Ephesier angehört hätte. Ferner hätte Schleiermacher berücksichtigen sollen, daß auch von Zeno eine ähnliche Denkweise in Bezug auf Bildsäulen und Tempel als der Götter unwürdig berichtet wird (aus seinem Buch über den Staat siehe Theodoret. Serm. III. de aff. Graec.). Endlich aber übersah man bisher eine andere Stelle,

---

litare est; Epist. 51: Nobis quoque militandum est et quidem genere militiae, quo nunquam quies nunquam otium datur: Chrysostomus in Act. Orat. 15. ed. Commel. p. 143. D.: Ἀγών ἐστιν ὁ παρὼν χρόνος, πόλεμός ἐστι καὶ μάχη. Id. in 1. ad Thess. hom. 3. p. 142: πολέμου καιρός, πᾶς ὁ τῆς ζωῆς ἡμῖν ἐστι χρόνος; id. in Genes. Orat. 3.: Διηνεκὴς ἡμῖν ἐστιν ὁ πόλεμος καὶ ἀνακωχὴν οὐδέποτε ἔχων. Augustin. adv. Jul. IV. c. 16. Nullum sine bello intestino diem ducis. — Das Dictum, daß der Leib das Grab der Seele, hat natürlich des Gregor. Nazianz. ganzen Beifall, Epist. 70. in Philagr. ed. lat. Cöln. 1570. p. 690 etc.

in der uns Origenes dies Fragment aus Celsus nochmals aufbewahrt hat, aber mit einer Variation, welche noch mehr den Verdacht jüdischer Erfindung von unserem Bruchstück abwälzt[1]): ἐκτίθεται Ἡρακλείτου λέξιν τὴν λέγουσαν· „ὁμοία ὡς εἴ τις δόμοις λεσχηνεύοιτο ποιεῖν τοὺς προσιόντας ὡς θεοῖς τοῖς ἀψύχοις". „Gleiches, als wie wenn Jemand mit Häusern spräche, thun Die, die an seelenlose Götter herantreten". Das zweite ὡς aber in dieser Stelle wäre überflüssig und nicht wohl zu begreifen, wenn nicht vor ihm ἀγάλμασι ausgefallen sein sollte. Und an dieses θεοῖς τοῖς ἀψύχοις konnte sich dann auch anschließen οὔτε γεγνώσκοντας θεοὺς οὔτε κτλ.[2]).

In denselben Kreis entschiedener Polemik gegen das sinnliche Wesen der Religion überhaupt und ihres Cultus gehört auch das Fragment, welches sich bei Elias Cretens. ad Gregor. Nazianz.[3]) in Uebersetzung zwar, aber in einer offenbar wörtlichen, vorfindet. Er spricht von denen, die turpioria sacrificia darbringen und fährt fort: „Quos quidem irridens

---

1) c. Cels. I. p. 325 de la Rue.

2) Die innere Echtheit des Bruchstücks bestätigt sich übrigens noch durch eine Stelle Plutarchs, in welcher er, um den aegyptischen Thierdienst zu vertheidigen, in einem ganz heraklitisirenden Gedankengange, und Heraklit auch ausdrücklich citirend, aus denselben Gründen die Verwerfung des Bildsäulen-Cultus entwickelt, so daß es, Angesichts des obigen Fragments dringend wahrscheinlich wird, daß Plutarch auch diesen Tadel des Bilderdienstes aus Heraklit, dessen Gedanken er sich zur Begründung desselben bedient und den er oben angeführt hat, schöpft und daß er somit gleichfalls das obige Fragment beim Epheser gelesen hat, de Is. et Os. c. 77. Plutarch hatte im Vorhergehenden gesagt, es dürfe das Unbeseelte (ἄψυχον) nicht besser erscheinen als das Beseelte und das Leb- oder Empfindungslose (ἀναίσθητον) nicht besser als das mit Empfindung Begabte, auch nicht wenn man alles Gold und Edelgestein an einem Ort aufhäufte. Nicht in Farben, Gestalten noch Flächen erscheine das Göttliche, vielmehr habe das, was niemals Leben in sich hatte, noch seiner Natur nach haben konnte, ein weniger gebrtes Loos als selbst Leichname (ἀτιμότερον ἔχει νεκρῶν μοῖραν). „Die lebendige, fährt er fort, und schauende und den Ursprung der Bewegung aus sich selbst schöpfende (κινήσεως ἀρχὴν ἐξ ἑαυτῆς ἔχουσα) und die Kenntniß des Eigenen und Fremden habende Natur riß wo anders der an sich einen Abfluß (ἀπορροήν) und Antheil des Vernünftigen, durch welches das All regiert wird nach Heraklit; weshalb das Göttliche nicht schlechter in dieser (thierischen Natur) bildlich dargestellt wird, als in ehernen und steinernen Gebilden, welche Untergang und Veränderung gleichmäßig erfahren, aller Empfindung (αἰσθήσεως) und Einsicht (συνέσεως) aber von Natur aus ermangeln. Dies halte ich für das Wesentlichste, was über die Verehrung der Thiere zu sagen ist". (Die Analyse des herakl. Citats in dieser Stelle folgt später.)

3) Orat. XXIII. p. 386.

Heraclitus: „Purgantur, inquit, cum cruore polluuntur, non secus ac si quis in lutum ingressus luto se abluat". „diese verhöhnt Heraklit, wenn er sagt: „Indem sie sich reinigen wollen, besudeln sie sich mit Blut, gleichwie als wenn Einer der sich mit Koth beschmutzt hat, sich mit Koth abwüsche". Die unvermittelte, nicht einmal durch eine Participialconstruction mit einander verbundene, im Deutschen gar nicht wiederzugebende Nebeneinanderstellung von purgantur, polluuntur ist echt heraklitisch. Die Wendung non secus ac si quis ist nur eine Uebersetzung von der Verbindung *ὅμοια ὡς εἴ τις*, welche wir schon in dem vorigen Fragmente antrafen. Schleiermacher (s. p. 431) will auch zu dem letzten von Elias Cret. mitgetheilten Bruchstück, weil es nirgends anderswo erwähnt wird, kein rechtes Vertrauen fassen. Allein er übersieht hierbei eine andere Stelle, nach welcher es sogar zu den bekannteren gehört zu haben scheinen könnte. Denn ohne Heraklit zu nennen, bezieht sich darauf fast wie auf etwas Sprüchwörtliches und dasselbe zugleich nicht unglücklich interpretirend der freilich sehr belesene Gregor Nazianz selbst, Orat. 25. c. 15. T. I. p. 466. ed. Par.: *σύγχει μὲν καὶ τὴν Ἑλλήνων ὀργιαστικὴν ὡς πρότερον καὶ τῶν πολλῶν αὐτῶν ἀθεΐαν καὶ τοὺς παλαιοὺς θεοὺς καὶ τοὺς νέους καὶ τοὺς αἱσχροὺς μύθους καὶ τοὺς αἱσχροτέρας θυσίας πηλῷ πηλὸν καθαιρόντων, ὡς αὐτῶν τινὲς λέγοντος ἤκουσα, λέγω δὴ σώμασι σώματα τοῖς τῶν ἀλόγων ζώων τὰ ἑαυτῶν κτλ.* „wirft fort — — die häßlichen Mythen und die noch häßlicheren Opfer, die das Thun derer sind, welche Koth durch Koth reinigen, wie ich Einen von ihnen selbst sagen hörte, ich meine Solcher, die durch die Körper unvernünftiger Thiere ihre eigenen Körper reinigen wollen". —

Uebrigens wird man sich hier auch der Andeutung erinnern, die bei Jamblich über die Opfer erhalten ist, daß sie nämlich Heraklit nach ihrer wahren, aber wie die letzte Stelle zeigt vom religiösen Cultus schmählich verkannten und in ihr Gegentheil verkehrten Bestimmung, „*ἰάκεα*", Heilungen der Seele d. i. Reinigungen derselben vom Sterblichen, genannt habe (vgl. oben p. 156, 1.; die daselbst aufgestellte Vermuthung erhält in dem gegenwärtigen Zusammenhang wohl hinreichende Wahrscheinlichkeit).

Wird aber die Frage aufgeworfen, was waren denn, wenn Heraklit mit solcher Verachtung von seinen Zeitgenossen sagt: „Nicht wissend, wer Götter noch Heroen sind", — was waren denn nach ihm selbst Götter, Heroen und Dämonen, so ergiebt sich die Antwort hierauf im Allgemeinen zunächst aus seinem System, der es auch an positiven Belegen nicht fehlen wird.

Das Göttliche war ihm das reine Werden: die Verbindungen deſſelben mit dem Sein alſo in der That das, was man ſeine Tämonologie nennen könnte. Und da bei ihm dieſe Verbindung kein ruhiges Sein, ſondern ein ſolches productes, welches nur Proceß war und darin beſtand, den Weg nach Oben und Unten einzuſchlagen, ſo wäre es an ſich leicht möglich, daß er die Stufen und Knotenpunkte, welche das Sein auf ſeinem Wege nach Oben durchläuft, als entſprechende Stufen und Knotenpunkte für die Entwicklung des Göttlichen an irgend welchen Orten ſeines Werkes hingeſtellt hätte; daß er alſo die Stufen des Naturproceſſes auch als Klaſſificationen und Abtheilungen der Tämonologie darſtellen konnte, ja darſtellen mußte, falls er ſich überhaupt einmal irgendwo in ſolcher Claſſification der Tämonologie ergehen wollte.

Einen Wink hierüber ſcheint uns Plutarch zu geben in einer von den Bearbeitern des Epheſiers nie in Betracht gezogenen Stelle, in welcher er zwar Heraklit nicht nennt, aber doch wohl deutlich auf ſeine Lehre, wenn auch erſt in ihrer bei den Stoikern erhaltenen Entwicklung hinverweiſt. Er ſpricht daſelbſt (de defectu Orac. c. X. p. 415. p. 700 sq. Wytt.) ausführlich von der Tämonologie und zeigt, daß ſie Heſiod zuerſt in vier getrennte Gattungen genau claſſificirt hat, in Götter, Tämonen, Heroen und Menſchen. Hierauf fährt er fort: „ἕτεροι δὲ μεταβολὴν ταῖς τε σώμασιν ὁμοίως ποιοῦσι καὶ ταῖς ψυχαῖς. ὥσπερ ἐκ γῆς ὕδωρ, ἐκ δὲ ὕδατος ἀήρ, ἐκ δ' ἀέρος πῦρ γενόμενον ἀφᾶται τῆς οὐσίας ἄνω φερομένης· οὕτως ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δὲ ἡρώων εἰς δαίμονας, αἱ βελτίονες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν καμπτόμεναι· ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγαι μὲν ἔτι χρύσῳ πάλιν δὲ ἀρετῇ καθαρθεῖσαι πανταπασι θεότητος μέτεσχον· ἐνίαις δὲ συμβαίνει μὴ κρατεῖν ἑαυτῶν. ἀλλ' ὑφειμέναις καὶ ἀναλυομέναις πάλιν σώμασι θνητοῖς, ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζωὴν, ὥσπερ ἀναθυμίασιν, ἴσχειν". „Andere aber nehmen dieſelbe Umwandlung wie bei den Körpern, ſo auch bei den Seelen an; wie man nämlich ſieht, daß aus der Erde Waſſer, aus dem Waſſer Luft, aus der Luft Feuer ſich erzeugt, indem ſich die Weſenheit nach Oben bewegt, ſo ſchlagen auch die beſſern Seelen eine Umwandlung aus Menſchen in Heroen, aus Heroen in Tämonen ein. Und aus Tämonen nun gelangen ſie, nachdem ſie ſich noch lange Zeit durch Tugend gänzlich gereinigt haben, zur Theilnahme an der Gottheit. Einigen aber geſchieht es, daß ſie ihrer ſelbſt nicht mächtig ſind, ſondern herabſinkend und wieder in ſterbliche Körper eingehend ein glanzloſes und unreines einer ſieten Umdunſtung[1] ähnliches Leben

1) *ἀναθυμίασιν* vgl. oben p. 144—152 u. 162 sq. Der hier gemachte Gebrauch des Wortes widerſpricht nicht, ſondern beſtätigt das daſelbſt über die *ἀναθυμιάσεις* von

führen". — Wie vieles aus der zweiten Hälfte dieser Stelle genau mit dem übereinstimmt, was wir schon urkundlich über Heraklit gehabt haben (s. oben § 9.), liegt auf der Hand, und noch anderwärts wird sich manches bei Heraklit ergeben, was deutlich bestätigen dürfte, daß Plutarch hier auch ihn selbst und nicht blos die Stoiker im Auge hat. Dennoch sind wir der Meinung, daß Heraklit, wenn er auch — wohl gerade durch den mythischen Stoff in dem er sich bewegt, dazu hingezogen — an einzelnen Stellen seines Werkes derartige Classification aufgestellt hätte, dieselbe doch nicht festgehalten hat. Dies zeigt sich deutlich schon an einigen hierher gehörigen Berichten heraklitischer Aussprüche, in welchen wenigstens in der Form, in der sie uns erhalten sind, Götter, Dämonen und Seelen unterschiedlos durcheinander geworfen werden.

So zunächst der obwohl nicht in wörtlicher Anführung mitgetheilte Bericht des Diogenes IX. 9. Heraklit habe gesagt: „πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη". „Alles sei voll von Seelen und Dämonen". Hierhin gehört auch die Geschichte, die Aristoteles[1]) erzählt, es wären einst Gastfreunde zu Heraklit gekommen und hätten ihn sich im Stalle wärmend gefunden, und als sie nun gestutzt, habe er ihnen zugerufen, getrosten Muthes einzutreten, „denn auch hier seien Götter" (ἐκέλευσε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαῤῥοῦντας· εἶναι γὰρ ἐνταῦθα θεούς). In directer Rede findet sich diese Aufforderung bei Gellius in der Vorrede: „Ego vero cum illud Heracliti Ephesii, viri summe nobilis, verbum cordi haberem

uns Gesagte. Die ἀναθ. ist, sagten wir, der objectivirte Uebergang des Seienden. Aber ein Uebergang, der immer selbst wieder ins Dasein übergeht; sie ist der reale Proceß. So werden hier die Dämonen nicht selbst mit „Dünsten" verglichen (es heißt nicht ὥσπερ ἀναθυμιάσεσιν oder ἀναθυμιάσεις), sondern ihr Leben wird einer ἀναθυμ. gleich gesetzt. Es heißt also nicht: sie führen ein Leben, wie Dünste es führen, sondern: sie führen ein Leben, welches gleichsam eine ἀναθυμίασις ist, d. h. einem sich stets aus dem Festen entwickelnden und stets wieder in's Feste niederschlagenden Dunstungsprocesse gleicht. Wie dieser, wie die ἀναθυμίασις nämlich ist auch ihr Leben beständiger Uebergang der Seele aus dem realen Sein, dem feuchten Leibe, in das Dämonenstadium, und da sie sich in diesem nicht erhalten, vielmehr wieder in den Leib gezogen werden, wiederum Uebergang ins reale Sein. Der Vergleich ist also ganz passend. Aber eben darin, in dieser beständig zu neuem realen Dasein umschlagenden Bewegung besteht der Unterschied des realen Processes und der intelligiblen Bewegung des Zeus (vgl. § 18.), und eben deshalb erlangen diese Dämonen nicht die Theilnahme an der Gottheit (s. oben p. 124 sq.).

1) de part. animant. I. 5. p. 645. Jenes πάντα πλήρη δαιμόνων oder θεῶν bringt daher schon Michael Ephes. mit dieser Anecdote in richtige Verbindung, Scholia in IV. libr. Arist. de part. Animant. ed. Florent. 1548. f. 80: „ἴσον ἐστὶ τῷ οὐ δεῖ ὥσπερ τοὺς παῖδας φεύγειν τὰ ἡδέα τῶν ζώων, ἀλλὰ προσιέναι τούτοις δὲ τὸ ἐν αὐτοῖς θαυμαστόν· τὸ δὲ περὶ Ἡρακλείτου τοιοῦτον

quod profecto ita est: Introite: nam et hic dii sunt"[1]. Der heraklitische Gedanke dieser Sentenzen ist aber kein anderer, als der von Plato also wiedergegebene[2]: „μεταβάλλει μὲν ταῦτα πάνθ' ὅσα μέτοχά ἐστι ψυχῆς" κτλ. „Alles processirt (schlägt um) was der Seele theilhaftig ist".

Es dürfte sich also in diesen Stellen zeigen, daß Heraklit, da das einemal Seelen genannt wird, was das anderemal wieder Götter und Dämonen, einen systematischen Unterschied zwischen diesen Ausdrücken nicht festgehalten zu haben scheint. Sieht man näher zu, so ist dies seiner Philosophie ebenso natürlich als nothwendig, so daß die plutarchische Stelle, insofern sie feste classificirte und bleibende Unterschiede zwischen den Benennungen Heroen, Dämonen ꝛc. annimmt, nur die bei den Stoikern vorgegangene Fortbildung heraklitischer Lehre trifft. Dies ist schon dann wahrscheinlich, wenn man berücksichtigt, daß die von Plutarch gegebene Eintheilung der Vierheit der Elemente entspricht und auf ihr beruht, während die Umwandlung des Wassers in Luft nicht Heraklit selbst, sondern erst den Stoikern zukommt.

Es ist aber auch bei genauer Betrachtung im heraklitischen Systeme hierbei etwa nur für folgenden Unterschied Platz: Die menschliche Seele, selbst feuriger Natur, steht im sinnlichen Leibe auf der Stufe des Feuchten und in beständiger Wechselwirkung mit diesem. Dies ist ihre Trübung. Durch Ausziehung des feuchten Leibes erhebt sie sich auf die Stufe, der im Elementarischen das Feuer entspricht. Aber auch das Feuer als solches ist, wie sich zeigen wird, schon einzelnes, wenn auch reinstes, bestimmtes Sein. Es ist schon eine bestimmte Stufe des realen Processes, und somit schon ein verendlichendes und vereinzelndes, wenn auch das relativ angemessenste Dasein des Göttlichen. Ueber dem Feuer aber steht nur das Eine Weise, die intelligible Bewegung des Zeus. Dieses Wesens — was Plutarch l. l. abstract die Gottheit nennt — sind die Seelen noch nicht theilhaftig, wenn sie den feuchten Leib ausziehend auf die Stufe des Feuers treten. Jetzt sind sie vielmehr Dämonen, Heroen oder Götter (θεοί). Zwischen diesen drei Benennungen kann bei Heraklit unmöglich ein Unterschied sein. So kann man die zweite Hälfte der plutarchischen Stelle, welche nicht nur mit Früherem sehr übereinstimmt,

---

ἐστίν. Ἡρακλειτος ὁ Ἐφέσιος καθήμενος ἔντος — — — — καὶ θερόμενος ἐκέλευσε τοὺς προσιόντας αὐτῷ ξένους εἰσελθεῖν· εἶναι γάρ, φησι, καὶ ἐνταῦθα θεούς· τὸ γὰρ πάντα πλήρη θεῶν Ἡρακλειτειόν ἐστι δόγμα".

1) Doch siehe die Bemerkung von Aeg. Menagius zu Diog. L. VI, 37.

2) de Legibus lib. X. p. 957.

sondern auch noch an andern Orten manche Bestätigungen erhalten wird, für Heraklit festhalten, und dennoch die in der ersten Hälfte derselben entwickelten bestimmten Classificationen[1] und Unterschiede bloß auf die Stoiker beziehen. Denn daß ihm die vom Leibe befreite Seele selbst das war, was sonst unter Dämonen, Heroen und Göttern verstanden wurde, daß sie ihm der in die Wirklichkeit des Seins und dadurch in die Endlichkeit gerathene Gott war, — dies zeigen seine schon früher betrachteten Fragmente: „Die Menschen sind gestorbene Götter, die Götter gestorbene Menschen". Fragmente, welche seine eigentliche und echte Dämonologie enthalten und darthun, daß bei Heraklit, der nicht wie die Stoiker sich an die reflexionsmäßige Vorstellung anlehnte, sondern consequent an seinem speculativen Begriffe festhielt, auch hier nur von einer gegensätzlichen und an sich identischen Zweiheit die Rede sein konnte.

Wohl aber konnte und mußte ihm noch ein anderes Princip des Unterschiedes vorhanden sein, das nämlich, ob eine Seele bloß, wie alle Seelen, ihrer Substanz nach Werden und Negativität ist, für sich selbst aber ins Sein versenkt ist, oder ob sie sich auch als das erfaßt, was sie ihrer Substanz nach wirklich ist. Diese sich in ihrer Wahrheit als Proceß und allgemeines Werden erkennende Seele setzte er als göttliche Gesinnung und Einsicht der menschlichen gegenüber, die ihr Wesen und das Göttliche verkennend, sich und die Außenwelt für Seiendes und Einzelnes hält.

Bei der Ethik wird sich auch näher zeigen, wie Heraklit trotz einiger Fragmente, die für sich allein genommen eine andere Ansicht erwecken könnten, in der That aber nur durch jenes speculative Sicheinlassen auf den religiös-dogmatischen Stoff entstanden sind, dennoch wieder die vollständigste Negation und Auflösung der Dämonologie und Religion überhaupt bezeichnet. Hiergegen stehen auch in durchaus keinem Widerspruche die Fragmente, in welchen er in einer gewissen geheimnißvollen Weise Das bezeichnet, was die Seelen nach dem Tode erwartet. Vielmehr sind auch diese Sätze im Allgemeinen nur consequente Folgen seines philosophischen Gedankens. So haben wir ja schon oben (p. 131 sq.) aus einer Stelle bei Stobaeus ersehen, wie er das Sein überhaupt als Mühsal (κάματος) und Widerspruch, das reine von dem Widerspruch der verharrenden Einzelheit befreite Werden aber, die ungestörte processirende Einheit von Sein und Nichtsein, als Ausruhe (ἀνάπαυλα) von dem Kampf des realen Daseins bezeichnet hat.

1) Bekanntlich war schon Thales zu einer solchen Classification geschritten, siehe Athenag. Legat. c. 21.

Die Seelen also, die, das Sein verlassend, den Weg nach Oben einschlagen, erwartet diese nicht mehr durch den Trotz des Seins gehemmte Einheit; sie erwartet der Friede, die reine Harmonie, die Vereinigung mit Zeus[1], die Wollust der unaufgehaltenen Bewegung, des ungestörten Uebergangs der identischen Gegensätze und ihres Wandels in einander. Sie werden jetzt wirklich zu Gott: denn ihre Einzelheit aufgebend geben sie ein in den allgemeinen absoluten Proceß, welcher das göttliche Leben constituirt.

Wüßten die Seelen daher, was sie erwartet, so würde nichts sie zurückhalten in diesem Dasein, das nur Kampf, Widerspruch und Mühsal ist. So sagt uns Plutarch in einem von Stobäus aufbewahrten Fragment, nachdem er eben von den fleischlichen Fesseln (*σαρκίνοις δεσμοῖς*) der Seele im Körper gesprochen[2]: „*Ἐπεὶ τήν γε πεισθεῖσαν ὅσα ἀνθρώπους περιμένει τελευτήσαντας, καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲν ἂν κατάσχοι*". „Aber die davon, was die Menschen nach dem Tode erwartet, überzeugte (Seele) würde nichts zurück halten, nach Heraklit". Denn es ist wahrscheinlich, daß auch die Worte *οὐδὲν ἂν κατ.*, wie die ganze Stelle, auf indirecter Anführung aus Heraklit beruhen. Das Fragment selbst in directer Anführung, auf welchem der Vordersatz dieser Stelle beruht, hat uns Clemens[3]) erhalten: „*Ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν*". „Die Menschen erwartet, wenn sie gestorben sind, was sie nicht hoffen noch glauben", ein Ausspruch, für welchen, denselben mit der unechten Abänderung des *ἅσσα* in *ὅσα* anführend, Theodoret[4]) ihm reichliches Lob spendet: „*ἐκεῖνο δὲ τοῦ Ἡρακλείτου μάλα θαυμάζω, ὅτι μένει τοὺς ἀνθρώπους ὅσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν*".

Auf dieses den Menschen die Einkehr in die reine Bewegung und in den Proceß des göttlichen Lebens verheißende, ihnen das Glück eines mit seinem innern absoluten Begriff auch in seiner Form absolut übereinstimmenden Zustandes in so geheimnißvoller Weise verkündende Dictum hatte sich auch Clemens in der oben p. 241 sq. angeführten Stelle bezogen, wo er dieses räthselhafte „Was", das die Menschen, wenn sie sterben, erwartet, also verdolmetscht: „Diesen weissagt er das Feuer"; allerdings dem Sinne nach Heraklit arg mißverstehend: aber den Worten nach nicht unrichtig. Denn das Feuer ist ja Heraklit eben nur das Bild und die angemessene

1) cf. § 5.
2) Plut. de S. N. V. p. 147. Wytt. ed. Leyden.
3) Strom. IV. c. 22. p. 228. Sylb. p. 630. P.
4) Graec. affect. cur. Disp. VIII. T. IV. p. 913. ed. Hal.

Realität des reinen Processes; es bedeutet ihm die Rückkehr der Seele in Feuer, soll somit, wie die ἀνάπαυλα, entweder ihre Einkehr oder die dämonische Vorstufe dieser Einkehr in die reine unaufgehaltene Bewegung vorstellen. Clemens freilich versteht es nur als Strafe. In der That ist es weder als solche, noch selbst als Belohnung zu verstehen. Es ist vielmehr ganz objectiv blos: reine Bewegung, Rückgang in den ungehemmten Proceß des reinen Werdens.

Allerdings hat diese Heraklit als ungetrübtes Glück und Wollust bezeichnet und zwar aus einem sehr philosophischen Grunde.

Denn auch von Glück und Unglück hatte Heraklit bereits den wahrhaften philosophischen Grundbegriff formal erfaßt. Glück war ihm, wie bereits angedeutet und wie (vgl. bei der Ethik) schwerlich geläugnet werden könnte, die Uebereinstimmung eines Zustandes mit dem innern Begriffe desselben — Unglück nur der Widerspruch zwischen Beiden, zwischen Ansichsein und Sein, potentia und actus. Da ihm nun alles einzelne Dasein nur daseiendes Werden war, also das Werden gesetzt in der ihm principiell widersprechenden Form als Seiendes, da also das Existirende ihm überhaupt nur dadurch zu Stande kam, daß das Unendliche (das Werden) in sichselbstwidersprechender Form als endliches gesetzt wird (vgl. oben p. 98 sqq. 119—127. 131 sqq.), so war ihm von vornherein jedes Einzeldasein in diesen Widerspruch zwischen innerem Begriff und äußerer Existenz verfallen, der ihm auch den Begriff des Unglücks bildete, während ihm dagegen das Aufgeben des Einzeldaseins, durch welches das bis dahin als seiend vorhandene Werden in seine Gleichheit mit sich zurückkehrt, als Uebereinstimmung von Begriff und Existenzform, und somit als Glück gelten mußte. Daher jene Verhorrescirung, die er der ganzen Sphäre des Daseins entgegensetzte. Daher jene Erzählungen von seiner Misanthropie und seiner Beklagung alles Daseins[1]. Dies bei den Griechen die hauptsächlichste Gedankenquelle jener An-

1) Daß wirklich jene speculative Auffassung des Daseins und nicht seine angebliche Lehre vom Weltbrand (siehe Lucian und Schleierm. p. 460), die Quelle der Erzählung von der angeblichen Schwermuth des Ephesiers wurde und wie beides zusammenhängt, zeigt sich am besten in der Stelle des Plutarch, Terrestr. an aquat. p. 964. E. p. 913. Wytt. ἐπεὶ τό γε μὴ πάντα πάσι καθαρεύειν ἀδικίας τὸν ἄνθρωπον οὕτω τὰ ζῷα μεταχειριζόμενον, Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡράκλειτος ὡς ἀληθὲς προσδέχονται, πολλάκις ὀδυρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν, ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς ἔχουσαν, ἀλλὰ διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων παθῶν περαινομένην κτλ. Die Gerüchte von der Schwermuth des Mannes sind daher auch durchaus nicht so sehr spät ersonnen, wie Schleierm. a. a. O. meint. Man kann für die Entstehung derselben sogar eine platonische Stelle anführen, die ohne Heraklit zu nennen, sich

schauung von der Vorzüglichkeit des Todes gegen das Leben, die von Dichtern verherrlicht, von der socratischen Philosophie adoptirt und in dem berühmten Schlusse der Apologie ausgesprochen eine so reiche Literatur bei den Alten gehabt hat. Daher auch die Namen, die Heraklit bei Diog. L. u. A. dem zum Sein führenden Wege, dem Weg nach Unten giebt: Krieg und Mühsal (πόλεμος, κάματος), und die Bezeichnungen: Friede und Uebereinstimmung mit sich selbst (ὁμολογία und εἰρήνη) für den Weg nach Oben; daher auch jener Ausspruch (s. p. 131 sq.), daß die reine Bewegung Erholung (ἀνάπαυλα) sei. Denn diese besteht ihm nicht in der Ruhe, im sinnlichen Sein, sondern vielmehr im Wegfall jenes Widerspruchs zwischen Bewegung und Verharren, zwischen dem processirenden Umschlagen in den Gegensatz und dem sich erhaltenden Dasein, ein Widerspruch der Loos und Existenz alles Einzelnen bildet.

Vom philosophischen Gedankenstandpunkt Heraklits aus mußte sich also der Tod als Glück und Erholung bestimmen; allein vom Standpunkt des an sich selbst festhaltenden einzelnen Lebens aus ist diese Erholung doch nur die ihm Gewalt anthuende Negation und Strafe. Und das ist nicht nur eine Reflexion, die wir anstellen, sondern die auch Heraklit selbst angestellt hat. Denn dieselbe Aufhebung des Einzelnen, die er für Erholung und Friede erklärt, hat er auch als Δίκη ausgesprochen, als die rächende und negative Macht gegen das auf sich beharrende Sein und die Unbill seines Lebensegoismus, ganz so wie Anaximander schon vor ihm.

Die bei Clemens und Theodoret angeführten Fragmente sagen also in ihrer räthselhaft und geheimnißvoll klingenden Wendung gar nichts anderes aus, als jene p. 123 u. 132 aus Jamblichus angeführten Stellen des Stobäus oder auch als das p. 153 erörterte, wenn auch in stoischer Terminologie gehaltene Zeugniß des Theodoret: „Heraklit sagte, daß die vom Leibe befreiten Seelen in die Seele des Alls rückkehren als in eine ihnen homogene und gleichartige“.

---

dennoch offenbar nur auf ihn bezieht, Phaedo p. 90. p. 552. ed. Ast. (s. diese oben p. 86). In den letzten Worten derselben, daß das Seiende der Wahrheit und Erkenntniß beraubt sei, wirft Plato freilich die Lehre Heraklits und die erst von den heraklitischen Sophisten aus ihr gezogenen Consequenzen durcheinander: aus jenem μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τοὺς λόγους aber mußte sehr bald μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τὸν βίον oder τὴν φύσιν, wie bei Plutarch, werden, und mit größerer Consequenz, denn auch in der platonischen Stelle selbst kömmt ja der Grund des Beklagens, die Haltlosigkeit des Daseins nicht sowohl den λόγοις (den Reden), sondern diesen nur deshalb, weil eben dem Dasein selbst zu.

Dies ist der wirkliche Gedanke der Sache. Darum ist der Tod als die Rückkehr in die Substanz des allgemeinen Werdens nicht nur Vereinigung des Einzelnen mit Gott, sondern geradezu Gottwerdung des Einzelnen; darum sind in jenem Fragment: „die Götter gestorbene Menschen". Der Unterschied zwischen den Stoikern und Heraklit ist hierin nur der, daß die Stoiker diese Substanz als Weltseele sich vorstellen und aussprechen, und die gegensätzliche, im logisch-dialectischen Gedankenproceß bestehende Natur derselben ihnen in den Hintergrund trat, womit dann immer wieder die Annäherung an die Vorstellung eines irgendwie stoffartigen oder transcendenten Eins gegeben war, Heraklit dagegen sie consequent und speculativ als das zugleich logisch- (im objectiven Sinne) physische Vernunftgesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein, als den Gedanken des den Begriff des Seins wie des Denkens (dieser ihm noch in ungetrennter Identität stehender Bestimmungen) bildenden dialectischen Processes festhielt. —

Am wenigsten entfernen sich daher auch formell die Stoiker von Heraklit in solchen Aussprüchen, wo sie die Seele nach dem Tod in den *σπερματικὸς λόγος* des Weltalls zurückkehren lassen, d. h. eben in das die Entwicklung der Welt in sich schließende Vernunftgesetz[1].

Daß jener Bericht des Theodoret von der Einkehr in die Weltseele in der That nichts anderes enthält, als die in stoischer Terminologie gegebene Explication dessen, was in den Bruchstücken bei Clemens und Theodoret „die Menschen nach ihrem Tode erwartet", zeigt auch die Reminiscenz des Marc. Antonius IV. 46. p. 127. ed. Gatak. 1698, wo er eine ganze Blumenlese heraklitischer Sentenzen zusammendrängt: Ἀεὶ τῶν Ἡρακλειτείων μεμνῆσθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀὴρ καὶ ἀέρος πῦρ· μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει κτλ. „Immer erinnere Dich des Heraklitischen Dictums, daß der Erde Tod ist Wasser zu werden und des Wassers Tod Luft, und der Luft Tod Feuer zu werden und umgekehrt. Und erinnere Dich auch des Vergessenen „wohin der Weg führt". Nämlich der heraklitische Weg nach Oben, auf den hier, wie schon Gataker gesehen, in sprichwörtlicher Weise angespielt wird, und den Antonin in seinen physischen Wandlungsstufen eben geschildert hat. Der innere Gedankenzusammenhang der Stelle

1) z. B. Marc. Anton. IV. § 14. „— — *μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν*". „Du wirst (beim Tod) wieder aufgenommen werden in den Logos Spermatikos (das vernünftige Entwickelungsgesetz) nach dem Gesetz der Umwandlung", und ib. VI. 24. u. IV. 21. (siehe die nächste Anmerk.)

aber ist der, daß wie es im Naturprocesse der Tod der Erde ist, Wasser, des Wassers Luft ꝛc. zu werden, es so der Tod des Menschen sei, Gott zu werden (cf. z. B. die Stelle bei Marc. Anton. II. 12.[1]).

Als Philosoph und Physiker aber zeigt sich auch noch in jenen so geheimnißvoll klingenden Sentenzen Heraklit dadurch, daß er von der religiösen

---

1) Sie lautet: τοῦτο (der Tod) πάντως οὐ μόνον φύσεως ἔργον ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ συμφέρον αὐτῇ· πῶς ἅπτεται θεοῦ ἄνθρωπος, καὶ κατὰ τί αὐτοῦ μέρος· καὶ ὅταν πῶς ἔχῃ διακέηται τὸ τοῦ ἀνθρώπου τοῦτο μόριον. Wir glauben, daß die Stelle einer Emendation bedarf. Mericus Casaubonus hatte schon vorgeschlagen zu lesen, ὅταν πως ἔχῃ ἢ διαχέηται, ohne jedoch das διαχέεται weiter zu belegen und durch das ἢ den richtigen Sinn der Stelle verwirrend. Gataker verwirft daher diesen Vorschlag und möchte lesen, entweder καὶ πῶς ἔχῃ ὅταν διαχέηται oder zwar auch καὶ π. ἔ. ὅταν διαχέηται, aber in dem Sinne von: ubi diffusa (anima) et dissipata fuerit, corporis nimirum compage soluta, d. h. also in einem Sinne, der, nach unserer Ansicht, dem richtigen gerade entgegengesetzt ist. Wir glauben vielmehr darauf verweisen zu müssen, daß διαχέεται ein echt heraklitischer Ausdruck gerade für die Bewegung ist, welche den Weg nach Unten constituirt; er bezeichnet ihm, identisch mit dem διαφερόμενον, und nur noch in sinnlich concreterer, zugleich das Flüssigwerden in sich einschließender Ausdrucksweise, das Auseinandertreten der Einheit des Werdens in seine Momente, wodurch das Sein und das Einzelne zu Stande kommt. So in dem Fragment bei Clemens. Alex. Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.

In dieser streng heraklitischen Bedeutung gebraucht Marc. Anton. das Wort auch IV. § 21. Er zeigt, daß nach dem Tode der Aether ebensowenig Raum hätte, die Seelen, als die Erde die begrabenen Leiber zu fassen, wenn nicht beide, statt zu verharren, sich umwandelten: „οὕτως αἱ εἰς τὸν ἀέρα μεθιστάμεναι ψυχαὶ ἐπὶ ποσὸν συμμείνασαι μεταβάλλονται καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται, εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι". „So (nämlich wie die Körper in der Erde verwesen) wandeln auch die in die Luft entwichenen Seelen, nachdem sie eine gewisse Zeit ausgedauert, sich um und werden flüssig und entzünden sich, in den den Saamen von Allem bildenden Logos (in das die Entwickelung der Welt in sich einschließende Vernunftgesetz) aufgenommen". Man achte darauf, wie in dem μεταβάλλονται der gemeinschaftliche Begriff der Wandel der Wege nach Oben und Unten vorausgeschickt wird, der dann in seine beiden Gegensätze zerlegt wird: ἐξάπτονται, sich entzünden, welches auch bei Heraklit urkundlicher Ausdruck für den Weg nach Oben ist und für welches die Stoiker sonst ἐκπυροῦσθαι zu sagen pflegen (siehe Heraklit bei Clemens. Al. Strom. IV. c. 22. p. 227. Sylb. 628. Pott.), und welches daher den stricten Gegensatz (wie in dem eben bezogenen Fragment zu ἀποσβέσεις) zu διαχεῖσθαι bildet. Ich lese daher mit Gataker in der ersteren Stelle des Marc. Anton.: „καὶ πῶς ἔχῃ ὅταν διαχέηται" und übersetze, es sei Sache der Vernunft, zu wissen: „wie der Mensch Gott berührt und nach welchem seiner (des Menschen) Theile, und wie sich dieser Theil des Menschen (die Seele) verhält, wenn er flüssig werdend sich ins Dasein ausschüttet"; sie, die Seele, ist dann näm-

Vorstellungsweise entfernt jene Deificirung durch den Tod nicht als das besondere Loos besonderer Seelen, nämlich der tugendhaften oder edlen oder zum richtigen Erkenntniß des Göttlichen vorgedrungenen, sondern als das allgemeine Schicksal aller, weil der seelischen Substanz betrachtet. „Ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας“, die Menschen erwartet nach dem Tode ꝛc., sagt er; also alle Menschen überhaupt, und es findet sich keine sichere Spur, daß er, jene individuellen Unterschiede des irdischen Lebens über das Leben hinaus erhaltend, aus ihnen einen Unterschied in Dem, was die Menschen nach dem Tode erwartet, abgeleitet habe[1]). — Er ist also hierin gleichweit entfernt von den religiösen Vorstellungen der Orphiker, — wenn er auch die Seeligkeits-Verheißungen derselben auch bei diesen Sprüchen nicht undeutlich im Auge hat, — da die Orphiker das seelige Loos immer nur den geweihten Seelen, den andern aber ein Leben im Schlamme verhießen, als andrerseits von den mannigfachen Verstandes-Widersprüchen, in welche die Stoiker hierin sowohl unter einander, als gegen ihre wahre Principien geriethen[2]).

---

lich nach Heraklit, worauf Marc. Anton. hier hinweist, außer sich gerathen und in dem Zustande der Entfremdung ihrer selbst.

Es gewinnt dann auch die den Tod preisende Stelle des Antonin ihren richtigen Abschluß, indem er einerseits darauf hinweist, wie durch den Tod die Seele in ihre Einheit mit dem Göttlichen tritt, andererseits darauf, in welchem sich selbst entfremdeten Zustand sich dieses Göttliche im Menschen während seines Lebens befindet. —

1) Denn das Fragment bei Clemens. Strom. IV. 7. μόρον γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι, dem Schleierm. p. 502 diese im Text von uns verneinte Beziehung unterlegen möchte, dürfte in der That eine solche Bedeutung nicht, sondern eine rein ethische haben, wie sich später durch ein anderes von Schleierm. übersehenes Fragment herausstellen wird.

2) So heißt es z. B. bei Diog. L. VII. 156. u. Cicero Tuscul. I. 77., daß die Seelen sich nach dem Tode noch eine Zeitlang erhalten, dann aber untergehen, wie bei Marc. Anton. IV. 21. (ἐπὶ πόσον συμμείνασαι). Nach Cleanthes dagegen dauern, nach Diog. L. VII. 157. die Seelen bis zur Weltverbrennung fort, nach Chrysipp aber dauern blos die Seelen der Weisen so lange. Ebenso berichtet dies von ihnen Numenius ap. Euseb. praep. Ev. lib. XV. 20: τὴν δὲ ψυχὴν γενητήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν, οὐκ εὐθὺς δὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν φθείρεσθαι, ἀλλ' ἐπιμένειν τινὰς χρόνους καθ' ἑαυτήν· τὴν μὲν τῶν σπουδαίων μέχρι τῆς εἰς πῦρ ἀναλύσεως τῶν πάντων· τὴν δὲ τῶν ἀφρόνων, πρὸς πόσους τινὰς χρόνους. cf. Dionys. Halic. VIII. p. 530. ed. Sylb. 1691. und die Noten von Gataker zu Marc. Ant. IV. 21. und des Menag. zu Diog. l. l. Dagegen haben bei Marc. Ant. VI. § 24. Alexander der Große und sein Eseltreiber nur dasselbe Schicksal, in den λόγος σπερματικός zurückgenommen zu werden.

Wohl aber muß hierbei bemerkt werden, daß diesmal die Stoiker den Anstoß zu diesen Widersprüchen untereinander durch Heraklit selbst insofern erhalten haben dürften, als sich, so sehr wir auch unsere vorhergehende Entwicklung als das Wesentliche bei Heraklit festhalten müssen, doch einigen Spuren zufolge in seinem Werke Aussprüche befunden haben müssen, in welchen er, wenn selbst nur scheinbar und nur in Folge seiner charakterisirten Darstellungsform, doch in Bezug auf das Schicksal der Seelen nach dem Tode wieder in Widerspruch mit sich zu treten schien. Und selbst ein wirklicher Widerspruch seinerseits würde hierbei um so erklärlicher, ja genau genommen, um so unvermeidlicher erscheinen müssen, als, wie wir bei der Lehre vom Erkennen sehen werden, es gerade das Wesen der Seele war, an dem seine sonst so consequente Philosophie scheiterte, und das ihre Schranke bildete.

Hiermit schließen wir einstweilen die Darstellung der heraklitischen *ὁδὸς ἄνω κάτω*. Dieser Ausdruck ist dann, natürlich nicht in der streng philosophischen Bedeutung Heraklits, nach der er die processirende Identität von Sein und Nichtsein als der an sich identischen unausgesetzt in ihr Gegentheil umschlagenden gegensätzlichen Momente des Werdens ausdrückt, sondern in vielfach übertragenem und trivialisirtem Sinne sprüchwörtlich[1]) geworden, wie das so vielen Sätzen Heraklits begegnet ist.

---

1) Plato hält häufig da, wo er diese Formel in einem bildlichen, heraklitische Lehre treuisirenden Sinne gebraucht, selbst noch im Bilde die eigentliche und strenge Bedeutung der *ὁδὸς ἄνω κάτω*, das Ueberschlagen ins directe Gegentheil fest; so z. B. Soph. p. 242. p. 252. Ast. *φοβοῦμαι δὴ τὰ εἰρημένα μήποτε διὰ ταῦτά σοι μανικὸς εἶναι δόξω παραπόδας μεταβαλὼν ἐμαυτὸν ἄνω καὶ κάτω*. In dieser Bedeutung: Uebergang ins Gegentheil, sowohl von den Dingen, als auch von der dem Gegensatz in diesen entsprechenden Bewegung des Erkennens gebraucht es, die heraklitische Lehre im Auge habend, Plato, de republ. VI. p. 508. p. 194. ed. Ast.: wenn die Seele schaue *ἐς τὸ τῶν σύμπαντων, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον δοξάζει τε καὶ ἀμβλύττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλων κτλ.*; in der nahe liegenden aber schon abgeleiteten Bedeutung von Untergang führt es uns gleichfalls schon Plato als sprüchwörtlich an, Theaet. p. 153. D.: — *πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὰ λεγόμενα ἄνω κάτω πάντα*; vgl. den Schol. ad. h. l. *παροιμία. ἄνω κάτω πάντα, ἐπὶ τῶν μὴ τάξει καταστρεφόντων κτλ.* und was Bake aus Rubnken zum Cleomedes p. 382 citirt. In dem noch uneigentlicheren Sinne der Veränderung überhaupt bei Plato Phaed. p. 90. D., aus welcher Stelle erst durch die daselbst gezogene Vergleichung *ὥσπερ ἐν ἔβρῳ* sich die gleichfalls sprüchwörtlich gebliebene Verbindung dieses Flusses mit dem Dictum (vgl. Wyttenbach's Anmerkung zu Phaedo l. l.) entwickelt zu haben scheint. So braucht Philo die Formel dieses Weges als sprüchwörtlich für die Unstätigkeit aller menschlichen Dinge,

Wir werden zu dieser *ὁδὸς ἄνω κάτω* wiederkehren, wenn wir an die Elementarlehre des Ephesiers gehen; d. h. wir werden diese namentliche Bezeichnung wiederfinden. Denn in der That muß gesagt werden, daß wir uns der Sache nach, so lange wir bei irgend etwas Heraklitischem verweilen, nie von diesem Wege nach Oben und Unten entfernen.

---

gerade wie sich so häufig der heraklitische Fluß gebraucht findet: *καὶ ὁδὸς τις ἡ ὁ ἐστιν ἄνω καὶ κάτω τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, ἀστατος καὶ ἀνώμοιτος χρωμένη συντυχίαις κτλ.* (de somno I. p. 644. ed. Maug.) In demselben spiritualistischen Sinne bei Basilius Magnus, de legend. Gent. libr. Orat. ed. Maj. c. XIV, p. 46. cf. Wolf. ad. Lib. Epist. XX. p. 48.

§ 12. Der Fluß.

Es ist für das gesammte Verständniß heraklitischen Philosophirens vorzugsweise erforderlich, die Identität der verschiedenen sämtlichen Formen und Namen, in denen Heraklit seinen Gedanken dargestellt hat, aufzuzeigen, statt diese Formen in ihrer scheinbaren sämtlichen Vielheit zu belassen.

Wenn wir jetzt zu den Sätzen Heraklits vom Flusse und vom Fließen übergehen, so entfernen wir uns durchaus nicht von dem Gedanken der ὁδὸς ἄνω κάτω. Beide drücken nur die Idee des Processes aus. Der Fluß ist die Dialectik und Negativität im Raume. Er ist die ὁδὸς ἄνω κάτω, die Einheit des Sein und Nichtsein als räumliche, die Einheit des Hier und nicht Hier. Es ist wesentlich, daß man bei den heraklitischen Sätzen vom Flusse den Gedanken an die ὁδὸς ἄνω κάτω und die Identität mit diesem Gegenwege festhält, sonst übersieht man, wie dies den Stoikern und ebenso Schleiermachern und seinen Nachfolgern widerfahren ist, daß dem Heraklit der Fluß, wie das Werden, die Einheit und der Kampf des absoluten Gegensatzes von εἶναι καὶ οὐκ εἶναι, Sein und Nichtsein ist, nimmt ihn für die triviale Kategorie der Veränderung und verflacht so den wirklichen Gedanken Heraklits vollständig. Man kann dann hin und wieder den Worten nach sogar scheinen, einen heraklitischen Satz ganz richtig interpretirt zu haben und doch dabei ganz gründlich irre gegangen sein.

Platon ist dies nicht widerfahren. Er wußte sehr wohl, daß dem Heraklit die ὁδὸς ἄνω κάτω und der πόλεμος mit dem Fluß identisch sei, weshalb wir denn auch mit seinen Worten den Uebergang auf dies neue Gebiet machen wollen. „Immer — sagt er von Heraklit — fließt alles nach Oben und Unten", ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνωτε καὶ κάτω ῥεῖ[1]; ganz wie wir sonst hatten πάντα ἄνω κάτω ἀμειβόμενα, so daß durch jene platonischen Worte fast nach Art einer

1) Phileb. p. 43. A. p. 248. Stallb.; cf. Proclus in Cratyl. p. 85. b. ed. Stallb.

mathematischen Gleichung erhellt, wie das Fließen nichts anderes ist, als das immerwährende Umschlagen des Weges nach Oben und Unten. Und noch besser fast lehrt uns Plato die Identität des Kriegs und des Flusses in einem Dialog, der sich im Ganzen hauptsächlich mit Heraklitischem befaßt und an einer Stelle, wo er sich gerade mit neuem Eifer auf diese Lehre zurückwendet. Er sagt[1]: „μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴπερ ῥεῖ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν." Also Krieg ist in dem Sein, weil es fließt und dieser Krieg ist nichts anderes als der Gegenfluß (Proceß). Dieser Krieg und Gegenfluß, der in dem Seienden ist, weil es fließt, ist der Kampf mit dem dem Sein entgegengesetzten Factor, dem Nicht, und da, wie schon jene beiden Stellen sagen und wir bald in einer Masse anderer sich direct auf Heraklit beziehenden sehen werden, alles Sein unaufhörlich fließt, so giebt es gar kein bloßes, isolirtes Sein, sondern alles Sein ist zugleich Nichtsein, ist somit, als Einheit und Kampf des Seins und Nichtseins: Werden, Bewegung, Fluß. So sagt Plato von Heraklit[2]: „ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα, ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται· καὶ περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου ξυμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος" κτλ. Also: „durch Bewegung und Mischung mit einander wird Alles, wovon wir sagen, daß es sei, es mit Unrecht so benennend; denn es ist niemals irgend etwas, sondern wird immer; und hierüber sind alle Weisen der Reihe nach mit Ausnahme des Parmenides einig, Protagoras sowohl als Herakleitos"[3].

1) Cratyl. p. 413. E. p. 129. Stallb.

2) Theaetet. p. 152. E. p. 77. Stallb.

3) Und wie Plato weiß, daß dieser heraklitische Fluß mit dem Krieg und dem Weg nach Oben und Unten, so weiß und zeigt der heilige Gregorius Nyssen. in einer sehr schönen obwohl immer unberücksichtigt gebliebenen Stelle, daß er mit dem Feuer identisch ist, de Anim. et resurr. p. 136. ed. Krabing. τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι ῥοῇ τινι προσέοικεν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις — — τότε τῆς κινήσεως λήγουσα, ὅταν καὶ τοῦ εἶναι παύσηται; κτλ. — — ἡ δὲ ἀλλοίωσις ἕως ἂν ᾖ τοῦτο ὃ λέγεται, οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένει· πῶς γὰρ ἂν ἐν ταὐτότητι φυλαχθείη τὸ ἀλλοιούμενον; ἀλλ' ὥσπερ τὸ ἐπὶ τῆς θρυαλλίδος πῦρ τῷ μὲν δοκεῖν ἀεὶ τὸ αὐτὸ φαίνεται· τὸ γὰρ συνεχὲς ἀεὶ τῆς κινήσεως ἀδιάσπαστον αὐτὸ καὶ ἡνωμένον πρὸς ἑαυτὸ δείκνυσι· τῇ δὲ ἀληθείᾳ πάντοτε αὐτὸ ἑαυτὸ διαδεχόμενον, οὐδέποτε τὸ αὐτὸ μένει· ἡ γὰρ ἐξελκυσθεῖσα διὰ τῆς θερμότητος ἰκμὰς ὁμοῦ τε ἐξεφλογώθη καὶ εἰς λιγνὺν ἐκκαυθεῖσα μετεποιήθη. καὶ ἀεὶ τῇ ἀλλοιωτικῇ δυνάμει ἡ τῆς φλογὸς κίνησις ἐνεργεῖται, εἰς λιγνὺν δι' ἑαυτῆς ἀλλοιοῦσα τὸ

Dieser das Sein bei Heraklit gänzlich ausschließende Ausdruck Platos ist vielleicht der stärkste und schärfste, der in dieser Hinsicht zur Charakterisirung heraklitischer Lehre gebraucht werden kann. Und gewiß muß es nach so überaus deutlichen Stellen Platos, denen bald mehrere derselben Art folgen werden, fast unbegreiflich erscheinen, Schleiermacher und seine Nachfolger gegen das „Sein und Zugleich" (sc. Nichtsein) das, nach ihm, Aristoteles (und auch Plutarch) dem Ephesier „leihen"[1] und von dem dieser selbst nichts gewußt haben soll, ankämpfen zu sehen! Es ist unmöglich, das Sein und zugleich Nichtsein deutlicher und richtiger hervortreten zu lassen, als in der angeführten platonischen Stelle geschieht. Darum nämlich ist niemals irgend etwas, weil alles immer zugleich auch sein eigenes Nichtsein ist. Und eben weil Alles immer Sein und zugleich sein eigenes Nichtsein ist, darum wird immer Alles, denn das Werden (Entstehen wie Vergehen) ist eben die Bestimmung, in welcher Sein und Nichtsein in Bezug auf ein und dasselbe gleichzeitig geeint sind; so daß, wer gegen jenes Zugleich von Sein und Nichtsein bei Heraklit polemisirt, auch sehr weit davon entfernt ist, das heraklitische Princip des Werdens und die heraklitische Bewegung wirklich zu verstehen, wenn er es auch den Worten nach scheint, und consequenterweise vielmehr auch hiergegen polemisiren müßte. Nach jenem Zeugnisse Platos ist es nicht nur unläugbar, daß bei Heraklit niemals ein Sein ist, das nicht zugleich sein eigenes Nichtsein wäre, sondern man kann aus der Stelle ebensowohl schon die Consequenz entwickeln, daß bei dieser schlechthinnigen zugleichseienden Identität von Sein und Nichtsein das negative Moment das Sein verschlungen hat. Diese Consequenz zieht in der That so richtig wie scharf Simplicius in Ar. Phys. f. 17. a. aus der heraklitischen Sentenz vom Flusse, indem er nach Anführung derselben fortfährt: *τῇ ἐνδελεχεῖ τοῦ ποταμοῦ ῥοῇ τὴν γένεσιν ἀπεικάζων* (sc. *Ἡράκλ.*) *πλέον τὸ μὴ ὂν ἔχουσαν τοῦ ὄντος*". Heraklit habe mit „dem unaufhörlichen Fließen des Stromes das Werden verglichen, das mehr Nichtsein als Sein hat". —

ὑποκείμενον· ὥσπερ τοίνυν οὐκ κατὰ ταὐτὸν τῆς φλογὸς θίγοντα οὐκ ἔστι τῆς αὐτῆς τὸ οὐκ ἁψασθαι· τὸ γὰρ ὕδωρ τῆς ἀλλοιώσεως οὐκ ἀναμένει τὸν ἐκ δευτέρου πάλιν ἐπιθιγγάνοντα, κἂν ὡς τάχιστα τοῦτο ποιῇ· ἀλλ' ἀεὶ καινή τε καὶ πρόσφατος ἐστιν ἡ φλὸξ πάντοτε γεννωμένη καὶ ἀεὶ ἑαυτὴν διαδεχομένη καὶ οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένουσα.

Mit völliger Consequenz wendet also Gregor das bald folgende heraklitische Dictum vom Flusse auf das Feuer an; beide sind eben nur Darstellungen der Idee des Processes. (Das Ende der Stelle siehe weiter unten.)

1) Siehe oben p. 9 sq. 87. ꝛc. Schleierm. p. 358. 438. 441. ꝛc.

Es iſt durchaus nicht damit abgethan, zu ſagen, das Princip Heraklits ſei das Werden oder die Bewegung, ſondern es handelt ſich darum, dieſes Werden und dieſe heraklitiſche Bewegung als die proceſſirende Identität des ſchlechthin Entgegengeſetzten zu wiſſen, eine Auffaſſung, die ſich, wie wir ſahen, gleichmäßig durch Plato, Ariſtoteles, Plutarch, Simplicius, und wie wir bald ſehen werden durch alle Commentatoren des Ariſtoteles beſtätigt.

Nach Vorausſchickung jener ſich ſo deutlich explicirenden Stelle Platos iſt es evident, daß er auch in andern dieſen Punkt flüchtiger oder mehr bildlich berührenden Ausdrücken nur daſſelbe meint. So im Theaetet.[1]: „ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ ταῦτα οὐδέν“, das All ſei Bewegung und außer dieſer exiſtire nichts, oder wenn er ſagt[2]: „nach Homer und Heraklit werde Alles wie Ströme bewegt“ (οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι πάντα), oder wenn er im Kratylos den Namen der Heſtia in der Art dieſes Dialoges etymologiſirend ſagt[3]: „ὅσοι δ' αὖ ὠσίαν (sc. ἐπωνύμασαν) σχεδόν τι αὐ οὗτοι καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα εἶναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν“ und an vielen anr. O. — Auch Ariſtoteles läßt es an Verſicherungen über die heraklitiſche Bewegung, in der allein Alles ſein Sein habe, nicht fehlen. So außer in ſchon früher angeführten hierherſchlagenden Stellen[4]: ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί“ und[5]: „καί φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μέν, τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν“, „und Einige ſagen, von dem Seienden werde nicht das Eine bewegt und das Andere nicht, ſondern Alles und immer, nur entgehe das unſerer ſinnlichen Wahrnehmung“.

Ebenſo heißt es in der Metaphyſik[6] von Plato, er ſei in ſeiner Jugend ein Genoſſe des Kratylos und der heraklitiſchen Meinungen geweſen, daß Alles Sinnliche immer fließe (ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων).

1) p. 156. a. p. 93. Stallb.
2) ib. p. 160. D. p. 110. St.
3) Cratyl. p. 401. D. p. 98. St.
4) de anima I. 2. p. 405. cf. Themist. Paraphr. in Phys. f. 67.
5) Phys. Auscult. VIII. c. 3. p. 253.
6) Metaph. I. c. 6. p. 987; wenn Brandis bemerkt, daß die Beſchränkung auf das Sinnlich-Wahrnehmbare ſich nur auf Dasjenige beziehen ſoll, was Plato von Heraklit aufgenommen habe (vgl. hierüber in § 25.). — Dieſer Angabe der Metaphyſik in Bezug auf Plato widerſprechen übrigens nicht nur Proclus in Cratyl. p. 85. ed. Stallb., ſondern noch beſtimmter Syrian. Comment. in Ar. Metaphys. ed. lat. ab Hi. Bagol. Venet. 1558. p. 58 u. p. 98. b.

Und eng sich anschließend an die obige Erklärung des Plato, daß niemals etwas sei, sondern Alles nur immer werde, sagt Alexand. Aphrod.[1]: „πάντα συνεχῶς ῥεῖ καὶ ἀεὶ γίνεται, οὐδέποτε δὲ οὐδέν ἐστι καθ' Ἡράκλειτον". „Alles fließt beständig und wird immer, niemals aber ist irgend etwas nach Heraklit". Am schärfsten und richtigsten aber sagt Philoponus[2] von derselben Lehre: „Alles habe sein Sein nur in dem Fließen und in der Umwandlung", — — „διὰ τὸ πάντα ἐν ῥύσει τε καὶ μεταβολῇ τὸ εἶναι ἔχειν καὶ στάσιν καὶ ὅρον εἶναι τῶν αἰσθητῶν οὐδένος"[3].

Aehnlich Simplicius, ebenfalls wie Plato die bloße Bezeichnung „Sein" verwerfend[4]: „καὶ ὅτε δὲ εἶναι δοκεῖ τοῦτο, ἐπειδὴ ἐν τῷ γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι τὸ εἶναι ἔχει μηδέποτε ἐν ταὐτῷ μένον, οὐδὲ τότε ὂν ἂν λέγοιτο κυριῶς· ἀλλὰ γινόμενον καὶ φθειρόμενον διὰ τὴν συνεχῆ ῥοὴν τὴν πάντα ἐναλλάσσουσαν, ἣν ἠνίξατο ὁ Ἡράκλειτος". „Und wenn etwas zu sein scheint, so würde es, da es nur in dem Entstehen und Vergehen sein Sein hat, niemals dasselbe bleibend, eigentlich nicht ein Seiendes zu nennen sein, sondern ein Werdendes und Vergehendes durch den unaufhörlichen Alles umwandelnden Fluß, den Heraklit geräthselt hat".

Auch Herakleides[5] sagt an einer Stelle, wo er sehr viel ohne namentliche Anführung des Ephesiers heraklitisirt hat: ἐπειδὴ ῥύσει τινὶ καὶ ἀεννάῳ κινήσει τὸ πᾶν οἰκονομεῖται[6], so daß vollkommen gerechtfertigt

---

1) In Arist. Top. f. 43. welche Stelle Suidas ausschreibt s. v. θέσις Vol. I. p. 1168. ed. Bernh.

2) Contra Proclum de mundi aeternit. II. β. ed. Venet. 1535. cur. Vict. Trincavell.

3) Wir finden diese Ausdrucksweise, welche bei Heraklit noch ein Sein übrig, dieses Sein selbst aber lediglich im Proceß und der Umwandlung (in's Gegentheil) bestehen läßt, deshalb noch richtiger als jenen platonischen Ausdruck, daß bei Heraklit niemals irgend etwas ist, weil durch jene Ausdrucksweise zugleich der Unterschied zwischen der noch streng objectiven Lehre des Ephesiers und den negativen, alles Sein und deshalb zugleich alle Wissenschaft vom Sein (siehe die arist. Metaph. a. a. O.) aufhebenden Consequenzen, die erst seine Schüler zogen, gewahrt wird.

4) In Phys. f. 17. a.

5) Alleg. Hom. p. 465. G. p. 140. Schow.

6) Vgl. noch Simplic. in Phys. f. 207. b. χρῆται δὲ τῷ Ἡρακλείτου λόγῳ τῷ λέγοντι πάντα ῥεῖν καὶ μηδέποτε τὸ αὐτὸ εἶναι u. ib. f. 293. a.: Philopon. contra Procl. VII. 6. Sextus Pyrrh. Instit. III. 115: τὸν δὲ Ἡράκλειτος ὀξεῖα ποταμοῦ ῥύσει τὴν εὐκινησίαν τῆς ἡμετέρας ὕλης ἀπεικάζων οὐδὲν ἄρα σῶμα μένει. — Bei Diog. L. IX, 8. ist in dem ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην wohl nicht nur das ὅλα, sondern wohl auch das δίκην in dieser Verbindung dem Ephesier selbst angehörig, wie wir das δίκην schon so bei der Harmonie des Bo-

erscheinen Urtheile, wie die des Ammonius[1]), Heraklit habe gesagt, daß das Seiende auf keine Weise Antheil habe an dem Bestehen (στάσις), oder wie der Pseudo-Plutarch versichert[2]), Heraklit habe Ruhe und Bestehen aus dem All fortgenommen (Ἡράκλ. ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει). Denn dasjenige Sein, welches irgendwie des Stillstandes theilhaftig wäre, wäre eben ein solches, von dem das Nichtsein ausgeschlossen, welches somit nur Seiendes und nicht Werdendes wäre.

Dasselbe versichert uns auch Plato in einer Stelle, an deren Ende er sich sehr einer wörtlichen Citation nähert[3]): „λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης". „Heraklit sagt, daß alles in Bewegung ist und nichts verbleibt, und mit dem Fließen eines Stromes das Seiende vergleichend sagt er, daß man nicht zweimal in denselben Strom hineinsteigen könne". Ganz so führt dies Dictum auch Simplicius an[4]): Für Heraklit und diejenigen, die nach ihm physiologisirten, wäre es, auf den ewigen Fluß des Werdens schauend und darauf, daß niemals etwas ist, billig zu sagen: ὅτι πάντα ῥεῖ καὶ ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς οὐκ ἂν ἐμβαίης.

Noch etwas wörtlicher scheint uns Aristoteles dies aufbewahrt zu haben, indem er uns dabei von der bekannten Fortbildung und resp. Uebertreibung dieses Satzes durch die Anhänger Heraklits erzählt[5]): „ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἷαν Κράτυλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ᾤετο δεῖν λέγειν, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ

---

gens und der Leyer angetroffen haben und diese Kürze für Heraklit paßt. Daß das Dictum in dieser Form sprüchwörtlich geworden, zeigt die schon früher angef. Stelle des Euseb. Orat. de laud. Const. p. 613 ed. Par. — Ganz gut drückt sich endlich der h. Gregorius Nyss., ohne Heraklit zu nennen, darüber aus, de anim. et resurr. p. 122. ed. Krabing. — — ὡς ἂν μὴ διὰ παντὸς ῥέοι ἡ φύσις ἀεὶ διὰ τῶν ἐπιγινομένων ἐπὶ τὸ πρόσω χεομένη παὶ οὐδέποτε τῆς κινήσεως λήγουσα.

1) In libr. de Interpr. f. 4. ed. Venet. 1503

2) Plac. I. 23. p. 558. Wytt. u. Stob. Ecl. Phys. I. p. 396.

3) Cratyl. p. 402. A. p. 99. Stallb.

4) In Ar. Phys. f. 308. b. — Ebenso ib. f. 17. a. διὰ τοῦ „εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς μὴ ἂν ἐμβῆναι" und Plutarch. de S. N. V. p. 559. C. p. 254. Wytt. ἢ λήσομεν εἰς τὸν Ἡρακλείτειον ἅπαντα πραγματα ποταμὸν ἐμβάλοντες, εἰς ὃν φησι δὶς οὐκ ἐμβῆναι τῷ πάντα κινεῖν καὶ ἑτεροιοῦν τὴν φυσιν μεταβάλλουσαν.

5) Metaph. III. c. 5. p. 1010. B.

ἐπετίμα εἰπόντι, ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ". „Aus dieser Annahme (weil sie nämlich die ganze Natur in steter Bewegung begriffen sahen, und weil in Bezug auf das Sich Umändernde nichts wahres auszusagen sei, weshalb sie gesagt hätten: von dem in allen Theilen durchaus sich Umwandelnden könne nichts Wahres ausgesagt werden) ging hervor die am meisten auf die Spitze gestellte von den genannten Meinungen, die der angeblich[1] Heraklitisirenden, die auch Kratylos hatte, der zuletzt glaubte, man dürfe gar nichts sagen, sondern bloß den Finger bewegte und den Heraklit tadelte, welcher sagte, daß man nicht zweimal in denselben Fluß hinabsteigen kann; denn er selbst meinte, auch nicht einmal". Daher scheint uns die Stelle vielleicht ganz in ihrer Ursprünglichkeit mitgetheilt zu sein bei Plutarch[2]: „Ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι[3] κατὰ ἕξιν[4]· ἀλλὰ ὀξύτητι καὶ τάχει τῆς μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδὲ ὕστερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι· ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἵστασθαι τὴν γένεσιν". — eine Stelle, die wir schon oben (p. 50 und 74) ausführlich besprochen und daselbst das ἅμα gegen Schleiermacher geschützt haben, mit der Vermuthung, daß Heraklit dafür ἀεί gesagt habe. Jetzt aber ist durch die Reihe der mitgetheilten Zeugnisse, Plato an der Spitze, die Rechtfertigung Plutarchs hoffentlich zur Evidenz gebracht.

Wenn Plutarch in dem letzten Satze im Sinne Heraklits sagt, daß

---

1) Sehr vorsichtig drückt sich die Metaphysik hier aus, indem sie nicht ἡ τῶν ἡρακλειτιζόντων, sondern ἡρακλειτίζειν φασκόντων sagt und so anzudeuten scheint, daß dies eine in der That nicht in dem Sinne Heraklits gelegene Consequenz sei.

2) de *Ei* ap. Delph. p. 392. B. p. 606. Wytt.

3) In ähnlicher Verallgemeinerung im Cod. Anon. Urbin. Vol. IV. p. 547. der Berliner Ausgabe des Aristoteles: Ἡρακλείτου δὲ οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ δὶς βάψαι ἔλεγεν, ὁ δὲ Κράτυλος οὐδὲ ἅπαξ.

4) Schleiermacher p. 357 will das οὔτε — κατὰ ἕξιν aus folgendem Grunde nicht mehr zu den eigenen Worten des Ephesiers rechnen: „Dieses κατὰ ἕξιν soll darauf deuten, daß die Erinnerung wohl auch nach Heraklit rein wiederholen kann, was die Wahrnehmung gehabt hat und gehört eben deshalb dem Plutarch an". In diesem Sinne übersetzt er auch: „zweimal berührend zu treffen". Doch finden wir diese Unterscheidung, auf die das κατὰ ἕξιν deuten soll, für unsere Stelle durch nichts bewiesen. Wyttenbach übersetzt einfacher und richtiger eodem in statu. Wir würden daher auch kein Bedenken tragen, den an οὔτε hängenden Satz dem Ephesier selbst zu vindiciren, wenn nicht die ganze Ausdrucksweise viel zu abstract wäre.

das werdende Endliche (*τὸ γιγνόμενον αὐτῆς sc. θνητῆς οὐσίας*) oder das sinnlich Existirende nie zum Sein gelange, weil nie zu überwinden sei das Werden, so haben wir denselben Gedanken soeben in einer Menge von Zeugnissen in der Form wiedergefunden, daß das Seiende nur im Werden und der Umwandlung sein Sein habe. Es ist nur dasselbe, was uns Simplicius eben gesagt hat, Heraklit vergleiche mit dem immerwährenden Fließen eines Stromes die Genesis „weil sie mehr Nichtsein als Sein habe". Dieser letztere Ausdruck ist aber insofern richtiger, als der plutarchische, welcher die *γένεσις* dem *εἶναι* entgegensetzt, weil die Genesis nicht mehr bloßer Gegensatz des Sein, sondern schon Totalbegriff des *μὴ ὄντος* und *ὄντος* ist.

Was übrigens die von Aristoteles angeführte von Kratylos ausgesprochene Zurechtweisung seines Meisters anbetrifft, daß man nicht nur nicht zweimal, sondern auch nicht einmal in denselben Fluß steigen könne, so muß man sich hüten, wie bisher zu glauben, daß schon hierin eine Uebertreibung oder auch nur irgend ein Unterschied des Kratylos und des Heraklit liege. Vielmehr liegt in Beidem unterschiedslos nur Ein und derselbe Gedanke, und Kratylos macht seinen Meister hierbei nur in der Sprache consequenter. Denn auch in Heraklits eigenem Sinne verwandelt sich, wenn man näher zusieht, warum man nicht zweimal in denselben Strom steigen könne, das „nicht zweimal" sofort in ein „nicht einmal", wie dies schon aus der Erklärung des Jo. Philopon. richtig erhellt, **Proleg. in Categor.** in den Berliner Scholien zum Aristoteles p. 35: *ὅτι μὲν οὖν κινεῖται τὰ πράγματα καὶ ἀεὶ ἐν ῥοῇ καὶ ἀποῤῥοῇ ἐστί, τουτέστιν ἐν ῥύσει καὶ μεταβολῇ, ὀρθῶς ἔλεγον· ὅθεν καί τινος τῶν ἀρχαίων εἰρηκότος, ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι καὶ πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον. ἔφη πρὸς αὐτὸν ἕτερος τῷ ὄντι ὀξεῖα τῇ διανοίᾳ, ὡς οὐδ᾽ ἅπαξ· ἅμα γὰρ τῷ καθεῖναι τὸν πόδα ἐῤῥύη αὐτῷ τὸ ὕδωρ πρὶν εἰς αὐτὸ τὸ λοιπὸν ἐμβῆναι σῶμα*[1] und ebenso

---

1) Aehnlich auch in einer bisher, wie die des Philoponus gleichfalls, stets übersehenen Stelle der heilige Gregorius Nyssen., der auch trefflich weiß, wie dieser Fluß nichts Anderes, als den Proceß der Umwandlung ins Gegentheil darstellt und sich dabei, wenn er Heraklit nicht nennt, dafür hin und wieder heraklitischerer Ausdrücke als die Commentatoren des Aristoteles bedient, de hom. opif. c. 13 initio: „*Ἡ ὑλικὴ καὶ ῥοώδης αὕτη τῶν σωμάτων ζωὴ, πάντοτε διὰ κινήσεως προϊοῦσα, ἐν τούτῳ ἔχει τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν ἐν τῷ μὴ στῆναί ποτε* (vgl. oben Plutarch &c. l. l. u. oben p. 74, 1) *τῆς κινήσεως. Καθάπερ δέ τις ποταμὸς κατὰ τὴν ἰδίαν ῥέων ὁρμὴν πλήρη μὲν δείκνυσι τὴν κοιλότητα, δι᾽ ἧς ἂν τύχῃ φερόμενος, οὐ μὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὕδατι περὶ τὸν αὐτὸν ἀεὶ τόπον ὁρᾶται· ἀλλὰ τὸ μὲν ὑπέδραμεν αὐτοῦ, τὸ δὲ ἐπεῤῥύη· οὕτω καὶ τὸ ὑλικὸν τῆς τῇδε ζωῆς διά τινος*

Ammon. (in Ar. Categ. f. 3. Venet. Ald. 1503.), nachdem er dasselbe Geschichtchen erzählt hat: — *ὅτι οὐδ' ἅπαξ εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν ἐμβληθῆναι δυνατόν· πρὶν τὸ ὅλον τὸ σῶμα καταδῦναι πλεῖστον ὕδωρ φθάνει παραῤῥεῦσαν.* „Ehe der ganze Leib noch in den Fluß niedersteige, sei schon das meiste Wasser vorübergeströmt". Diese für den Satz des Kratylos angeführte Begründung würde aber auch Heraklit selbst haben für wahr und für im Grunde identisch mit dem Gedanken seines eigenen „Nicht zweimal" gelten lassen müssen. — Die feine aber scharfe Demarkationslinie, die Heraklit von Kratylos und anderen Schülern trennt, ist vielmehr, um die Differenz möglichst in Eine Antithese hineinzudrängen, die: daß bei Heraklit die Sache noch so steht, daß bei ihm nur das Wahre ist: das Unwahre, das Sein als solches, die Ruhe, ist ihm gar nicht (s. die obigen St. des Plato und des Simplic., wo deshalb der Name Sein getadelt wird, wie auch Kratylos in dem nach ihm benannten platonischen Dialog p. 430 und p. 433 gar nicht zugeben will, daß der falsche Name überhaupt nur sei, cf. Ammon. in libro de Interpr. f. 15.), so daß dies die Veranlassung ist zu dem, was Sextus Empiricus und auch Aristoteles angeben, daß nach Heraklit Alles wahr sei (*πάντα ἀληθεύειν*); Bei Kratylos dagegen ist die Consequenz gezogen, daß da Alles nur im Nichtsein und der Umwandlung sein Sein habe, überhaupt nichts sei und nichts wahr sei (*οὐδὲν ἀληθεύειν*; cf. oben p. 64 sq. und §§ 35 sqq.). Deutlicher wird der Unterschied darin, daß, wie Aristoteles erzählt, Kratylos glaubte, man müsse überhaupt nichts aussagen, weil nämlich alles Sein im Nu wieder vergangen, also keine Aussage das Seiende noch antreffen und mit ihm übereinstimmen und somit wahr sein könne, die wahrste Aussage vielmehr wegen der inzwischen eingetretenen Aenderung des Seins unwahr geworden sei, weshalb Kratylos blos den Finger bewegte, offenbar als die einzige Weise in der es möglich sei einen Zustand etwa noch zu ereilen. Man sieht, wie merkwürdig hier Heraklits Princip, welches die sinnliche Wahrnehmung aller Wahrheit beraubt und dagegen auf das objective Wissen des Alles allein beherrschenden unsinnlichen Vernunftgesetzes (*λόγος, γνώμη*) verwiesen hatte, durch seine eigene Dialektik in sein strictes Gegentheil, in das Princip der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit umschlägt und ebenso andrerseits den Uebergang zur Sophistik

---

κινήσεως καὶ ῥοῆς τῇ συνεχείᾳ τῆς τῶν ἐναντίων διαδοχῆς ἀμείβεται, μηδέποτε στῆναι δύνασθαι τῆς μεταβολῆς, ἀλλὰ τῇ δυνάμει (Krab. verbess. nach Handschriften *ἀδυναμίᾳ τοῦ ἀτρεμεῖν* vgl. in der p. 168 angef. St. d. Hippokr. das *πῦρ οὐδέκοτε ἀτρεμίζον*) *ἅπαυστον ἔχειν διὰ τῶν ὁμοίων ἐναμειβομένην τὴν κίνησιν*".

macht. Denn daß mit dem „man könne nichts aussagen“ und mit dem Fingerbewegen eben nur zur unmittelbarsten sinnlichsten Gewißheit zurückgekehrt und auf jede denkende Betrachtung überhaupt verzichtet ist, ist einleuchtend, weshalb auch Aristoteles diese Heraklitiker mit Recht als Solche bezeichnet, mit denen keine Wissenschaft und keine Art von Untersuchung möglich sei. Noch klarer tritt dies aus einem sehr scharfen Zusatz hervor, den der Aphrodisier wohl nicht bloß aus sich heraus macht[1]: *οὗτος οὐδὲ λέγειν τι ᾤετο δεῖν, ὡς μηδὲν ὑπομένον τὴν τοῦ λέγοντος κατηγορίαν· φθάνειν γὰρ τὴν φύσιν ὑποκειμένην περὶ ἧς ὁ λόγος, διὰ τὴν συνεχῆ ῥύσιν τὸν περὶ αὐτῆς λεγόμενον λόγον ἀλλοιουμένην καὶ ἄλλην γινομένην, ὡς μὴ εἶναι συμφωνοῦν ποτε αὐτῇ τὸ λεγόμενον περὶ αὐτῆς· ἠξίου δὲ τῷ δακτύλῳ δεικνύναι τὸ ὑποκείμενον μόνον, μὴ λέγοντά τι λίθον ἢ ξύλον ἢ χρυσὸν ἢ ἄλλο· ταῦτα μὲν γὰρ οὐχ ὑπομένειν διὰ τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν κατ' οὐσίαν μεταβολήν, τὸ μέντοι δεικνύμενον τῷ δακτύλῳ εἶναι τοῦτο ὅτι ποτὲ καὶ τύψοι ἂν ὅτε δείκνυται.* Man könne also nicht sagen, ob etwas Stein oder Holz oder Gold sei. Denn diese Qualificationen des Seins hätten keine Dauer vermöge der beständigen Umwandlung: „nur was man mit dem Finger zeige, sei das, was man vielleicht noch als seiend anträfe, indem man es zeigt“. — Da aber mit dieser dialectischen Consequenz des Kratylos der Gedanke sowohl zur Verflüchtigung alles Objectiven als zugleich zur Verneinung jeder sinnlichen Bestimmtheit gekommen war, so war dies auch die Seite, an welche die Skeptiker anknüpfen konnten, oder vielmehr welche sich selbst zur Skepsis entwickeln mußte, wie denn diesen innerlichen Zusammenhang nicht übel Ammonius hervorhebt, indem er fortfährt (in Ar. Categ. l. l.[2]): „also (vorüberrauschend wie die Gewässer des Stroms) verhalte sich auch die Natur der Dinge: denn in Bewegung und Fließen hat Alles sein Sein, weshalb sie auch Skeptiker genannt wurden, weil sie sich der Urtheile enthielten über die Dinge“. Irrig allerdings ist der äußerliche Zusammenhang der Skeptiker mit Heraklit, den er daselbst angiebt. Er läßt nämlich die Sentenz vom Flusse ursprünglich von Pyrrhon herrühren und die Verbesserung in *οὐδ' ἅπαξ* schreibt er, statt dem Kratylos, dem Heraklit zu, den er einen Schüler des Pyrrhon nennt. Dies verhält sich nun offenbar wohl so, wie Ideler zu Arist. Meteorol. T. I. p. 648 vermuthet, daß

---

1) Comm. in Metaph. Vol. IV. p. 670 der Berl. Ausg. d. Arist.

2) *οὕτω δὲ ἔχειν καὶ τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν· ἐν κινήσει γὰρ καὶ ῥοῇ τὸ εἶναι ἔχει ἅπαντα, διὸ καὶ ἐφεκτικοὶ ἐλέγοντο παρὰ τὸ ἐπέχειν τὰς περὶ τῶν πραγμάτων ἀποκρίσεις.*

nämlich die Namen des Heraklit und Pyrrhon von irgend einem Schreiber verwechselt worden seien — so daß hier eigentlich Pyrrhon Schüler des Heraklit genannt werde und eine factische Anknüpfung der Skeptiker an den heraklitischen Satz vorläge.

Man erinnert sich hierbei, wie der Skeptiker Aenesidem bei Sextus Empirikus[1]) die Skepsis eine Vorschule zu Heraklit nennt, denn nach der Skepsis *erschienen* die Gegensätze an jedem Dinge, nach Heraklit aber seien sie sogar wirklich in jedem vorhanden.

Der objective und wirkliche Weg der Geschichte des Gedankens ist freilich der umgekehrte gewesen. Erst mußten die Gegensätze begriffen werden als das reelle Dasein des Objectes wahrhaft constituirend, ehe die Consequenz eintreten konnte, daß dieser Gegensatz sich zum Widerspruch entwickelte, in den alles Gegenständliche, Bestimmte und Objective wie in einen Strudel unterging, über den sich allein die bestimmende Thätigkeit des denkenden Subjectes erhob; ein Untergang, in welchem der Geist, wenn er die ganze Welt des Wahren darin verloren hatte, doch sich den einzigen Boden des Wahren, seine freie Innerlichkeit, erst erobert hatte.

Jedenfalls liegt diesen Angaben des Aenesidem und bei Ammonius eine Gedankenwahrheit zu Grunde, die nicht so abgefertigt werden darf, wie Schleiermacher thut. —

Daß übrigens Kratylos mit seinem Amendement *οὐδ' ἅπαξ* zu der heraklitischen Sentenz vom Flusse seinen Meister insoweit durchaus nicht übertreibt, wie man auf Grund jener Stelle der Metaphysik, in derselben nicht genau genug unterscheidend, angenommen hat, zeigt sich auch durch eine andere und noch sicherer in wörtlicher Form auftretende Variation des heraklitischen Satzes, die uns zunächst Herakleides also aufbewahrt hat[2]): *..καὶ πάλιν· ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς*[3]) *ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμ-*

1) Pyrrh. Hypoth. I. 210.

2) Alleg. Hom. p. 442 ed. Gal. p. 84 Sch.

3) Schleiermachers Vermuthung (p. 340), daß zwischen *αὐτοῖς* und *ἐμβαίνομεν* ein *δὶς* ausgefallen sei, ist sehr bestimmt abzuweisen; denn zu sagen *δὶς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν* wäre offenbar abgeschmackt. Dann genügte weit besser das eine mit der Negation gesetzte *ἐμβαίνομεν*, wie wir es so oft gehabt haben. Allein die antithetische Wiederholung *ἐμβ. τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν* ist offenbar viel zu echt heraklitisch und durch die directe Anführung viel zu verbürgt, um an ihr rühren zu können und zu wollen, was Schleiermacher auch gar nicht versichlägt. Heraklit hat diese Sentenz, wie andere schon betrachtete, gewiß an verschiedenen Stellen seines Werks in diesen verschiedenen Variationen ausgesprochen, was ein häufig bei ihm wiederkehrender Zug gewesen zu sein scheint. Denn wörtlich ein und dieselbe mit den bei Plutarch und Aristoteles citirten Stellen

βαίνομεν· εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν". „In dieſelben Ströme ſteigen wir hinein und nicht hinein".

Ehe wir aber die folgenden Worte: „wir ſind und ſind nicht" in ihrem Verhältniß zu den ihnen vorhergehenden betrachten, wollen wir das Citat vom Fluſſe einen Schritt weiter verfolgen, was uns von ſelbſt wieder auf die Stelle des Herakleides zurückführen wird. — Dieſelbe Dialectik des räumlichen Daſeins, dieſelbe Identität des ſinnlichen Hier und Nichthier, die in der angeführten Sentenz liegt, hat Heraklit auch im Verfolg derſelben in der Form eines realen Grundes ausgedrückt[1]: „ποταμοῖς γὰρ οἷς τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἂν ἐμβαίης, ὡς φησιν Ἡράκλειτος, ἕτερα γὰρ ἐπιῤῥεῖ ὕδατα". „nicht kann man zweimal in dieſelben Flüſſe ſteigen, wie Heraklit ſagt, denn andere Waſſer ſtrömen hinzu". Dieſen von Heraklit ſelbſt angegebenen realen Grund hat uns in noch wörtlicherer Weiſe und mit einer ſehr ausdrücklichen Anführung Euſebius[2] in einer lehrreichen Stelle aus Kleanthes aufbewahrt: der Grund wird aber in derſelben nicht ſowohl als Grund eingeleitet, ſondern in echt heraklitiſcher Weiſe unmittelbar der Schilderung einverleibt: „— — Ἡράκλειτος — — — λέγων οὕτως· „ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ". „Heraklit — — der alſo ſagt: „Den in dieſelben Flüſſe hineinſteigenden ſtrömten andere und andere Waſſer zu". Wir nennen die Stelle beſonders lehrreich und zwar um ihres Zuſammenhanges willen, obwohl dieſen, merkwürdig genug, Schleiermacher gerade tadelt und unrichtig findet (p. 359). Er iſt aber folgender: Jene, berichtet Euſebius aus Kleanthes, nenne gleichfalls die Seele eine ἀναθυμίασις „καθάπερ Ἡράκλειτος, βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, εἰκάζειν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως κτλ." folgt das Fragm.) „wie Heraklit, welcher um klar zu machen, daß die Seelen proceſſirend[3] immer vernünftig werden, ſie mit Flüſſen vergleicht, alſo ſa-

würde die Sentenz ja auch ſelbſt mit der Schleiermacherſchen Vermuthung noch nicht ſein, und man müßte noch immer zwei verſchiedene Lesarten derſelben bei Heraklit annehmen, wie ja auch Schleiermacher ſelbſt drei Fragmente (Fragm. 20. u. 21. u. Fragm. 72; p. 357 sq. u. 529.) aufführt.

1. Plutarch. quaest. nat. p. 912. p. 685. Wyttenb.

2. Praepar. Evang. XV. c. 2. p. 821. ed. Par.

3. Gegen die übliche Ueberſetzung „einathmend" glauben wir das ἀναθυμιώμενα richtiger geradezu mit: proceſſirend überſetzen zu können. Wir verweiſen

gend: ꝛc.". Dieser dem Heraklit hier zugeschriebene Vergleich der Seele mit Flüssen, so daß, wie letztere nur in dem immerwährenden Zuströmen immer neuer Gewässer, so auch die Seele nur in der beständigen Vermittlung mit dem Allgemeinen, in der fortwährenden Aufnahme desselben in sich (ἀναθυμιώμεναι) ihr Dasein habe, dieser von Schleiermacher als eine unrichtige, unstatthafte und den Sinn verdunkelnde Zusammendrängung des Berichterstatters angegriffene Vergleich — scheint uns vielmehr tief in der Philosophie des Ephesiers begründet und selbst das Richtigste vielleicht zu sein, was uns über seine Seele gesagt worden ist. Denn wie dem Fluß[1] seine Substanz immer aufs neue, wie ihm immer „andere und andere Wasser" zuströmen, so ist in dieser individualitätslosen Philosophie auch die ψυχή, das Subject, nur das ununterbrochene, selbstlose und noch zu keiner Reflexion in sich, zu keiner Innerlichkeit als solcher gelangte Zuströmen und Aufnehmen seiner Substanz. Zuvörderst führt uns das auch auf das: „wir sind und sind nicht" in der Stelle des Herakleides zurück. Schleiermacher wirft p. 529 über diese Worte die Frage auf: „Wer kann bei heraklitischer Dunkelheit wissen, ob sie noch auf ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς zu beziehen sind, oder für sich allein stehen und im Allgemeinen sagen sollen, daß eben in jener zwiefachen Beziehung auch von uns gilt, daß wir sind und daß wir nicht sind". — Bis zu einer überaus hohen Wahrscheinlichkeit läßt sich die Frage allerdings bringen. Daß bei Herakleides beide Sätze unmittelbar hintereinander stehen, kann

hierüber einstweilen auf das im § 6. Gesagte, sowie auf das im Verlauf und dann bei der Lehre vom Erkennen und vom Feuer noch Folgende[*]).

1) Wollte man für Schleiermacher gelten lassen, was er hervorhebt, daß nämlich in dem Fragmente bei Euseb. nicht den Flüssen selbst, sondern den einsteigenden Menschen das Wasser zuströmt und deshalb mit Schleiermacher verbessern wollen εἴλασεν αὐτὰς ꝛc. τὰς ψυχὰς τοῖς ἐν τοῖς ποταμοῖς, so ist dies doch eine inhaltslose und ziemlich wortklauberische Unterscheidung. Grammatisch bezieht sich das ἐπιῤῥεῖ allerdings auf ἐμβαίνουσιν, realiter aber auf τοῖς ποταμοῖς. Denn nicht den Subjecten strömt das Wasser zu, die mit ihm in keiner realen Verbindung stehen, sondern den Flüssen, deren Substanz es ist, und die Subjecte erfahren nur diese als Bild für die Natur ihrer eigenen Seele gebrauchte Natur der Flüsse am besten und handgreiflichsten, wenn sie sich in die Ströme hineinbegeben und von ihren Wellen fortgetragen fühlen. — Es kömmt ja auch weniger darauf an, Heraklits Sprache zu tadeln, wenn hier Grund zu solchem Tadel wäre, als rein aufzufassen, was er hat sagen wollen.

*) Man vgl. jetzt das Fragment p. 144, wo das ἀλλοιοῦσθαι — θύωμα die Richtigkeit unserer obigen Uebersetzung evident bestätigt.

nicht einmal für ihre gleiche örtliche Stellung im Buche des Epheſiers etwas beweiſen, weil Herakleides gerade an dieſer Stelle mehrere ſolche Bruchſtücke, die in dem Werke des Epheſiers unzweifelhaft räumlich getrennt waren, zuſammenſtellt, um Beiſpiele heraklitiſcher ſymboliſirender Dunkelheit zu liefern (eine Abſicht, die Herakleides ſelbſt vor ſeinen Citaten ausſpricht), Beiſpiele, welche alle gerade darin übereinſtimmen, daß ſie die ſtricten Gegenſätze unvermittelt als identiſch ſetzen. — Ferner können die in Rede ſtehenden Worte in dem Buche Heraklits auch deshalb nicht auf τὰ ἐμβαίνουσιν τε καὶ οὐκ ἐμβ. gefolgt zu ſein ſcheinen, weil, da ja nach den Stellen bei Plutarch und Euſeb. Heraklit auch den Grund angegeben hat, weshalb es nicht mehr dieſelben Flüſſe ſind, dieſer Grund am ſchicklichſten wohl unmittelbar nach dem οὐκ ἐμβαίνομεν gefolgt ſein dürfte. Wenn es nämlich darauf ankäme, ein Stück Heraklit zu machen, ſo könnte man vielleicht mit einiger Wahrſcheinlichkeit die Stelle ſeines Buches aus den dreien bei Herakleides, Euſebius und Plutarch alſo zuſammenſetzen wollen: „ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν· ποταμοῖσιν τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνομεν. ἕτερα γὰρ καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ“.

Wie dem auch ſei, ſo wird man jedenfalls zugeben müſſen, daß die Worte εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν nicht mehr wie das ἐμβ. τε καὶ οὐκ ἐμβ. ſich auf die Flüſſe beziehen können, weil ſonſt in ihnen nicht nur eine leere und Heraklit nicht wohl zuzutrauende Tautologie, ſondern ſelbſt eine abſchwächende Tautologie liegen würde. Denn an der jetzt in Rede ſtehenden Stelle hat ja Heraklit weder ſagen wollen, noch dem Texte zufolge geſagt, daß wir nicht zu zweien getrennten Malen in denſelben Fluß hineinſteigen können, ſondern diesmal auch in der Sprache weit mehr mit Kratylos übereinſtimmend, daß im Momente des Einſteigens ſelbſt der betreffende Fluß nicht mit ſich ſelbſt identiſch bleibe, da andere und andere Waſſer zuſtrömen[1]. Dann aber iſt das εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμ., wenn

[1] Und dieſe Auffaſſung dürfte um ſo richtiger ſein, als wenn man umgekehrt bei dem ἐμβ. τε καὶ οὐκ ἐμβ. zwei in der Zeit getrennte Handlungen unterſtellen und das εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμ. als Klimax faſſen wollte, man 1) dann hierdurch, wenn wir gleichzeitig in denſelben Flüſſen ſind und nicht ſind, doch immer ſachlich zu demſelben Reſultate käme und 2) wenn bei dem εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν Gleichzeitigkeit unterſtellt werden muß, es ſchon ſprachlich erforderlich iſt, dieſelbe Gleichzeitigkeit auch bei dem „ſteigen wir ein und nicht ein“ zu unterſtellen. Dann zeigt aber auch das Präſens ἐπιῤῥεῖ in dem begründenden Satze „denn den Einſteigenden fließen andere und andere Waſſer zu“, daß die Handlungen des Einſteigens in den Fluß und des Sich Anderns deſſelben als gleichzeitige gedacht ſind. Sonſt hätte, wenn an ein zweimaliges Einſteigen zu verſchiedenen Zeiten gedacht würde, geſagt werden müſſen, daß inzwiſchen andere Waſſer zugefloſſen ſind.

es auch noch auf die Flüsse bezogen werden soll, ein abschwächender Zusatz und nicht eine Klimax; denn das εἰμέν bezeichnet dann doch jedenfalls einen Zeitmoment von längerer Dauer, als die ganz momentane Handlung des Einsteigens.

Daß aber endlich die Worte εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν jedenfalls absolut zu fassen sind und nur den gleichen Fluß, die gleiche Einheit des Seins und zugleich Nichtseins, von den Subjecten selbst aussagen sollen, dies lehren ja eben ganz bestimmt die Worte des Kleanthes (die umsomehr Gewicht haben, als Kleanthes, siehe oben p. 3, ein Bearbeiter des Ephesiers war), Heraklit habe, um klar zu machen, wie sie processirend vernünftig werden, die Seelen selbst mit Flüssen verglichen. Wie richtig dieser Vergleich für die Philosophie des Ephesiers ist, ist leicht zu sehen. Die Subjecte sind in denselben Zu- und Abströmen, in derselben continuirlichen Vermittelung von Sein und Nicht beständig begriffen, wie die Flüsse selbst und alle Dingheit überhaupt: sie sind selber Flüsse, sind Wellen des beständig fließenden allgemeinen Werdens. Wie uns z. B. Philopon oben (p. 290) sagte: Alle Dinge bewegen sich und sind immer in Zufluß und Abfluß, so sagt, mit Kleanthes übereinstimmend und sich eng an Plato anschließend Ammonius (in Arist. Categ. f. 37): ὡς μηδὲ τὴν περὶ ἑαυτῶν φωνὴν ἀναμένειν κατὰ τὸ τῆς ἀκαταστάσιας δόγμα. τὰ Ἡρακλείτειον λέγω. οἷον ὁ Σωκράτης ἐν ῥοῇ γὰρ καὶ ἀποῤῥοῇ τὸ εἶναι ἔχει. Also auch das Subject hat nur „im Zu- und Abfluß sein Sein". Aber nicht blos jene Stelle des Kleanthes, auch andere Stellen beweisen mit vollständiger Evidenz, daß jener Fluß von den Subjecten selbst ausgesagt wurde und das Fließen des Stromes hier nur als ein klar machender Vergleich für diesen Fluß in den Subjecten dienen sollte. Dies zeigen schon die wohl ohne allen Zweifel auf dieses heraklitische Dictum anspielenden und von dieser Auffassung ausgehenden Worte des Aristoteles (Polit. III. c. 3. p. 127. B.), in denen er die Frage aufwirft, ob wir „eine Stadt dieselbe nennen, so lange ein und dasselbe Geschlecht sie bewohnt, obgleich immer die Einen sterben, die Andern geboren werden, wie wir auch gewöhnt sind, Flüsse und Quellen dieselben zu nennen, obgleich immer das eine Wasser zu strömt, das andere abfließt". Entscheidender aber noch ist die das heraklitische Fragment ausdrücklich anführende und interpretirende Stelle des Seneca Ep. LVIII. (T. III. p. 172. ed. Bip.): Nemo nostrum idem est in senectute quo fuit juvenis: nemo est mane quo fuit pridie. Corpora nostra rapiuntur fluminum more, quidquid vides currit cum tempore, nihil ex his quae vidimus manet. Ego ipse dum lo-

quor mutari ista, mutatus sum. Hoc est quod ait Heraclitus: In idem flumen bis non descendimus. Manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est. Hoc in omne manifestius est quam in homine, sed nos quoque non minus velox cursus praetervehit [1]). Und weil wir so nur im Zuſtrömen des allgemeinen Werdens, im Abſtrömen unſers eigenen Seins unſer Sein haben, ſo beſteht die Weisheit eben darin zu wiſſen, daß wir gar nicht ſind. Nur weil wir nichts Bleibendes ſind, können wir uns auch nicht als ſolches finden und feſthalten, ſondern wir müſſen uns ſelbſt ſuchen in dieſem Zu- und Abfluß des Werdens. Uns ſo als nichtſeiende zu wiſſen, uns in dieſem Strom des Allgemeinen zu ſuchen, das eben iſt die Weisheit. Dieſen Sinn hat denn auch das oft angeführte und faſt eben ſo oft mißverſtandene Dictum Heraklits: „ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν“ „Ich ſuchte mich ſelbſt“ wie hierbei ſchon Schleiermacher (p. 530) richtig geſehen hat, obgleich es gerade deshalb um ſo mehr wundern muß, daß er den Vergleich der Seele mit einem Fluß bei Euſebius eine unrichtige Auslegung nennt. — Den Ausſpruch ſelbſt führt zuerſt an Plutarch [2]: „ὁ δὲ Ἡράκλειτος, ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν ἀπεπραγμένος. Ἐδιζησάμην, φησίν, ἐμεωυτόν“ „Heraklit aber ſagt, wie Jemand, der etwas Großes und Heiliges vollbracht hat: Ich ſuchte mich ſelbſt“. Daß es aber Heraklit eben „wie etwas Großes und Heiliges“ gelehrt hat, hätte den Plutarch ſchon darauf aufmerkſam machen ſollen, daß es nicht in dem gewöhnlichen und flachen pſychologiſchen Sinne zu nehmen ſei, in welchem auch Suidas [3] den Ausſpruch mißverſtanden hat: „αἰκιῶν ἀπεικὼς ἦν καὶ τὸν ὑὸ Πύστουμον λέγειν λόγον ἐκεῖνον, ὅτεπερ αὖτὸν Ἡράκλειτος εἶπεν ἐφ' ἑαυτοῦ Ἐμεωυ-

1) Cf. Augustin. de Trin. IV. c. 16: quasi fluvio quadam decurrit genus humanum und beſonders auch die eben p. 290, 1. angeführte Stelle des Gregorius Noſſ. und endlich noch eine andere Stelle deſſelben, die ſich unmittelbar an die p. 287 über die Flamme angeführte anſchließt, de anim. et resurr. p. 138. ed. Krab.: τοιοῦτόν τι καὶ περὶ τὴν τοῦ σώματος ἡμῶν φύσιν ἐστὶ τὸ γὰρ ἐπίρρυτον τῆς φύσεως ἡμῶν καὶ τὸ ἀπόρρυτον διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς κινήσεως ἀεὶ παρεισάμενόν τε καὶ κινούμενον τότε ἵσταται, ὅταν καὶ τῆς ζωῆς ἀπαλλάξῃ· ἕως δ' ἂν ἐν τῷ ζῆν ᾖ, στάσιν οὐκ ἔχει· ἡ γὰρ πλημμύρα, ἢ ἀναπαύεται, ἢ οὐ ἑκατέρων πάντως εἰς ἀεὶ διεξάρεται. Schärfer als die Commentatoren des Ariſtoteles zeigt der Kirchenvater auch hier, wie der Fluß ebenſo wie die Flamme und das organiſche Leben nichts anderes iſt, als der Proceß der entgegengeſetzten und ununterbrochen in ihr Gegentheil umſchlagenden Bewegung (vgl. § 7.).

2) Adv. Colot. p. 1118. p. 569. Wytt.

3) s. v. Postumus Vol. II. P. II. p. 380. ed. Bernh.

τὸν ἐδιζησάμην". Noch plumper freilich faßt es Diog. L. (IX. 5.) auf, als sollte es nämlich seine Autodidaxie besagen: ἤκουσε δὲ οὐδενός, ἀλλ' αὐτὸν, ἔφη, διζήσασθαι. — Außer diesen drei bereits von Schleiermacher angeführten Stellen findet sich das Dictum noch in mehreren bisher übersehenen [1], am trefflichsten aber bei Plotin [2]: „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι καὶ ἡ τῶν ἀνεῦ ὕλης ἐπιστήμη ταὐτὸν τῷ πράγματι καὶ τὸ ... ἐμαυτὸν ἐδιζησάμην ὡς ἓν τῶν ὄντων"" „denn dasselbe ist Denken und Sein und die Erkenntniß des Immateriellen dasselbe mit dem Thatsächlichen und das „Ich suchte mich selbst wie eines der seienden Dinge". Daß das ὡς ἓν τῶν ὄντων der wahrhafte Sinn jenes Spruches ist, man müsse sich ebenso betrachten und suchen wie eins der seienden Dinge, d. h. als ebensowenig seiend wie die Dingheit, als in demselben Flusse begriffen, in welchem alles Gegenständliche stets processirt, ist bereits klar, und insofern sagt die Stelle nur sehr deutlich, was Schleiermacher bereits ohne sie erkannt hatte. Fraglich ist nur, ob dieser Zusatz dem Heraklit selbst angehört, oder eine treffliche Interpretation des Plotinos ist. Creuzer ad l. l. neigt sich zu ersterer Annahme. Er hätte dieselbe aber auch, wie es scheint, fast zur Evidenz bringen können. An einer andern Stelle nämlich, wo Plotin diese selbe Sentenz zwar nicht anführt, aber offenbar auf sie anspielt, scheint er sie gänzlich und zwar in der Weise des Diog. L. mißzuverstehen [3]: ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο — — εἰκάζειν ἔδωκεν, ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὗρεν. Es würde sich daher schwer annehmen lassen, daß Plotin die Stelle, die er das einemal doch so sehr mißzuverstehen scheint, das anderemal so trefflich interpretirt haben sollte, und man muß daher glauben, daß er das ὡς ἓν τῶν ὄντων an der erst a. St. nicht aus sich, sondern aus Heraklit selbst, was auch die gleichsam stoßweise Anführung durch das dem Satze vorgestellte τὸ zu bestätigen scheint, oder mindestens aus einem trefflichen Commentator geschöpft habe.

1) z. B. Julian. orat. VI. adv. Cyn. p. 185. a. ed. Spanh.: Ἡράκλειτος δὲ, ἐδιζησάμην ἐμαυτόν. Hesych. I. p. 1084. ed. Ab. ohne Namensanführung: Ἐδίζησα ἐμεωυτόν· ἐζήτησα ἐμαυτόν. Clem. Al. Strom. lib. I. im Anfang: ἃ δὲ αὐτοὶ διζησάμενοι ἑαυτοὺς ἐξευρηκέναι φρυάττονται. Der würdige Tatian ändert das Dictum in ἐμαυτὸν ἐδιδαξάμην εἴποντα (sc. Ἡρ.) p. 11. ed. Ox. cf. Dio Chrysost. Or. LV. p. 558. T. II. p. 282 Reiske: Ἡράκλειτος δὲ ἔτι γενναιότερον αὐτὸς ἐξευρὰν (φησι) τὴν τοῦ παντὸς φύσιν, ὁποία τυγχάνει οὖσα, μηδένος διδάξαντος καὶ γενέσθαι παρ' αὐτοῦ σόφος.

2) Ennead. V. lib. IX. p. 559. p. 1033. ed. Creuzer.

3) Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. p. 873. Cr.

Demgemäß hat auch Schleiermacher Recht zu sagen, daß in der Stelle des Stobaeus[1]: *Ἡράκλειτος νέος ὢν πάντων γέγονε σοφώτερος ὅτι ᾔδει ἑαυτὸν μηδὲν εἰδότα* die zwei letzten Worte nur eine Verfälschung aus *μηδὲν ὄντα* seien, so daß Heraklit gesagt haben mag: dadurch, daß er auch sich selbst als nichtseiend gefunden habe, sei ihm erst alle Erkenntniß aufgegangen. Man kann dies noch dadurch belegen, daß bei Diog. L. (IX. 5.): *καὶ νέος ὢν ἔφασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος μέντοι γενόμενος πάντα ἐγνωκέναι* noch die ed. Froben. statt des *μηδὲν εἰδέναι* vielmehr *μηδὲν εἶναι* liest, und wir das *εἰδέναι* erst einer Conjectur des Stephanus verdanken.

Aber auch platonische Stellen bestätigen dies, z. B. die im Kratyl. p. 440. C. p. 223. St.: „Ob nun dieses sich so verhält oder aber auf jene Weise wie Heraklit mit den seinigen und noch viele Andere behaupten, möchte nicht leicht sein zu untersuchen, gewiß aber ist es einem Vernunft habenden Menschen nicht angemessen, blos den Namen (der Dinge) zugewendet sich und seine Seele in Abhängigkeit von ihnen zu begeben und im Vertrauen auf sie und Diejenigen, die sie eingeführt, sich so fest darauf zu verlassen, als wisse man etwas Rechtes (*διισχυρίζεσθαι ὥς τι εἰδότα*), und sowohl von sich selbst als von den seienden Dingen eine üble Meinung zu haben (*καὶ αὐτοῦ τε καὶ ὄντων καταγιγνώσκειν*), als wäre nichts gesund, sondern alles hinfällig wie Töpferwaare (*ὥς περ κεράμια ῥεῖ*), und geradezu zu glauben, daß wie am Katarrh leidende Menschen, sich so auch die Dinge verhalten und von Rheuma und Katarrh geplagt werden".

In dieser Stelle wird also gleichfalls von Plato das „es sei nichts gesund" und „es flöße Alles" im Sinne Heraklits ganz ebenso auf die Subjecte selbst als auf die Dinge (*αὐτοῦ τε καὶ ὄντων*) bezogen. — Man beachte auch, wie Plato (Phaed. p. 90. C. p. 552. Ast.) dadurch den Heraklit zu seinem Dogma von dem objectiven Flusse und gegensätzlichen Wandel der Dinge gekommen sein läßt, daß er sich subjectiv in diesem Fluß befunden, nämlich immer ein andermal anderer Ansicht über die Dinge gewesen wäre und statt nun sich die Schuld zu geben, diesen Fluß auf die Dinge übertragen hätte. Hat Heraklit, wie wir aus der Stelle des Stobaeus vermuthet haben, gesagt, es sei ihm durch die Erkenntniß, daß er selbst nicht sei (*ὅτι ᾔδει ἑαυτὸν μηδὲν ὄντα*), alle Erkenntniß aufgegangen, indem er auch die Dinge in dem gleichen Flusse gefunden, so ist diese Stelle des Phaedon eine halb ironische, halb zurecht-

1) Serm. XXI. p. 177. I. p. 344. ed. Gaisf.

weisende Beziehung auf diesen Satz, wie denn in der Regel hinter der Ironie des Platon ein sehr concreter und realer Hintergrund zu suchen ist. — Ferner muß man in der zuerst a. St. des Kratylos auch auf das „διισχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότα“ achten, Heraklit habe sich darauf als wisse er damit etwas Tüchtiges und Unerschütterliches, besonders viel zu gute gethan. Es entspricht ganz der Art, in der uns Plutarch bei Anführung des: „Ich suchte mich selbst“ sagt, Heraklit habe es gesagt „wie Jemand, der etwas Großes und Heiliges (ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπράγμενος) vollbracht hat“. — Jedenfalls ergiebt sich auch daraus, wie falsch das μηδὲν εἰδότα bei Stobaeus ist. Heraklit ist es nie eingefallen, zu sagen, daß er nichts wüßte. Jener sokratische Spruch ist ihm gänzlich fremd. Vielmehr war er, wie die Stellen bei Stob. u. Diog. selbst, ferner die bei Dio Chys. (s. p. 302, 1.) und die eben angeführte Schilderung des Platon, auch die Worte des Aristoteles [1]: „Herakleitos baue so fest auf das was ihm scheine, wie andere auf das was sie wissen“ und noch viele andere [2]) später zu betrachtende Zeugnisse zeigen, durch und durch von dem philosophischen Hochmuthe des bewußten Wissens erfüllt, nicht des Wissens, das dieses und jenes gelehrte Nichts weiß, sondern desjenigen das erkannt hat

„was die Welt
im Innersten zusammenhält“.

Frägt man aber, um bei unserem Thema, dem Zu- und Abfluß, in dem die Subjecte begriffen sind, zu bleiben und noch näher auf die Vergleichung der Seele mit Flüssen einzugehen: den Flüssen fließt allerdings ihre Substanz, das Wasser, immer neu zu; was fließt nun aber den Seelen zu? so ist die schon im obigen gegebene Antwort die: eben auch ihre Substanz, das absolute reale Werden, oder das Allgemeine, der reale Proceß, in dem Alles befindlich, der Gott, der eben dadurch stirbt, weil er dadurch aus seiner allgemeinen Continuität mit sich heraus und in die Einzelheit und ihr auf sich Beharrenwollen hineingeräth. Die Einzelheit andrerseits tritt eben durch dieses Aufnehmen des allgemeinen Werdens aus ihrem Fürsichsein heraus und wird vernünftig.

---

1) Eth. Nic. VII. c. 5. p. 1147: ἔνιοι γὰρ πιστεύουσιν οὐδὲν ἧττον, οἷς δοξάζουσιν ἢ ἕτεροι οἷς ἐπίστανται· ἀηλοῖ δ' Ἡράκλειτος.

2) Vgl. einstweilen noch Origen. Philosoph. Vol. I. c. 4. p. 884 de la Rue: Ἡράκλειτος δὲ φυσικὸς φιλόσοφος ὁ Ἐφέσιος· — — ἀγνοίαν τοῦ παντὸς βίου καταγιγνώσκειν καὶ πάντων ἀνθρώπων — — αὐτὸν μὲν γὰρ ἔφασκε τὰ πάντα εἰδέναι, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους οὐδέν. Anderes bei der Lehre vom Erkennen.

§ 13. Das περιέχον. Das Allgemeine.

Dieses allgemeine Werden nun, durch dessen Aufnahme in sich auch die Seele vernünftig wird, soll, wie wir in bald anzuführenden Berichten hören werden, Heraklit auch als περιέχον ausgesprochen haben, und zwar wäre ihm dieses nach dem Berichte des Sextus Empirikus mit dem θεῖος λόγος schlechthin identisch gewesen. — Schleiermacher meint, daß es ungewiß bleiben müsse, ob jenes Wort ein eigner Ausdruck Heraklits sei. Uns ist es nicht zweifelhaft, daß derselbe nicht Heraklit, sondern nur dessen Commentatoren seine Stelle in der heraklitischen Philosophie verdankt. Weil derselbe aber jedenfalls schon von frühen und guten Commentatoren herzurühren scheint, so ist es vor allem erforderlich, zu sehen, was ihm in der heraklitischen Philosophie entsprechen und zu Grunde liegen kann, zumal gerade durch dieses περιέχον die irrigsten Auffassungen und Mißverständnisse bei den Neueren, wie auch in späterer Zeit schon manchmal bei den Alten, veranlaßt und in die heraklitische Philosophie hineingetragen worden sind [1]). Jenen letzten und entferntesten mit der wahren Auf-

1) Es wäre kaum möglich zu sagen, was für der heraklitischen Philosophie durchaus widersprechende Mißverständnisse durch dieses περιέχον in sie hineingetragen worden sind, und in welche großen Widersprüche mit sich selbst sogar man sich dabei verwickelt. So sagt ein sehr geachteter Geschichtschreiber der griechischen Philosophie: „Dieses und nichts Anderes spricht sich auch in der schon erwähnten Lehre aus, daß die menschliche Seele ein abgerissener Theil (!!) des verständigen Umkreises der Welt sei (ist alles Heraklit gar nicht in den Sinn gekommen), welches man ganz falsch verstehen würde, wenn man es wörtlich so nähme, als wenn wirklich ein Theil der Feuermasse aus der oberen Region diese besondere Feuerregion existirt gar nicht bei Heraklit; purer Mißverstand, großentheils dem περιέχων entflossen) niederwärts vom menschlichen Körper eingezogen würde". Also so soll man es nicht auffassen. Wie aber denn, wenn doch einmal das περιέχον so eine obere Feuergegend ist? Und so sagt derselbe Vers. daher drei Seiten vorher wörtlich: „daher konnte auch die menschliche Seele als ein von dem Umkreise der Welt ausgewanderter und vom Menschen eingezogener Theil betrachtet werden", und eine Seite darauf:

fassung der ἀναλογίαις innig zusammenhängenden Nachweis wird die Bedeutung des πυρόεν erst bei seiner physischen Entwicklung (§ 23.) finden. Indeß kann auch schon hier ohne solche Voraussetzung einstweilen hinreichend der Gedanke desselben nachgewiesen und jene Irrthümer widerlegt werden. — Das πυρόεν ist in der heraklitischen Philosophie durchaus nicht so etwas, wie Himmel, Luft ꝛc. Es ist noch viel weniger, wie Schleiermacher es höchst irrig erklärt: „Die äußere vom Erstarren entfernteste Region". Es ist ebensowenig eine besondere örtlich getrennte Region, wie es ein besonderer Stoff ist. Wenn Sextus das πυρόεν und den ἴδιος λόγος als identisch setzt, so hat er in der Hauptsache ganz recht und übersieht nur einen feineren, obwohl durchaus nicht unwesentlichen Gedankenunterschied zwischen beiden. Wenn nämlich der Logos das einfache sich durch alles hindurch ziehende Gedankengesetz ist, — so ist das πυρόεν der durch diesen Logos bewirkte allgemeine reale Werdensproceß, in welchem das Universum stets begriffen ist.

Der Unterschied zwischen beiden Bestimmungen ist also der — aber auch nur der — daß im Logos als innere Einheit gedacht ist, was im πυρόεν als die Realisirung dieses Gedankengesetzes zum beständigen real allgemeinen Processe des Weltalls und seiner unablässig in sich übergehenden kreisenden Formen aufgefaßt wird. Wenn der Logos das ideell Allgemeine ist, so ist das πυρόεν das jenem Gesetze gemäße real allgemeine Werden des Weltalls, die sich zur Universalität

„Und viele andere Vergleichungspunkte treten sich hier noch dar, von welchen nicht übergangen werden darf, daß, so wie Heraklit die menschliche Seele als einen niederwärts gezogenen Theil des Weltumkreises ansah, ebenso auch sie ihm als ein gestorbener Gott erschien". Sind größere Widersprüche mit sich selbst denkbar? Hier wird die Seele ganz ausdrücklich wieder so verstanden, wie sie nach jener zuerst citirten Stelle nicht verstanden werden soll! Aber auch in dieser ersten Stelle, wie will der Verf. daselbst, wo er jene Auffassung der Seele als ein Mißverständniß bezeichnet (es ist aber sein eigenes Mißverständniß, das er tadelt, wie man sieht, — wie will er die Sache daselbst verstanden haben? Er fährt unmittelbar nach den zuerst angeführten Worten hierüber Aufschluß gebend, also fort: „Es soll vielmehr dadurch nur angezeigt werden, daß Seele und Himmel innere Gleichartigkeit und inneren Zusammenhang haben, indem ein Theil des Feuers und des Bewußtseins der Welt (!!) sich in einer ihm sonst fremden Region zeigt, auf irgend eine Weise sich entwickelnd aus dem Wasser oder der Erde, oder, da er selbst nicht ganz reines Feuer ist, auch aus dem Feuer".

Wir müssen gestehen, daß es uns trotz unserer angestrengtesten Bemühungen nicht gelungen ist, diesen Satz wirklich zu verstehen. Aber Alles, was wir aus demselben verstanden haben, ist so falsch, daß wir kaum zu sagen vermöchten, wie falsch es ist.

des Kosmos erschließende physische Bewegung jenes Gedankengesetzes. Man kann und muß daher das περιέχον auch für die heraklitische Philosophie mit der späteren Bedeutung des Wortes „das Allgemeine“ (wiewohl in einem unterschiedenen Sinne, wie sich zeigen wird) übersetzen.

Wir eilen dies auf gedoppelte Weise gegen jeden etwaigen Vorwurf der Willkür in Schutz zu nehmen.

Daß Heraklit nothwendig dazu kommen mußte, seinen absoluten Begriff, die Einheit von Sein und Nicht, als das „Allgemeine“ auszusprechen, liegt auf der Hand. Der Gedanke des Allgemeinen ist gar nichts anderes als der in Harmonie, Krieg, Feuer ꝛc. von ihm ausgesprochene Begriff: er ist die Einheit des Seins und des Negativen, die bestehende i. e. sich im ununterbrochenen Processe Dasein gebende Negativität. Das Einzelne ist das Aufsichbeharrenwollen der Existenz. Das Werden aber, als das wodurch alles Sein wahrhaft ist und welches alle Einzelexistenz durchdringt, ist eben deshalb auch, als das über jede Einzelexistenz hinausgehende und ihr Negative: das Allgemeine[1].

Es ist übrigens von selbst ersichtlich, wie sehr diese Auffassung des Allgemeinen von dem Sinne, in welchem seit Aristoteles das περιέχον als Allgemeines gebraucht wird, noch unterschieden ist.

Allein wenn es auch klar ist, daß Heraklit, weil er zuerst den Gedanken des Negativen erfaßt hat, nothwendig dazu gelangen mußte, zuerst die Kategorie des Allgemeinen zu produciren und als Princip auszusprechen, so fragt sich doch noch — falls er nämlich wirklich irgendwo dies Wort (περιέχον) gebraucht hat[2] — wie er sprachlich dazu kommen konnte, gerade die hier aufgezeigte Anschauung des Allgemeinen mit demselben zu verbinden, und endlich wird es sich um die positiven Beweise handeln, daß, ob von Heraklit selbst gebraucht oder nicht, die aufgezeigte Bedeutung wirklich allein diejenige ist, welche dem περιέχον in der heraklitischen Philosophie entspricht und den betreffenden Berichten, wenn auch in mißverstandener Weise, zu Grunde liegt. Περιέχειν heißt allerdings zunächst: umgeben, umfassen, und wie dies die Ursache davon ist, daß τὸ περιέχον später die Bedeutung von Atmosphäre und Luft erhielt, so ist

1) Und so hat ja Heraklit auch urkundlich seinen Begriff als das „Allgemeine“ ausgesprochen, nicht nur im λόγος, sondern auch direct als das „ξυνόν“; vgl. das Erkennen und die Eitelkeit.

2) τὸ περιέχον als terminus technicus (wie λόγος ꝛc.) hat Heraklit ganz gewiß nicht gebraucht. Aber πάντα περιέχει πάντα ꝛc. könnte er möglicherweise freilich von seinem Principe gesagt haben.

diese Uebersetzung: „das Umgebende“ auch der Grund, weshalb es Schleiermacher auch bei Heraklit als eine örtlich getrennte vom Erstarrten entfernteste Region, und Brandis I. p. 170 sich der Wahrheit schon ein wenig mehr nähernd als „das einschließende reine Weltfeuer“ und somit immerhin als örtlich-ruhender und stofflicher Natur aufzufassen zu müssen glaubt. Allein περιέχειν bedeutet auch, ganz wie περιγίγνεσθαι: überwinden, überlegen sein. Und diese Bedeutung scheint uns diejenige zu sein, in welcher es für die heraklitische Philosophie zu fassen und die in der That geeignet ist, den Begriff des Allgemeinen, wie er für Heraklit vorhanden war, darzustellen und als aus ihr abgeleitet erscheinen zu lassen. Das Werden war ihm das allein Seiende, da Alles nur dadurch war, daß es an ihm Theil hatte; andrerseits aber war es, zum Unterschiede von seinem Dasein als solchem oder der Einzelheit, Dasjenige, was auch in dem Nichtsein seiner selbst, im Untergang jedes Einzelnen sich erhielt und in diesem Nichtsein seiner selbst gerade sein eigenes Lebensgesetz hatte. So bestimmte sich ihm das Werden als das im Nichtsein selbst sich Erhaltende, über die sein eigenes Dasein bildende Einzelheit dennoch Hinausgehende und von ihr Freie, d. h. es bestimmte sich ihm der Begriff des Allgemeinen folgerecht als das Alles Ueberwindende und Durchdringende.

Es käme nun noch darauf an, durch Belege nachzuweisen, daß das περιέχειν wirklich nur, statt der Bedeutung „Umgeben“, in diesem dem περιγίγνεσθαι synonymen Sinne gebraucht ist. Wir beziehen uns in dieser Hinsicht zunächst auf eine Stelle des Aristoteles, wo er von denen spricht, die das Unendliche selbst als Princip setzten[1]: „Von dem Unendlichen aber giebt es keinen Anfang; denn er wäre seine Grenze — — weshalb, wie wir sagen, kein Anfang von diesem, sondern vielmehr es selbst der Anfang des Andern zu sein scheint „καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν“ (wir übersetzen: und Alles [sämtlich das Endliche, Bestimmte, das Anfang und Ende hat] zu überwinden[2] und Alles zu leiten scheint), wie diejenigen sagen, welche keine andern Ursachen außer dem Unendlichen

1) Phys. Ausc. III. 4. p. 203.

2) d. h. wir übersetzen wörtlich so, um zu zeigen, aus welcher ursprünglichen Wurzel die Bedeutung des περιέχειν sich entwickelt hat. Dies einmal festgestellt, würden wir übersetzen können: „Alles in sich zu enthalten“, ohne von unserer Ansicht dadurch abzugehen. Denn das unbegrenzte und durch nichts ausgeschlossene Unendliche, welches also vor, in und nach jedem Endlichen ist, ist deshalb nicht aber in dem Sinne eines äußerlich Umgebenden das, was alles Endliche in sich enthält.

annehmen, wie z. B. den Gedanken oder die Liebe". Denn gleichviel, ob sich die hervorgehobenen Worte nur auf Anaximander beziehen, den Aristoteles allerdings hauptsächlich hier im Auge hat, oder ob sie auch mit auf Heraklit gehen — was trotz des Satzes ὅσοι μὴ κτλ. und anderer scheinbarer Schwierigkeiten behauptet werden könnte, aber unerörtert gelassen werden mag, — in jedem Falle ist doch aus dieser Stelle die in der Sprache der alten Philosophie innerlich eng zusammenhängende Bedeutung von περιέχειν und κυβερνᾶν und zumal die synonyme Bedeutung von περιέχειν und περιηγεῖσθαι, die Bedeutung von Ueberlegensein, Ueberwinden, d. h. vor ihm und nach ihm und in ihm sein, also auch Durchdringen von dem Verhältniß des Unendlichen oder des Princips zu dem mit Grenze, mit Anfang und Ende behafteten Endlichen und Bestimmten nicht abzuläugnen. Wollte Jemand dennoch behaupten, daß an diesem Orte περιέχειν und κυβερνᾶν nicht in diesem Sinne als bloße Modificationen desselben Begriffs, sondern als zwei ganz verschiedene Begriffe, und περιέχειν auch hier nicht in der explicirten Bedeutung von Ueberwinden, Ueberlegen sein ꝛc., sondern von Umgeben zu fassen sei, so würde ein Solcher zuvörderst vielleicht einen nicht geringen Anstoß gegen die Anaximandrische Philosophie begeben, dessen Urwesen ja durchaus kein Stoffliches war und daher auch nicht als ein Alles Umfassendes im räumlichen Sinne betrachtet werden darf. Doch lassen wir das dahingestellt.

Wem aber deshalb mit jener Stelle nicht genügt ist, der wird sich doch durch die treffliche Interpretation genügen lassen müssen, die Simplicius zu jenen Worten περιέχειν ἅπαντα καὶ κυβερνᾶν zu der Stelle des Arist. f. 107 giebt: „εἰ δὲ καὶ περιέχειν ἔλεγεν καὶ κυβερνᾶν, οὐδὲν θαυμαστόν· τὸ μὲν γὰρ περιέχειν ὑπάρχει τῷ ἀπείρῳ αὐτὸν ὡς ἀπὸ πάντων χωρήσαντα, τὸ δὲ κυβερνᾶν, ὡς κατὰ τὴν ἐπιχειρήσασα αὐτοῦ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γενομένων" „denn das περιέχειν kommt der stofflichen Ursache zu, weil sie durch Alles hindurchläuft". Simplicius erklärt und rechtfertigt also das περιέχειν bei Anaximander statt mit Umgeben geradezu mit: Sich durch Alles hindurchziehen, Alles durchdringen, ganz in dem Sinne, in welchem wir eben diesen Begriff aus dem Ueberlegensein d. h. aus dem vor ihm, nach ihm und in ihm sein des Unendlichen gegen das Seiende abgeleitet haben, und ganz in dem Sinne, in welchem wir Heraklit selbst den λόγον διὰ πάντων ἰόντα, das sich durch alles hindurchziehende Vernunftgesetz, als das absolute Princip proclamiren hören werden.

Endlich aber scheint uns von nicht geringer Wichtigkeit für die wahre

Bedeutung, welche dem περιέχον der heraklitischen Berichterstatter zu Grunde liegt, ein Fragment des Epheſiers ſelbſt, welches im Uebrigen an ſeinem Orte näher betrachtet werden wird, aber auch hier aus dem gedachten Grunde ſeine Stelle finden muß. Es iſt uns daſſelbe von Stobäus aufbewahrt, Serm. Tit. III. p. 48. I. p. 100. Gaisf.: „Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται". Heraklit ſpricht hier alſo gerade von ſeinem Einen Abſoluten und Göttlichen und ſagt von ihm: „Denn es werden alle menſchlichen Geſetze genährt von dem Einen Göttlichen; denn dieſes herrſcht ſoviel es will und genügt Allem und überwindet Alles". Hier iſt alſo von Heraklit ſelbſt περιγίνεται gerade ſo zur Bezeichnung ſeines Unendlichen gebraucht und abſolut hingeſtellt[1], wie wir ſonſt bei Sextus und andern Berichterſtattern das περιέχον antreffen. Andere Spuren dieſes von Heraklit zur Bezeichnung ſeines Abſoluten gebrauchten und vom Verhältniß deſſelben zu dem Endlichen hergenommenen Ausdrucks ſcheinen ſich noch bei den römiſchen Stoikern zu finden, ſ. Epictet. Diss. I. c. 29. T. I. p. 152. ed. Schweigh.: Διὰ τοῦτο καὶ ὁ τοῦ θεοῦ νόμος κράτιστός ἐστι καὶ δικαιότατος· Τὸ κρεῖσσον (hierüber vergl. man aber oben p. 102 sq.) ἀεὶ περιγινέσθω τοῦ χείρονος (cf. Marc. Ant. VII. § 59.), und genau jenem heraklitiſchen περιγίνεται entſprechend wird in der hippokratiſchen Stelle (I. p. 639. Kuehn.) jenes principielle Feuer (nämlich wie es dort heißt, τὸ θερμώτατον καὶ ἰσχυρώτατον πῦρ) dasjenige genannt, „was Alles überwindet" (ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται[1]). Ebenſo ſcheint uns offenbar hierauf hinzuweiſen, daß — was wir alſo nur als eine deutliche Ueberſetzung jenes heraklitiſchen περιγίνεσθαι oder περιέχειν in unſerm Sinne auffaſſen — bei den römiſchen Schriftſtellern superans (nicht amplectens) ſo häufig als ſtändiges Beiwort des heraklitiſch-ſtoiſchen Princips und Feuers erſcheint, z. B. Lucretius v. 395: quum semel interva fuerit Superantior ignis. ib. v. 408. ignis enim superare potest. cf. ib. v. 384. u. 412. Es muß demnach ſcheinen, daß nur an Stelle dieſes von Heraklit ſelbſt gebrauchten περιγίνεσθαι das eine ſynonyme Bedeutung darbietende und in dieſer von der alten Philoſophie ſchon von Anaximander, nach den an-

1) Vgl. hiermit Marc. Anton. IV. 1., wo die Worte ὥσπερ τὸ πῦρ, ὅταν ἐπικρατῇ τῶν ἐμπιπτόντων ausdrücklich als Vergleich für die Art gebraucht werden, in welcher das in uns herrſchende Princip (τὸ ἔνδον κυριεῦον) ſich zu dem ſich zufällig Ereignenden verhält und dieſes in ſich aufnimmt und zu ſich umwandelt.

geführten Stellen des Aristoteles und Simplicius, angewendete *περιέχειν* schon frühe von den heraklitischen Commentatoren gesetzt worden ist, worauf es dann von den Späteren auch seiner Bedeutung nach leicht mißverstanden und als ein räumliches aufgefaßt werden konnte.

Wen diese Erklärung der Entstehung des *περιέχον* nicht befriedigt, der wird in § 23. diese Entstehung auch auf eine andere, vielleicht mehr zusagende und sich dennoch an das hier Entwickelte vollkommen anschließende Weise erklärt finden. Soviel wird aber schon durch das Bisherige jedenfalls klar geworden sein, daß die Bedeutung des *περιέχον* keinesfalls eine örtlich getrennte oberste Region oder ein besonderer räumlich umgebender Umkreis ist, sondern daß, was allein diesem Ausdruck für die heraklitische Philosophie in Wahrheit zu Grunde liegen kann, nichts andres ist als der Gedanke des allgemeinen Processirens, dessen ideelles Gesetz der Logos ist, während das *περιέχον* sich zu diesem gemeinsamen, alles durchwaltenden Logos als die im beständigen processirenden Kreislauf des Universums vor sich gehende reale Darstellung desselben (des Logos) verhält. — Wie wenig das *περιέχον* irgend eine örtlich-getrennte obere Region &c. ist, das wäre auch schon durch die Stellen des Sextus und die in denselben vorgenommene Identification desselben mit dem Logos vollkommen klar. Da der Bericht des Sextus ohnehin mit andern sich daran knüpfenden bald näher betrachtet werden muß, sei hier einstweilen darauf hinverwiesen. Hier mögen nur folgende, im Verlauf noch zu verstärkende Beweise gegen jene bisher allgemein beliebte örtliche Auffassung des *περιέχον* als heraklitischen Princips ihren Platz finden. Gerade da, wo uns Clemens Alex. zusammenhängend und ausführlich die Naturlehre des Ephesiers beschreibt und seine Darstellung immer in kurzen Zwischenräumen durch die Anführung der besten und echtesten Bruchstücke belegt, die uns über dieselbe — und nirgendswo anders als hier — aufbehalten sind, gerade da also, wo Clemens, wenn jemals, das Werk Heraklits vor sich liegen hat und aus ihm herausecitirt, sagt er: *ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν ὡς τὸ σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν· ἐκ δὲ τούτου αὖθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα* (Strom. V. c. 14. p. 711. Pott.).

Es kann diese Stelle überhaupt nicht sehr geneigt zu der Annahme machen, daß Heraklit sich der Bezeichnung *περιέχον* für sein Princip bedient habe. Aber jedenfalls geht aus ihr sehr gut hervor, daß das *περιέχον* qua räumliche die Welt umschließende Region von Heraklit unmöglich für sein Princip gebraucht worden sein kann. Denn was hier wirklich als ein solches räumlich Umgebendes auftritt, der *οὐρανὸς*

(καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα) — das wird in der Stelle selbst, weit entfernt mit dem Logos identificirt oder irgend als Princip aufgefaßt zu werden, erst als eine aus der Stufe des Feuchten vor sich gehende Entwickelung hingestellt. Noch beweisender gegen jede Auffassung des περιέχον als einer besonderen Region oder eines räumlich Umgebenden in der heraklitischen Philosophie ist eine merkwürdige Stelle des Marc. Antoninus. Merkwürdig deshalb, weil er, obgleich er selbst immer das περιέχον wie die Stoiker überhaupt, als das vernünftige Princip des Alls und gleichbedeutend mit der Weltseele gebraucht[1], sich hier sehr richtig und mit großer Energie gegen jede Auffassung des Princips (und somit auch des von ihm selbst als solchen gebrauchten περιέχον) als eines räumlich umgebenden ausspricht. Marc. Antoninus, bei dem wir nun schon so oft mitten unter allen aus Verflachungen und mißverstehenden Auffassungen Heraklits entstandenen stoischen Vorstellungen und Sätzen, die er mit seiner ganzen Secte theilt, Spuren einer genaueren Kenntniß Heraklits und eines besseren Verständnisses desselben — dessen Resultate er aber, insofern sie vom stoischen Canon abweichen, nicht festhält — gefunden haben und noch finden werden, sagt VI. § 9: κατὰ τὴν τῶν ὅλων φύσιν ἕκαστα περαίνεται· οὐ γὰρ κατ' ἄλλην γέ τινα φύσιν ἤτοι ἔξωθεν ἐμπεριέχουσαν ἢ ἐμπεριεχομένην ἔνδον ἢ ἔξω ἀπηρτημένην. Also: „nur gemäß der Natur des Alls, i. e. nach dem allgemeinen Naturgesetz, kommt jedes Einzelne zu Stande, nicht aber gemäß irgend einer andern (d. h. besonderen) Natur, weder gemäß einer von außen her umgebenden, noch einer innerlich im Einzelnen eingeschlossenen (d. h. individuellen Natur), noch einer äußerlich angehängten (d. h. nicht nach zufälliger Einwirkung äußerer Ursachen)". Die allgemeine und Eine Natur des Weltalls, das wahrhafte Werdensgesetz, nach dem alles Einzelne wird, jener vernünftige Alles durchwaltende Logos, — kurz Alles das, was von den Stoikern und den heraklitischen Berichterstattern und von M. Antoninus selbst so oft περιέχον genannt wird, sei, sagt hier Marc. Anton. selbst, nicht als ein äußerlich Umgebendes und Umschließendes zu fassen (und dies kann er doch sogar nur in einem ausdrücklich gegen diese Anschauung des περιέχον gerichteten kritischen Sinne gesagt haben), sondern eben nur als ἡ τῶν ὅλων φύσις d. h. als das wahrhaft Allgemeine,

---

1) z. B. IV. § 39.: Ἐν ἀλλοτρίῳ ἡγεμονικῷ κακὸν σὸν οὐχ ὑφίσταται· οὐδὲ μὲν ἔν τινι τροπῇ καὶ ἑτερώσει τοῦ περιέχοντος. VIII. § 54.: — — ἀλλὰ ἤδη καὶ συμφρονεῖν τῷ περιέχοντι πάντα νοερῷ κτλ. Vgl. die bald folgende nähere Analyse letzterer Stelle.

als der Proceß, als jenes Werdensgesetz des Alls, welches nach Heraklits eigener Auffassung das Gesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein war.

Wegen dieser nicht geringen Wichtigkeit der Bedeutung, in der das περιέχειν zu nehmen ist, muß noch einmal verweisend auf das περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν in der oben angeführten Stelle des Aristoteles und den Worten des Simplicius dazu, darauf aufmerksam gemacht werden, wie, wenn es von dem περιέχειν zweifelhaft ist, ob es ein eigener Ausdruck des Heraklit war, es dagegen von dem πάντα κυβερνᾶν urkundlich feststeht, daß er es, ganz wie in jener aristotelischen Stelle, von seinem Absoluten gebraucht hat, um das Verhältniß dieses ideellen Gesetzes des Werdens zu den Einzelexistenzen zu schildern. So z. B. in dem erst später zu betrachtenden Fragment bei Diog. Laert. (IX. 1.). So ferner in einer kurzen Anführung in einer auch ihrem Inhalt nach hierher schlagenden Stelle des Plutarch[1]): ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὑτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις ἄλλοθεν ἔσπακεν ἀπορροήν[2]) καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅτῳ κυ-

---

1) de Is. et. Os. p. 382. B. p. 563. Wytt. Mit Recht verbessert Schleierm. ἄλλοθεν aus ἄλλως τε. Ganz mit Unrecht aber meint er in Bezug auf die schon von Markl. vorgeschlagene und auch von Wytt. genehmigte Verbesserung ὅτῳ statt ὅπως, sie sei nur annehmbar, wenn man die Worte als plutarchische betrachten wolle; als heraklitische aber betrachtet, sei das ὅπως festzuhalten. Ganz im Gegentheil ist, wie das Fragment bei Diog. L. IX. 1. zeigt, das Vernunftgesetz selbst das, wodurch das All regiert wird: das φρονοῦν ist daher auch durchaus nicht subjectiv, wie Schleierm. thut (p. 493), aufzufassen und zu übersetzen: „aus dem, in welchem die Erkenntniß ist, wie das Ganze regiert wird", sondern objectiv zu nehmen und so wie im Text oder noch besser mit „Vernunftgesetz" zu übersetzen.

2) Zum eindringenden Verständniß dieser ἀπορροή muß man sich jetzt dessen erinnern, was wir oben beim Fluß, besonders p. 300 über die beständige ἀπορροή, in der das Subject sich rastlos befindet, gehabt haben: der alterthümliche Ausdruck ἀπορραή (cf. Bekker. Anecd. gr. T. I. p. 28, ἀπορραή σημαίνεται τοῦ ἀπόρροια) dürfte daher wohl hierfür — (wie auch μοῖρα, welches Wort dann nur dasselbe, was ἀπορροή, mit einem mehr an die religiöse Vorstellung anlehnenden Ausdruck besagen will) — echt heraklitisch sein, wenigstens ist es durchaus angemessen für die Bezeichnung dessen, was die Seele wahrhaft bei Heraklit ist, nämlich daß sie Proceß ist. cf. Marc. Anton. II. § 4. δεῖ δὲ ἤδη ποτὲ αἰσθέσθαι, τίνος κόσμου μέρος εἶ, καὶ τίνος διοικοῦντος τὸν κόσμον ἀπόρροια ὑπάρχεις, ein Satz, in welchem in sehr richtiger Weise der λόγος ὅπασιν τὸ πᾶν, das das All durchwaltende vernünftige Gesetz, mit der ἀπόρροια in Verbindung gesetzt und wir, resp. die Seele, eine ἀπόρροια dieses λόγος genannt werden, ganz

βερνᾶται τότε σύμπαν. καθ' Ἡράκλειτον[1]). „Die lebende und ſchauende und das Princip der Bewegung in ſich ſelbſt habende und die Kenntniß des Eigenen und Fremden beſitzende Natur riß von wo anderſher an ſich einen Ausfluß und einen Antheil aus dem Vernünftigen, durch welches das All regiert wird, nach Heraklit".

Es iſt klar, daß wir jetzt in dieſen und ähnlichen Zeugniſſen nur die nähere phyſiſche und logiſche Begründung deſſen vor uns ſehen, was in einer mehr bildlichen, der religiöſen Seelenlehre ſich bekennenden Darſtellungsform in den Fragmenten über die Götter und Menſchen geſagt iſt. Wie dort die Menſchen geſtorbene Götter hießen, ſo ſind ſie hier ein Ausfluß des Vernünftigen, das dadurch aus ſeiner Continuität mit ſich in die Einzelheit geräth. Dieſes Vernünftigen, von welchem die Welt regiert wird, oder, wie aus Ammonius u. A. eben ſagten, des Werdens ῥοή und ἀποῤῥοή ſind wir. In ihm haben wir uns zu ſuchen. Was uns Plutarch ſagt, daß die lebende, ſich ſelbſt bewegende und erkennende Natur darin beſtehe, daß das allgemeine φρονοῦν zerriſſen, oder wie Sextus ſagt, durch die Trennung von ſich ſelbſt unvernünftig wird, giebt alſo den ſyſtematiſchen Grund dafür an, warum wir den Tod der Götter leben, warum der Leib ein Begräbniß der Seele iſt ꝛc. —

Daſſelbe was Plutarch von dem φρονοῦν, ſagt uns nun Sextus Empirikus gleichmäßig von dem περιέχον und dem θεῖος λόγος aus.

---

wie in der Textesſtelle bei Plutarch eine ἀποῤῥοὴ ἐκ τοῦ φρονοῦντος κτλ. Anders verhält es ſich dagegen mit dem ἕλκειν bei Plutarch. Dieſer Ausdruck, welchem entſprechend die heraklitiſche Seele auch wohl ein ἀπόσπασμα, ein abgeriſſener Theil des Göttlichen von unbeſtimmten und nicht hinreichend unterſcheidenden Berichterſtattern genannt wurde, in Folge der Identität des Sinns, den beide Ausdrücke für die Vorſtellung zu haben ſcheinen, ſowie in Folge der Verwechslung mit andern Philoſophen, welche die Seele als ſolches ἀπόσπασμα des Göttlichen beſchrieben (z. B. den Pythagoräern), — dieſer Ausdruck iſt für die heraklitiſche Seele ungeeignet und gab noch bis heute zu ſehr falſchen Auffaſſungen Veranlaſſung, wie wir ſie z. B. in der oben p. 305, 1. angeführten Stelle finden. Während für Heraklit die Seele nur im beſtändigen proceſſirenden Zuſammenhange mit dem Allgemeinen beſtand, ſemit eine ununterbrochen zu- und abfließende Strömung des Göttlichen war und in dieſem Sinne vollkommen wohl auch Antheil an demſelben habend (μετοχή ſagt Sextus ſehr vorſichtig) genannt werden konnte, war ſie bei andern Philoſophen, welche weniger als Heraklit die Natur des Speculativen feſtzuhalten wußten und der ſinnlichen Vorſtellung folgten, ein fixer abgeriſſener Theil des Göttlichen, Sätze, die durch die ganze Kluft des Gedankens von einander getrennt ſind, ohne daß dies dennoch vor dem Ueberſehen dieſes Unterſchiedes bewahren konnte.

2) Vgl. das κυβερνᾶν bei dem Heraklitiker oben p. 168.

Wenn uns Philostratus in einer schon angeführten Stelle (ep. Ap. 18.) sagt, daß nach Heraklit der Mensch als Naturproduct unvernünftig sei, so ist dabei noch nicht, der modernen Vorstellung gemäß, an einen Gegensatz zwischen dem Körper und dem eigenen Inneren des Menschen zu denken, sondern der Gegensatz ist der zwischen dem Menschen als körperliches Gebilde, als Einzelexistenz, — und dem allgemeinen Processe, so daß durch die Theilnahme an diesem Allgemeinen, durch welches die Welt gelenkt wird, der Mensch vernünftig wird. So berichtet uns im Wesentlichen ganz richtig Sextus (adv. Math. VIII. 286.) *καὶ μὴν ὑγιῶς ὁ Ἡράκλειτος φησὶ τὸ μὴ εἶναι λόγικον τῶν ἀνθρώπων, μόνοις δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.* „Der Mensch sei unvernünftig, vernünftig sei allein das Allgemeine" und ebenso ib. VII. 129: *ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικών τε ὄν καὶ φρενῆρες.* In diesem Sinne konnte in der That gesagt werden, daß nach Heraklit die Vernunft außerhalb des Körpers sei, wie Sextus nach Aenesidem berichtet (ib. VII. 349.) *ἀλλ' οἱ μὲν ἐκτὸς τοῦ σώματος* (sc. *εἶναι τὴν διάνοιαν*) *ὡς Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον* und Tertullian (de anim. c. 15.): ut neque extrinsecus agitari putes principale illud (wie Tertullian also das *περιέχον*, unsere Auffassung desselben bestätigend, gut übersetzt) secundum Heraclitum. Durch den ununterbrochenen Proceß, in welchem unser Leben besteht, treten wir aus unserer Einzelheit heraus und werden dieses *περιέχον* oder des *θεῖος λόγος* theilhaftig. Durch diese Aufnahme und Vermittlung mit der Außenwelt, welche letztere aber nicht als eine ruhende zu fassen, sondern schlechterdings als der objectivirte Proceß, als die reale allgemeine *μεταβολή* festzuhalten ist, werden wir vernünftig. So sagt Sextus (ib. VII. 129.) *τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον κατ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα* „diesen göttlichen Logos nun nach Heraklit durch das Einathmen in uns aufnehmend werden wir vernünftig". Richtig ist hier Alles, bis darauf, daß das Aufnehmen des Allgemeinen in das Individuum als Einathmen bestimmt wird. Wenn aber Sextus in diese Ungenauigkeit verfällt, welche die Wurzel eines bedeutenden Irrthums ist, so liefert er doch selbst in den unmittelbar folgenden Sätzen das hinreichende Material zur Erkenntniß und Verbesserung desselben. Er fährt fort „und in dem Schlafe zwar ihn (den *θεῖος λόγος*) vergessend, sind wir nach dem Erwachen wieder vernünftig. Denn indem im Schlafe die Vermittlungswege der Sinne geschlossen sind (*μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων*), wird der Geist in uns abgetrennt von seinem Zusammenwachsen mit dem Allgemeinen (*χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς*), indem nur noch durch das Einathmen ein Zusammenhang gerettet wird, wie gleichsam

durch eine Wurzel: und so getrennt verliert er die Kraft der Erinnerung, die er früher hatte. Im Wachen aber wieder durch die Sinnenwege wie durch Fensteröffnungen herausguckend (ἐν δὲ ἐγρηγορόσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥσπερ διά τινων θυρίδων προκύψας[1]) und mit dem Allgemeinen sich vereinigend (τῷ περιέχοντι συμβάλλων), tritt er in seine Fähigkeit zu denken ein". „Gleichwie die Kohlen, fährt Sextus in einem nicht unheraklitischen Bilde fort, wenn sie dem Feuer genaht sind, dem Gesetze der Umänderung gemäß feurig werden, vom Feuer getrennt aber verlöschen, so wird auch der in unsern Leibern sich selbst entfremdete Theil des Allgemeinen (οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα) zufolge der Trennung (von diesem) fast unvernünftig, zufolge aber der Vereinigung mit ihm durch die meisten sinnlichen Vermittlungswege mit dem All selbst gleichartig (ὁμοιειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται). Von diesem gemeinsamen und göttlichen Logos (τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον), — durch die Gemeinschaft mit welchem wir auch denkend (λογικοί) werden, — sagt Heraklit, daß er das Kriterium der Wahrheit sei".

Wenn also nach Heraklit im Schlaf die Vermittelung des Subjects mit dem περιέχον fast aufgehoben, und der Mensch im Schlaf unvernünftig wird, worüber wir noch eigene, sehr schöne und energische an ihrem Ort anzuführende Fragmente des Ephesiers besitzen, — wie kann da gesagt werden, daß wir nach Heraklit durch das Einathmen gerade diesen göttlichen Logos oder das περιέχον in uns einziehen? Denn das Einathmen ist doch gerade die Function, welche auch im Schlaf weder aufgehoben noch auch nur gemindert wird. In der dieser irrigen Angabe nachfolgenden näheren Beschreibung stellt aber Sextus, wie wir gesehen, diese Aufnahme des Allgemeinen richtig dar als die Vermittelung des,

---

1) Wenn man mit den hervorgehobenen Worten des Sextus die Verse des Lucretius III, 360. vergleicht

— — oculos nullam rem cernere posse
Sed per eos animam ut foribus spectare reclusis

und ferner, was Sextus ib. VII, 350. von Aenesidem sagt, der sich Heraklit in so Vielem anschloß: αὐτὴν (sc. τὴν διάνοιαν) εἶναι τὰς αἰσθήσεις, καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν und endlich die Worte des unechten, aber an echt heraklitischen Wendungen und Ausdrücken reichen Briefs Heraklits an Amphidamas: τάχα καὶ ψυχὴ μαντεύεται ἀπόλυσιν ἑαυτῆς. ἤδη ποτὲ ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου τούτου καὶ σειομένου τοῦ σώματος ἐκκύπτουσα, so muß es gewiß den Anschein gewinnen, daß jenes so naive Bild von dem durch die Sinnenöffnungen wie durch Fensterchen herausguckenden Geist vom Ephesier selbst herrührt.

wie wir bereits wiſſen, nur im beſtändigen Sein und Nichtſein, im Zu- und Abfluß des Werdens d. h. im beſtändigen Proceß beſtehenden ſubjectiven Lebens mit der Außenwelt, die ihrerſeits ebenſo nichts ruhiges, ſondern nur die objectivirte μεταβολή, der ununterbrochene vergegenſtändlichte allgemeine Proceß iſt.

Vergleicht man alſo zu dieſer Stelle des Sextus die oben betrachtete des Kleanthes bei Euſebius über Heraklit: ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιῶμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, ſo ergiebt ſich nunmehr wohl unzweifelhaft zweierlei. Erſtens nämlich, daß bei Sextus, der hierin wahrſcheinlich dem irrigen Vorgang des Aeneſidem folgte, das δὲ ἀναπνοῆς στέρεσθαι nur an die Stelle jenes jedenfalls echteren ἀναθυμιώμεναι getreten iſt, und zweitens, daß dieſes ἀναθυμιώμεναι ſeinerſeits wieder nichts anderes bedeutet, als die Vermittelung, welche die Stelle des Sextus ausführlich beſchreibt; daß es alſo mit Unrecht von Schleiermacher, der darin dem Irrthum des Aeneſidem und Sextus noch viel zu viel nachgab*), mit „einathmend" überſetzt wird, und wir wohl mit Recht und auch dem Grundbegriffe des Wortes entſprechend, oben überſetzt haben dürften: daß die Seelen proceſſirend vernünftig werden.

Die vollſtändige Identificirung übrigens von περιέχον und θεῖος λόγος, welche Sextus wiederholt in der a. St. vornimmt, beſeitigt gewiß jeden Zweifel darüber, daß das περιέχον weder eine Atmoſphäre, noch eine örtlich getrennte Region ſein kann, da es dann doch niemals als λόγος hätte qualificirt werden können, der bei Heraklit immer nur ſein vernünftiges, das Verhältniß alles Seins bildendes und regelndes Geſetz der Identität von Sein und Nichtſein bedeutet. Und endlich, wie hätte Sextus, wenn er ſich nicht in der allergröbſten und unbegreiflichſten Unwiſſenheit über alles Heraklitiſche und in einer erſtaunlichen Gedankenloſigkeit überhaupt befunden haben ſoll, ſagen können, Heraklit ſetze dieſen gemeinſamen und göttlichen λόγος oder dieſes περιέχον als das Kriterium des Wahren und der Erkenntniß, wenn daſſelbe etwa eine örtlich getrennte luftartige oder feurige Region oder ein beſtimmter Stoff, wie Feuer ꝛc. oder überhaupt irgend etwas anderes geweſen wäre, als jenes — im Gegenſatz zur Einzelexiſtenz als das Allgemeine aus-

*) Wie jetzt auch noch Zeller thut, wenn er p. 481 sq. die Vernunft „oder den Wärmeſtoff" (?) auch durch den Athem in uns eintreten läßt; dann müßten auch die Schlafenden dem Heraklit nach vernünftig geweſen ſein, wovon das Gegentheil feſtſteht. Der nähere Unterſchied zwiſchen dem blos phyſiologiſchen Lebensproceß und der Vermittlung mit der Vernunft wird ſich § 30 sqq. ergeben; vgl. einſtweilen die nächſte Anmerkung.

gesprochene — Vernunftgesetz der Identität von Sein und Nichtsein, das Heraklit allein als Kriterium der Wahrheit setzen konnte und wie wir bei der Lehre vom Erkennen sehen werden, gesetzt hat?

Wenn dagegen Schleiermacher mit Beziehung auf Tertullian de anima c. 14. zeigt, wie, da einmal die Theilnahme an dem Göttlichen als Einathmen beschrieben war (nicht aber wie Schleiermacher meint, durch Heraklit selbst[1], sondern durch den Irrthum des Aenesidem u. A.) und da nach der gewöhnlichen Vorstellung das Eingeathmete Luft ist, dies auch — mindestens zum Theil — der Grund der irrigen Meinung gewesen sein mag, als sei dem Heraklit die Luft ἀρχή gewesen[2], so muß es umsomehr wundern, daß Schleiermacher nicht auch gesehen, was es mit der ἀναθυμίασις für eine Bewandtniß hat. Und um so richtiger muß jenem Irrthum gegenüber, der die Luft als das Wesen der Seele und des Alls und das Aufnehmen derselben in das Individuum als ein Einathmen bezeichnete, das Wort des Kleanthes erscheinen, von dem wir hierbei ausgingen, Heraklit habe die Seelen, weil sie durch die beständige Vermittlung mit dem Allgemeinen vernünftig werden, mit Flüssen verglichen, denen immer neue und neue Wasser zuströmen. — Was in diesem Vergleiche der Seele immer neu zuströmt, das ist eben jenes ihre Substanz bildende Allgemeine, das, im Gegensatz zum Aufsichberuhen der Einzelexistenz, als περιέχον ausgesprochen werden konnte: es ist jener absolute Wandel,

1) Wie leicht dieser Irrthum entstehen konnte und wie wenig er dennoch in Heraklits eigener Lehre wurzelt, zeigt wieder am besten und noch deutlicher als die von Schleierm. citirten Worte Tertullian's, eine Stelle des Marc. Anton. VIII. § 54: „Μηκέτι μόνον συμπνεῖν τῷ περιέχοντι ἀέρι. ἀλλὰ ἤδη καὶ συμφρονεῖν τῷ περιέχοντι πάντα νοερῷ· οὐ γὰρ ἧττον ἡ νοερὰ δύναμις πάντῃ κέχυται καὶ διαπεφοίτηκε τῷ σπᾶσαι δυναμένῳ. ἤπερ ἡ ἀερώδης τῷ ἀναπνεύσαι δυναμένῳ". Man müsse nicht blos „sich vereinigen (übereinstimmen) mit der uns umgebenden Luft, sondern auch (im Denken) zusammenstimmen mit dem Alles durchdringenden Vernünftigen. Denn nicht weniger ist die vernünftige Kraft überall hin ausgegossen und durchdringt den, der sie einziehen kann, als diejenige der Luft den, der einathmen kann." Hier ist also die umgebende Luft und das Einathmen derselben als Bild des vernünftigen Allgemeinen und der das Denken erzeugenden übereinstimmenden Vermittlung mit demselben (wie Heraklit bei Sextus sagt διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ) gebraucht, beides aber, als blos miteinander verglichen, noch vollkommen bewußt von einander geschieden. Beides wird reducirt auf den Vergleichungspunkt: Vermittlung mit dem Allgemeinen, in dem wir leben, worin — wie auch in den Worten πάντῃ κέχυται καὶ διαπεφοίτηκε — die wahre Bedeutung des περιέχον als das Allgemeine, das weder örtlich noch materiell bestimmte Gesetz des absoluten Wandels, dessen reale Darstellung das Weltall ist, wieder sehr gut hervortritt.

2) Sextus Emp. adv. Math. IX, 360.; X, 230.

in dem Alles immer begriffen ist, der daher das allein und wahrhaft Existirende ist und mit welchem sich vermittelnd die Seele dem vernünftigen All selbst gleichartig wird; die Vermittlung mit ihm constituirt eben den Proceß des subjectiven Daseins überhaupt.

Eben deshalb, weil der Mensch nur durch diese *ἀποῤῥοή* des *περιέχον*, nur durch diese Wechselwirkung mit dem Allgemeinen lebendig wie vernünftig[1] wird, schließt sich hieran eng an die viel wiederholte und sprüchwörtlich gewordene Sentenz Heraklits, daß Leichname — weil jener Vermittlung mit dem *περιέχον* nicht mehr theilhaftig — mehr fortzuschaffen sind als Mist. So Plutarch[2]: *νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι καθ' Ἡράκλειτον*. „Leichname sind mehr fortzuschaffen als Mist nach Heraklit". Schleiermacher (p. 173) hat allerdings ein Recht, den Suidas zu tadeln, daß dieser in seinen Worten[3]: *„Ἡράκλειτος ἔφη ὀλιγωρεῖν πάντη τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτὸ καὶ κοπρίων ἐκβλητότερον· ἐκ τῶν ῥᾴστων δὲ αὐτῷ τὰς θεραπείας ἀποπλήρων, ἕως ἂν ὁ θεὸς ὥσπερ ὀργάνῳ τῷ σώματι χρῆσθαι ἐπιτάττει"*. „Heraklit sagte, man müsse[4] überall den Leib gering achten und ihn für verächtlicher betrachten als Mist; so wenig als möglich aber sei seiner zu warten, solange der Gott auferlegt, sich wie eines Organes des Leibes zu bedienen", — den lebendigen Leib und den Leichnam ohne Weiteres für gleichbedeutend zu nehmen scheint. Nur ist nicht zu übersehen, daß der für sich isolirt, ohne Verbindung mit dem *περιέχον* und im Gegensatz zu diesem gedachte Leib dem Heraklit allerdings als ein Todtes und als Leichnam gegolten haben muß, und daß das *περιέχον* und die Vermittlung mit demselben (die *ἀναθυμίασις*), d. h. dasselbe, was den Leichnam zum Leibe machte, indem es ihn in den Proceß des Lebens hineinriß, auch das Princip der Seele bildet, die uns ja (siehe oben § 6. u. 7.) schon früher Aristoteles selbst als *ἀναθυμίασις* schilderte. So daß Heraklit allerdings, in einer Antithese von Seele und Leib und um den überwiegenden Werth der ersteren klar zu machen, gesagt haben mag, wie ohne diese die Seele ausmachende Vermittlung mit dem

1) Wir beleuchten hier den heraklitischen Unterschied zwischen beiden Bestimmungen noch nicht näher.

2) Sympos. p. 644 F. p. 622. Wyttenb.

3) s. v. *Ἡράκλ.* p. 883. ed. Bernh.

4) Bei Suidas scheint ein *χρεών* ausgefallen zu sein, wie man nach der sonst ganz gleichlautenden Stelle bei Georg. Cedren. Hist. Comp. T. I. p. 276. ed. Bonn.: *ἔφη (Ἡράκλ.) δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι πάντη τοῦ σώματος χρεὼν ὀλιγωρεῖν καὶ νομίζειν αὐτὸ κοπρίων ἐκβλητότερον καὶ ἐκ τῶν ῥᾴστων πλήρων αὐτοῦ τὰς θεραπείας ἕως ἂν ὁ θεὸς ὥσπερ ὀργάνῳ χρῆσθαι ἐπιτάττῃ* schließen könnte.

πτωτέχον unser Leib üt erhaupt nicht mehr lebendiger Leib, sondern Leichnam und verächtlich wie ein solcher wäre. Denn irgend etwas wörtlich Heraklitisches scheint der Stelle des Suidas in der That zu Grunde zu liegen. Dies zeigen, außer der Polemik gegen den Cultus des Leibes, die wir auch in den ethischen Fragmenten des Ephesiers wiederfinden werden, und außer der Ausdrucksweise des letzten Satzes, noch zwei andere Stellen, die Schleierm. entgangen sind. Zuerst die bei Julian. Orat. VII.[1], in der sich die Stelle bereits ganz wie bei Suidas findet[2], so daß sie bei der Beliebtheit dieses Kaisers in der alten Philosophie gewiß als aus einem älteren Bearbeiter Heraklits geschöpft betrachtet werden muß. Hierzu kömmt dann eine schöne bisher übersehene Stelle bei Plotinus, in welcher das urkundliche und wörtliche heraklitische Dictum selbst ganz in der von uns angegebenen Antithese gebraucht ist. Plotin spricht von der Seele, wie sie Eins sei und nicht getheilt, sondern überall ganz und in Allem ganz vorhanden und einfach[3]: „καὶ πολὺς ὢν ὁ οὐρανὸς καὶ ἄλλος ἄλλῃ ἓν ἐστι τῇ ταύτης (sc. τῆς ψυχῆς) δυνάμει καὶ θεὸς ἐστι διὰ ταύτην ὁ κόσμος ὅδε. Ἐστὶ δὲ καὶ ἥλιος θεὸς, ὅτι ἔμψυχος καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα καὶ ἡμεῖς, εἴπερ τι, διὰ τοῦτο· νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότερον". „und auch der Himmel, obgleich er ein vielfältiger ist und anderwärts anders, ist Eins durch dieser, der Seele, Kraft; und durch sie ist dieses Weltall ein Gott. Es ist aber auch die Sonne Gott, weil sie beseelt ist, und die andern Gestirne; und wir, wenn wir etwas sind, sind es darum: denn Leichname sind verächtlicher als Mist". Auch Celsus bei Origenes[4] führt die Sentenz an: „νέκυες δέ, φησιν Ἡράκλειτος, κοπρίων ἐκβλητότερον". Pollux[5] giebt κοπρίων ἐκβλητότερον als eine heraklitische Redensart, und wie sprüchwörtlich sie geworden war, zeigt deutlich eine Stelle bei Philo[6], der sie mit einem ὡς ἔφη τις anführt, indem er die ἀσέβεια ein Uebel nennt: „ἄψυχον καὶ νεκρὸν καὶ κοπρίων, ὡς ἔφη τις, ἐκβλητότερον[7]).

1) In Heracl. p. 226. C. ed. Spanh.

2) resp. daselbst so wiederhergestellt werden muß, wie schon Valesius gethan hat zu Eusebius, Or. de laud. Const. p. 659. ed. Par., wo in den Worten „σκυβάλων ἐκβλητότερον" auf unser Dictum angespielt wird.

3) Ennead. V. I. p. 483. p. 900. Creuz.

4) c. Cels. V. p. 588. ed. de la Rue.

5) Onomast. V. 165.

6) De Profugis p. 459. T. I. p. 555. Mang.

7) Endlich wird die Sentenz noch bezogen bei Strabo lib. XVI. fin. und in den Schol. ad Iliad. ed. Bekk. p. 630. b., wo sie mit Unrecht dem Empedokles zugeschrieben wird: ὡς καὶ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ (γ. ὡς καὶ Ἡράκλειτος V.) „νέκυες

Den Grund der Sentenz lassen auch die Placita des s. g. Plutarch ganz richtig hervortreten. Der Leichnam, als der ῥοή und ἀποῤῥοή nicht mehr theilhaftig, hat eben die Ruhe, die Heraklit sonst aus der Welt gestrichen. Deshalb fahren die Placita[1]), nachdem sie gesagt: „Heraklit verbannte Ruhe und Bestehen aus der Welt" richtig fort: „ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν". „Denn dies ist Sache der Leichname".

Mit Rücksicht hierauf und auf die Stellung, welche das Feuer bei Heraklit überhaupt einnimmt, ist auch gewiß unbedenklich und nur consequente Folge seines Systems, was Servius erzählt, wo er von den verschiedenen Begräbnißarten spricht[2]), Heraklit habe darauf gedrungen, daß die Leichname verbrannt und nicht beerdigt würden: et perite has varietates Virgilius posuit: namque Heraclitus qui omnia vult ex igne constare dicit, corpora debere in ignem resolvi[3]). —

κοπρίων ἐκβλητότεροι". Hiernach ist auch zu berichtigen, was Sturz gegen Stephanus sagt, Empedocl. ad v. 354. p. 643.

1) Plac. phil. I, 23. p. 558. Wytt.

2) In Virg. Aen. IX, 186. cf. III. 68. und Tertullian. de anim. c. 33. p. 288. ed. Rig.; Lydus de mens. III, 27. p. 124. Roeth.

3) Auf diese mit seiner gesammten Theorie zusammenhängende Lehre Heraklits vom Begräbniß und auf den Antagonismus, in welchem sich Demokrit auch hierin gegen ihn befindet, hat schon Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie I. p. 35 aufmerksam gemacht und dabei wohl gewiß mit Recht die Aenderung von Heraclides Ponticus in Heraclitus in Varronis Fragm. p. 269. ed. Bip. vorgenommen: „Quam Heraclides Ponticus plus sapit qui praecipit ut comburerentur, quam Democritus qui ut melle servarent etc."

§ 14. Der Logos.

Jenen gemeinsamen und göttlichen Logos aber, den Sextus anführt und den er als identisch mit dem πρωτόχρον gebraucht, hat Heraklit deshalb als den gemeinsamen (ξυνόν) aufgefaßt, weil er ihm das Alles Durchdringende, die in aller Existenz vorhandene und sie aus sich producirende reine Identität des Sein und Nichtsein war.

Dieser Logos ist daher nur jene als das innere vernünftige Gesetz des Daseins ausgesprochene processirende Identität der Gegensätze selbst: er ist der ideelle Saame der Weltbildung (*αἰθέριον σῶμα. σπέρμα τῆς γενέσεως* sagen stoische Berichte), der Typus derselben, oder wie man heute sagen würde, die Idee der Existenz selbst. Er ist das, was wir bereits als die unsichtbare Harmonie hatten, die in den Existenzen begraben und verborgen ist. Er enthält darum die Momente, deren Einheit er ist, Sein und Nicht, in adäquater Form in sich, während sie die Existenz in der unangemessenen Form des Seins setzt. Wird z. B. die processirende Einheit des Seins und Nicht als Bewegung ausgesprochen, so ist jener Logos Das, was diese Bewegung schlechthin unaufgehalten in sich hat, gegen welches alle, auch die schnellste sinnliche Bewegung und Existenz, sich wie ein Beharrendes verhält; d. h. er ist die logische Gedankenkategorie der Bewegung selbst.

Plato sagt im Kratylos[1]: „Diejenigen, welche meinen, daß das All in Bewegung sei, nehmen von dem Meisten an, daß es nichts anderes sei, als sich Bewegen. Durch dies Alles aber gäbe es etwas Hindurchgehendes, durch das alles Werdende wird." — Dies, durch alles sich in Bewegung Befindliche sich noch hindurch Bewegende, ist nichts anderes als der Logos, d. h. das Vernunftgesetz, das logische Princip der

1) p. 412. D. p. 135. Stallb.

Bewegung selbst oder die unsichtbare Harmonie. Aber eben darum, weil diese reine Kategorie der Bewegung in jeder wirklichen, einzelnen Existenz ebenso nicht ist, als ist, weil sie die einzelne Existenz ebenso setzt, als wieder über sie hinausgeht, ist sie die Negativität gegen sie. Jener Logos, das Vernunftgesetz, nach welchem und durch welches das Seiende wird, ist auch zugleich die Dike, die dem Einzelnen sein Recht, den Untergang, angedeihen läßt. — Wenn das Setzen der endlichen Existenz als ein Spiel des Zeus ausgesprochen wurde (s. oben p. 57. u. 243 sqq.), so ist deren Aufhebung seine Gerechtigkeit.

Der die Welt durchdringende Logos ist das allein in Allem Seiende, allein Positive, das schlechthin Allgemeine. Dieses Allgemeine ist an und für sich bereits die Verknüpfung des Seins und der Negativität: es ist das dem Einzelnen und seinem Fürsichbestehenwollen Negative, und nach dieser seiner dem auf sich beruhen wollenden Einzelnen negativen Seite ausgesprochen, ist es die aufhebende Gerechtigkeit, die Dike, die in ihrem Gefolge die den Uebermuth des Einzelnen rächenden Mächte, die Erinnyen hat. —

Allein bei Heraklit giebt es keine blos negative, wie keine blos positive Bestimmung. Eben so giebt es bei Heraklit keinen bloßen Untergang. Der Untergang des Einen ist bei ihm an sich selbst schon das Werden eines Andern (s. oben p. 49 sq.). Das Allgemeine, welches ihm den inneren Begriff der Existenz bildet, und nach seiner dem Einzelnen negativen Seite die aufhebende Gerechtigkeit ist, kann daher auch als die vorherbestimmte Nothwendigkeit, als die Εἱμαρμένη, ausgesprochen werden, welche Alles erzeugt, dem Einzelnen Dasein giebt, und, indem der Untergang der Einzelheit sofort das Dasein einer anderen Bestimmtheit ist, auch in der Negation selbst vielmehr positiv und schaffend ist und das Sein mit einander zusammenknüpft und verbindet. Oder mit andern Worten: das Gesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein ist in kosmogenischer Hinsicht das wahre weltschöpferische Princip, und wenn es als das dem Einzelnen negative und es auflösende Princip die Grenzensetzende Dike ist, so ist es doch, indem es gerade durch die Aufhebung der einzelnen Existenz die Reihe der Erscheinungen producirt, das allein wahrhaft Positive und das Band, welches alles Seiende auseinander ableitet und miteinander verbindet, d. h. wiederum auch von dieser Seite der wirkliche Begriff des Processes. Die Reihenfolge aller Wirklichkeiten aber ist hiernach gleich der vorherbestimmten Nothwendigkeit, der

εἱμαρμένη selbſt und nur der wirkliche Inhalt deſſen, was dieſe als formales Geſetz ausſpricht. —

Dieſen Namen und der hier nach ihrem weſentlichſten Inhalt vorausgeſchickten Ideenreihe begegnen wir in einer Menge von Berichten und Zeugniſſen. Wie wir ſonſt hörten, „Alles werde nach (in Gemäßheit) dem Streit" (πάντα γίνεσθαι κατ' ἔριν), ſo heißt es jetzt bei Diog. L. IX. 7.: „πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοδρομῆς ἁρμόττειν τὰ πάντα". „Alles werde nach der Nothwendigkeit und durch die Umwendung in das Entgegengeſetzte werde das All zuſammengefügt". Ebenſo in den Plac. des Plutarch (I. 27. p. 560. Wytt.) Ἡράκλειτος. πάντα καθ' εἱμαρμένην. Es kann das nicht wundern: die εἱμαρμένη iſt ja nur daſſelbe Geſetz der Einheit des proceſſirenden Gegenſatzes, nur mehr formaliter und wieder, wie wir gleich ſehen werden, an das Subſtrat orphiſcher Vorſtellungen anlehnend ausgeſprochen, welches der Streit iſt.

Wundern könnte höchſtens, daß ſelbſt trotz jener ſo trocknen und ſinnfälligen Gleichſetzung beider die innere Identität der εἱμαρμένη und des Geſetzes des Streits jemals unbemerkt bleiben konnte[1]). Der Inhalt der

1) Dies iſt nicht mehr ganz bei Schleiermacher der Fall, obwohl, wegen ſeiner Verkennung des heraklitiſchen Grundprincips auch dieſer Punkt noch nicht zu ſeiner richtigen Stellung gelangen konnte. Denn wenn Schleiermacher p. 423 ſagt: „es ſcheint die Art, wie Heraklit ſich im allgemeinen über die Bedingungen ausgedrückt, unter welchen die einzelnen Dinge entſtehen und vergehen, eben nicht auf eine ſehr klare Einſicht in das Einzelne zu deuten. Denn es ſcheint, er habe die Geſetze, nach welchen auf verſchiedene Weiſe die entgegengeſetzten Bewegungen einander bald hemmen, bald wieder frei laſſen und dadurch die einzelnen Dinge erzeugen und zerſtören, unter dem alten dichteriſchen Namen „Εἱμαρμένη" dargeſtellt, der immer vorzüglich der dunklen unbegriffnen Nothwendigkeit gegeben ward", — ſo iſt hierin der Einſicht in die Identität der εἱμαρμένη und des Geſetzes des Widerſtreites allerdings in gewiſſer Weiſe nahe gekommen. Andrerſeits aber muß geſagt werden, daß Heraklit von ſolchen mehrfachen Bewegungen und von einer ſolchen Pluralität von Geſetzen, nach welchen auf verſchiedene Weiſe entgegengeſetzte Bewegungen ſich bald hemmen bald frei laſſen ꝛc., überhaupt nichts gewußt hat, wie ſie auch Schleiermacher nirgends nachzuweiſen verſucht hat. Heraklit hat nur das Eine Geſetz gekannt von der proceſſirenden Identität des Seins und Nichtſeins, und dies Umſchlagen des Seins und Nichtſeins iſt die Eine und ununterbrochene Bewegung, die bei Heraklit ſtattfindet und das ganze Gebiet phyſiſcher wie pſychiſcher und geiſtiger Erſcheinungen conſtituirt. — Wenn die εἱμαρμένη allerdings ſonſt ein dichteriſcher Ausdruck für die dunkle und unbegriffene Nothwendigkeit iſt, ſo iſt ſie bei Heraklit gerade, wie im Texte gezeigt und noch näher betrachtet werden wird, zu ihrer begrifflichen und logiſchen Explication gekommen. Auch jener Vorwurf, Heraklit ſcheine ſich nur im All-

Nothwendigkeit iſt eben jene proceſſirende Vermittelung von Sein und Nicht, welche den allgemeinen Wandel ausmacht und ſo die Reihenfolge des Wirklichen erzeugt. — Wenn bei den Orphikern der Demiurg, der von der Adraſtea genährt wird, mit der Ananke die *Εἱμαρμένη* erzeugt[1]), ſo iſt dieſe Vorſtellung in ihr begriffliches Verhältniß erhoben in dem, was uns Stobaeus berichtet[2]): *Ἡράκλειτος εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων*, „Herakleitos nannte die *Εἱμαρμένη* das aus dem Gegenlauf die Welt bildende Vernunftgeſetz". Die *Εἱμαρμένη* iſt alſo ſelber der Demiurg, nicht als ein ſubjectives Weſen oder Gott, ſondern als Logos, als ſachliches Verhältniß, oder wie wir es überſetzten, Vernunftgeſetz[3]). (vgl. hierüber § 35.)

---

gemeinen über die Bedingungen ausgedrückt zu haben, unter welchen die einzelnen Dinge entſtehen, was eben nicht in eine ſehr klare Einſicht in das Einzelne zu deuten ſcheine, beruht gleichfalls nur auf derſelben Verkennung des ganzen heraklitiſchen Syſtems, da Heraklit ſo conſequent und ins Einzelne eingehend, als dies von ſeinem Standpunkt aus überhaupt nur möglich war, das Einzelne dadurch ableitete, daß er jedes Einzelne in ſein ſpecielles Gegentheil umſchlagen und dieſes aus ſich erzeugen ließ, Feuer in Waſſer, Waſſer in Erde, Schlafen in Wachen, Leben in Sterben, Einathmung in Ausſcheidung ꝛc. ꝛc. und umgekehrt, ja ſelbſt die Functionen der ſinnlichen Wahrnehmung, die Geſtirne und einzelne Naturerſcheinungen, Krankheiten ꝛc. ꝛc. auf dieſem Wege abzuleiten geſucht hat. — Alles was uns von Heraklit erhalten iſt, iſt nur die Explication jener *εἱμαρμένη* und ihres Waltens, d. h. der Weiſe, wie das Geſetz des Gegenſatzes die Welt bildet, und Schleiermacher poſtulirt bei Heraklit, oder vielmehr richtiger, poſtulirt und vermißt in Einem Athem ſolche beſondere Geſetze für die Entſtehung des Einzelnen nur deshalb, weil er nicht jenes Eine Geſetz Heraklits erkannt hat, das ſie nach ihm allein enthält und enthalten konnte.

Die genaue phyſiſche Explication der *εἱμαρμένη* wird übrigens noch § 26. hervortreten. Man wird daſelbſt ſehen, mit welcher gewaltigen Conſequenz ſie Heraklit zur Totalität des ſideriſch-kosmiſchen Proceſſes macht. Freilich iſt dieſer ganze Theil ſeiner Phyſik bisher gänzlich überſehen worden.

1) Proclus in Tim. V. p. 323. Plut. Sympos. III. 9. p. 657. E. p. 681. Wytt.; Callim. Hymn. in Jov. 47 sqq.

2) Eclog. Phys. p. 58.

3) Schleiermacher hat bereits (p. 476) bemerkt, wie der Sprachgebrauch mit *λόγος* die Vernunft zu bezeichnen von Heraklit zuerſt ausgegangen iſt. Nur iſt nicht zu überſehen, daß das Wort Vernunft im ſubjectiven Sinne die Bedeutung des Logos bei Heraklit nicht erſchöpft und wiedergiebt. Er bedeutet ihm immer das Objective, das Geſetz der proceſſirenden Identät des Gegenſatzes, welches ihm als das allein wahrhaft ſeiende, als das ſich durch Alles Hindurchziehende und allein Gemeinſchaftliche, auch das allein Vernünftige iſt. Es iſt identiſch mit dem „*φρονεῖν, ὅτῳ τὰ πάντα κυβερνᾶται*" (ſiehe Plutarch oben p. 313)

Und daß der Inhalt und die wahre Bedeutung dieses Logos nichts anderes ist, als das Gesetz des Gegensatzes und des Umschlagens in denselben — wird hier so deutlich und richtig, wie selten bei diesen Berichterstattern ausgesprochen, da ja die *Εἱμαρμένη* der Logos ist, welcher „*ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας*“, aus diesem Gesetz des Gegenlaufs des Weges nach unten in den nach oben, und umgekehrt, die Welt bildet, gerade wie es bei Diogenes soeben hieß, daß durch die

---

oder mit Diog. z. IX. 1.) der *γνώμη*, die Alles durch Alles leitet. Wir haben es daher, während es Schleiermacher mit „Verhältniß“, Tiedemann mit „Einrichtung“ übersetzt, am besten mit „Vernunftgesetz“ übersetzen zu können geglaubt, nicht im formell-logischen, auch nicht in irgend einem allgemeinen Sinne, sondern wir meinen, daß Heraklit unter diesem Logos stets immer nur das specielle und Eine Gesetz der Identität von Sein und Nichtsein verstanden hat, welches den Inhalt seiner ganzen Philosophie bildet. Von Einer heraklitischen Stelle führt Schleiermacher selbst, daß der Logos durchaus nur aufgefaßt werden kann „als die Art wie das Grundwesen die Gesetze aller Entwicklungen in sich trägt. In diese Bedeutung wenigstens spielt *λόγος* hinüber in der Stelle bei Sextus, wo man wenigstens in den Worten *τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν* mit keiner andern Bedeutung von *λόγος* ausreicht“ (Schleierm. p. 476, obwohl trotz dieses richtigen Blickes Schleierm. dann — p. 482 sqq. — diese Stelle dennoch nicht richtig auffaßt). Diese Bedeutung, in welche der *λόγος* bei Heraklit nicht nur hineinspielt, sondern die er auf das energischste und concreteste hat, hat er stets und jedesmal bei Heraklit, wenn er nicht einfach „Wort“ bedeutet; er hat sie z. B. ebensosehr in seinen Worten daselbst „*λόγου τοῦδε ἐόντος, ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι*“ und „*γνωρίσων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε*“ ꝛc. Berichte, wie die obigen des Stobäus vom *λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας ἁρμονίης τῶν ὅλων*, sind nur die explicirte Auseinanderlegung und Bestätigung dieses concreten Logos-Begriffs bei Heraklit. Dies tritt ebenso hervor in dem *λόγος διὰ πάντων διήκων*, von dem wir noch sprechen werden, in dem *λόγος δικαιοῖ* (*τὰ πάντα*) (Marc. Anton. VI. 1. und V. 21. Gat.), in dem *λόγος οἰκονομῶν τὰ πάντα* (Marc. Anton. V. 32. und Gatak. annott., welche Ausdrücke zum Theil leicht (cf. Heracl. Alleg. Hom. p. 140, Schow. und das *τρόπον δικαιοσύνης* bei Sextus a. a. O.) Heraklit selbst angehörig sein können. Jedenfalls sind diese den Stoikern so geläufigen Bezeichnungen ganz reine und den heraklitischen Gedanken in keiner Weise alterirende Darstellungen desselben, wie auch bereits Schleiermacher bemerkt hat, daß der *κοινὸς λόγος* der Stoiker gleichfalls unserm Philosophen entnommen. — Nicht mehr ganz so verhält es sich manchmal mit dem *λόγος σπερματικὸς* der Stoiker. Denn obgleich dieser Ausdruck gleichfalls aus heraklitischer Grundlage entwickelt ist, so ist die innere Auffassung desselben häufig eine bereits abgeleitete und veränderte. Jener *λόγος οἰκονομῶν* oder *διακυβερνῶν τὰ πάντα* drückt — so wird er z. B. bei Marc. Anton. V. 21. als das „*πᾶσαι χρώμενον καὶ πάντα διέπον*“ definirt — ein Ideal-Verhältniß zur Exi-

ἐναντιοτροπή das All zusammengefügt werde, ein Ausdruck, der gleichfalls, richtig übersetzt, etwa lauten muß: die Einrichtung oder das Gesetz der Umwendung in das Gegentheil.

Von allen Seiten aus erhellt diese Bedeutung des Logos bei Heraklit übereinstimmend und bildet einen der tiefsten und wichtigsten Punkte seiner Philosophie. Der Logos ist ihm das rein begriffliche, logische Gesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein; er ist ihm die beständig in den absoluten Gegensatz dieser ihrer Momente umschlagende und hierin mit sich identische Bewegung, welche die Idee des Werdens bildet. Dies geht, wie aus den erklärenden Worten der Berichterstatter „ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας", so auch schon daraus hervor, daß Heraklit den Logos den Demiurg der Welt genannt hat. Denn wir haben oben p. 124. 186 aus dem Bericht des Aeneas und dann §§ 10. 11. weiter gesehen, in welcher beständigen Wandelbewegung der Demiurg bei Heraklit begriffen ist, wie diese Wandelbewegung in seiner eigenen μεταβολή besteht, darin nämlich, daß er sich beständig aus der Form des Seins in die des Nichtseins, aus der realen Vielheit in die ideelle Einheit umsetzt und umgekehrt, wie dieses sich unaufhörlich in sein eigenes Gegentheil umwandelnde Spiel des Demiurgen es ist, durch welches die Weltbildung zu Stande kommt. Wir hören jetzt — und man sieht, wie alle diese Stellen sich wechselseitig stützen und bestätigen, und so unsere Interpretation derselben wohl gegen jeden Zweifel befestigen, — daß der Demiurg nichts anderes als der Logos ist, der aus der Umwendung in das Gegentheil die Welt bildet, d. h. also das Gesetz dieser Bewegung. Diese ἐναντιοδρομία, wie sie der spätere Erklärer, aus dem Stobaeus schöpft, nennt, ist somit nichts anderes, als jenes „auseinandertretende, würfelnde" Spiel des spielenden demiurgischen Zeus, nichts anderes, als jene Wandelbewegung, die uns Aeneas als Umwandlung des Weltalls schildert; eine Bewegung, deren reinem intellectuellen Wandel nichts Existirendes oder Intuitives folgen kann, und deren Hemmung,

---

stenz aus (cf. oben p. 98 sqq. 122.). Und es liegt wohl jetzt schon auf der Hand, und wird sich dies uns im Verlauf immer mehr herausstellen, daß die erste Wurzel jener so entwicklungsreichen Vorstellung vom λόγος als Typus der Existenz bei Heraklit zu suchen ist; der λόγος σπερματικός der Stoiker dagegen, obgleich er häufig (siehe z. B. p. 281. u. die in der Anm. cit. St. des M. Ant.) diese seine ursprüngliche Idealbedeutung behält, geht oft bei ihnen schon in die Vorstellung eines bloßen Causalverhältnisses über.

wie Jamblich mit Aeneas übereinstimmend zeigt, das Bestehen des Körperlichen und real Existirenden bildet[1].

Wenn Schleiermacher sagt (p. 424): „Was aber jene ἐναντιοδρομία und diese ἐναντιοτροπή bedeuten sollen, ist klar, nämlich den Gegensatz in den beiden Bewegungen und in den Verwandlungsstufen des Seins", so ist diese Erklärung also vielmehr umzukehren, um das vollständig Richtige und das wirkliche Princip heraklitischer Philosophie zu ergeben, welche zwei einander äußerliche Bewegungen, die zufällig zusammentreffen, zufällig sich frei lassen, wie Schleiermacher sich dies überall vorstellt, und die somit auch nur zufällig im Gegensatze stehen, gar nicht kennt, ebensowenig wie einen von dem Gegensatz in den Bewegungen verschiedenen und coordinirten Gegensatz in den Verwandlungsstufen des Seins.

Statt nämlich den Gegensatz in den beiden Bewegungen, bedeuten jene Ausdrücke vielmehr einfach: die Bewegung in das Gegentheil, und dies Gesetz, nach welchem das Sein in sein absolutes Gegentheil umschlägt, ist es selbst, wodurch alle Verwandlungsstufen des Seins zu Stande kommen. — Die Ausdrücke selbst ἐναντιοτροπή und ἐναντιοδρομία sind freilich erst von Bearbeitern Heraklits, wahrscheinlich stoischen, gebildet, aber auf eine sehr echte, den wirklichen Begriff Heraklits höchst getreu wiedergebende und sich auch in den Worten, wie schon Schleiermacher bemerkt hat, den Heraklitischen Ausdrücken hiefür, τροπή und ὁδός, eng anschließende Weise.

Wenn daher Schleiermacher sagt, „denn er selbst (Heraklit) hat in solcher Form Erklärungen wohl nicht gegeben und stoisches Gepräge tragen sie stark", so ist dies durchaus nur auf die abstracte Form des Ausdrucks einzuschränken. Es sind Kunstausdrücke, die den Sinn des Systems in eine enge und concise Formel pressend, sich, wie so häufig der Fall, erst nach längerem Vorliegen des Systems und in einer in abstracten Begriffen und Bezeichnungen geübteren Zeit entwickelten. Aber selbst in Bezug auf ihre formell-sprachliche Bildung schließen sie sich eng an die „ἐναντία ῥοή" an, die wir schon bei Plato (Cratyl. p. 413. E.) als das heraklitische weltbildende Gesetz des Werdens ausgesprochen gefunden und bereits p. 8 mit „Proceß" im philosophischen Sinne des

---

1) Vgl. über den λόγος § 16., bei der Naturlehre §§ 18. u. 20., ferner beim Erkennen § 28. und die Schlußuntersuchung über ihn § 35.

Wortes überſetzt haben. Dieſer platoniſche Ausdruck hindert uns auch, uns der Vermuthung Lobeck's anzuſchließen, daß ἐναντιοτροπή corrumpirt, oder gar ſo ſehr neu ſei („nisi corruptum, certe scholae vocabulum est, in usu perquam recens; Phrynich. p. 498.). —

Ebenſo wie in dem Bisherigen berichtet uns in einer andern Stelle Stobäus von der εἱμαρμένη[1]): Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα· αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης „Heraklit nannte das Weſen der εἱμαρμένη den durch die Weſenheit des Alls hindurchgehenden Logos (Vernunftgeſetz): ſie iſt aber der ätheriſche Leib, der Saame der Entſtehung von Allem und das Maaß der zugemeſſenen Zeit". Sehr richtig tritt hier alſo die εἱμαρμένη oder das ſich durch Alles hindurchziehende Geſetz des Proceſſes als das ſowohl Poſitive als Negative, als Das hervor, wodurch das Einzelne ſowohl iſt als nicht iſt. — Was jene Bezeichnung der εἱμαρμένη als des λόγος διὰ παντὸς διήκων betrifft, ſo glauben wir aus mehrfachen Gründen, daß dieſelbe als eine von Heraklit ſelbſt gebrauchte betrachtet werden muß. Ueber den Logos ſelbſt haben wir bereits geſprochen; das διὰ παντὸς διήκων, welches in dieſer Verbindung mit dem Logos den Stoikern in ihren am meiſten heraklitiſirenden Sentenzen ſo geläufig iſt[2]), wird man aber kaum Anſtand nehmen können, für eine von Heraklit ſelbſt gebrauchte Bezeichnung ſeines Princips zu halten, wenn man darauf achtet, wie Plato in jener über die heraklitiſche Philoſophie ſo lehrreichen Stelle des Kratylos[3]), die in ihrem Zuſammenhange nachgeleſen werden muß und in welcher er die Uneinigkeit der Heraklitiker ſchildert, ſämmtliche Heraklitiker darüber, daß das „δίκαιον" das wahre heraklitiſche Grundprincip, und daß es das durch Alles Hindurchgehende ſei, wodurch alles Werdende wird (διά τε τούτου παντὸς εἶναί τι δίκαιον, δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι), einig ſein läßt und uneinig nur über die fernere Frage, was denn dieſes Gerechte ſei; daß ferner Plato daſelbſt das δίκαιον ein-

1) Stob. Ecl. Phys. I. p. 178. und eadem bis auf die letzten vier Worte Plac. phil. I. 28. p. 560. Wytt.

2) cf. z. B. Marc. Anton. V, 32: ἡ ψυχὴ αἰδοῖα ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ τὸν διὰ τῆς οὐσίας διήκοντα λόγον, καὶ διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος κατὰ περιόδους τεταγμένας οἰκονομοῦντα τὸ πᾶν. und Gataker's Anmerkungen. cf. Stob. Ecl. Phys. p. 690.

3) p. 412 D. — 414. p. 135—137 Stallb.

mologisirend erklärt als das, welches alles andere hindurchgehend durchwaltet „ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα ὀνομάζων“ [1]), und nochmals auf diese Etymologie zurückkehrt, indem er den Heraklitiker, welcher das Gerechte als Sonne definirt, dies mit den Worten begründen läßt: τοῦτον (sc. ἥλιον), γὰρ μόνον ὀνομάζοντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν [2]) τὰ ὄντα. Hier sind wohl nur zwei Fälle möglich. Entweder diese Etymologie [3]) ist selbst wirklich heraklitisch, oder sie ist eine ironisch scherzhafte Nachahmung und Verspottung solchen heraklitischen Etymologisirens. Aber auch dann ist durchaus erforderlich, daß Heraklit sein Princip sowohl als δίκαιον [4]) wie als das durch Alles Hindurchgehende ausgesprochen habe und nur die Form ὀνομάζων, durch welche beide in etymologische Verbindung gebracht werden, ist Platons ironische Zuthat. — Dies bestätigt sich endlich auch dadurch, wie noch gegen den Schluß der betreffenden Stelle jener letzte Heraklitiker, welcher bereits die Identität des heraklitischen δίκαιον mit dem νοῦς des Anaxagoras behauptet, diese Identität wieder damit begründet, daß eben der νοῦς es sei, welcher die Dinge ordne und verwalte durch Alles hindurchgehend (αὐτὸν — — κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα). Vielleicht hat Heraklit auch λόγος διέπων τὰ πάντα gesagt, wie es scheinen muß, wenn man die Stelle des Marc. Anton. V. § 21: τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κρατιστον πῦρ· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ πάσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον vergleicht mit den Worten des Heraklit bei Sext. Emp. adv. Math. VII. 133: δοῦ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοίνῳ [5]) und hiermit wieder die oben (Anm. zu p. 168) ausführlich ausgeschriebene hippokratische Stelle, wo es von dem reinsten Feuer heißt, daß es Alles beherrscht, Alles durchwaltend nach dem Gesetz der Natur: — τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον κατὰ φύσιν.

Ob aber in der obigen Stelle bei Stobäus sich das αὕτη auf οὐσία oder, wie uns eher scheint, auf die εἱμαρμένη zurückbezieht, — welches

---

1) Dies ἐπιτροπεύει sagt Platon im Theaetet. p. 153. p. 80 sq. St. vom Verhältniß des heraklitischen Feuers zu allen andern Existenzen aus (τὸ θερμὸν τε καὶ πῦρ, ἃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾶ καὶ ἐπιτροπεύει).

2) Dies wiederholte ἐπιτροπεύειν scheint auch für den λόγος ὀνομάζων oder ὀνομαστός zu sprechen.

3) Wir verweisen hierüber auf unsere spätere Untersuchung über den sprachlich-philosophischen Theil bei Heraklit.

4) Was von diesem auch durch die Fragmente über die Sache feststeht.

5) Ueber das χρώμενον siehe oben p. 102. u. 116, 1.

letztere auch dadurch bestätigt wird, daß es in der Sammlung bei Galen[1]) nach den Worten *Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης λόγος διὰ παντὸς διήκοντα* heißt *ἡ δὲ εἱμαρμένη ἐστὶν αἰθέριον σῶμα*, ist wohl schlechthin gleichgültig und begreifen wir nicht, welchen Unterschied Schleiermacher (p. 425) hierin zu finden meint. Denn die *εἱμαρμένη* und die *οὐσία τοῦ παντός* und der *λόγος διὰ παντὸς διήκων* sind doch ihrem Inhalt nach einander nur erklärende und das, worin die Substanz besteht, nur näher entwickelnde Ausdrücke. Oder aber Schleiermacher hätte ihren inneren Unterschied, den er anzunehmen scheint, auch aufzeigen müssen. Ist doch schon dem Plutarch die Identität der *εἱμαρμένη* mit einer scheinbar viel weiter abliegenden Benennung Heraklits für sein Princip, mit der Harmonie, bekannt. Denn aus der plutarchischen Stelle[2]): „— — *συλλαβοῦσα δὲ τὸ ταὐτὸν . . . ζωή τε τοῦ παντός ἐστιν ἔμφρων καὶ ἁρμονία καὶ λόγος ἄγων πειθοῖ μεμιγμένην ἀνάγκην, ἣν Εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν. Ἐμπεδοκλῆς δὲ φιλίαν ὁμοῦ καὶ νεῖκος. Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκως περ λύρης καὶ τόξου*“ geht nur hervor, daß Plutarch, sei es nun auf Grund ausdrücklicher Aussprüche Heraklits, sei es durch eigene treffliche Interpretation, die Identität[3]) jener Noth-

1) Hist. phil. II, 33. Ch. XIX. p. 261. Kuehn.

2) De anim. procr. p. 1026. b. p. 177 Wytt.

3) Will man die innere Identität einer Reihe von heraklitischen Formeln, der *εἱμαρμένη*, des *πῦρ*, des Weges nach Oben und Unten, des *λόγος* ꝛc. in einer Stelle von wenigen Zeilen kurz und dennoch deutlich zusammengedrängt sehen, so betrachte man, was Athenagoras legat. pro Christ. p. 7 von den Stoikern sagt: *θεὸς πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσεις κόσμου, ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίνεται.* cf. Diog. L. VII, 156. von Zeno: *τὴν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν.* — Die Identität des göttlichen Logos mit der *εἱμαρμένη* lehrte Chrysippus bei Plutarch (de Stoic. repugn. p. 1056) mit dürren Worten (*τῇ εἱμαρμένῃ τὸν αὐτὸν εἶναι*, sc. *ὁ τοῦ Διὸς λόγος*). Auch haben bereits die Kirchenväter die Identität aller dieser verschiedenen Formen des Absoluten, die sich aus Heraklit bei den Stoikern erhielten, sehr wohl eingesehen z. B. noch Lactant. Instit. div. I, 5. p. 18: — — sive natura sive aether, sive ratio, sive mens, sive fatalis necessitas, sive divina lex, sive quid aliud dixeris, idem est, quod a nobis dicitur deus. Ebenso sagt Tertullian (in Apolog. c. 21. p. 19) von Zeno, es werde der weltbildende *λόγος* „et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum“ etc. — Diog. Laert. giebt uns sogar ausdrücklich diese identische Vielnamigkeit als characteristisch bei den Stoikern an VII, 135: *ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Διά, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι.* Und insoweit sieht man, wie dies nur die

wendigkeit und dieser früher von uns erörterten „sich in ihr Gegentheil umwendenden Harmonie des Weltalls“ bei Heraklit erkannt hat. — Keineswegs aber darf aus dieser Stelle gefolgert werden, daß der Ausdruck εἱμαρμένη kein von Heraklit gebrauchter gewesen sei. Richtig bemerkt Schleiermacher hiergegen, hier sei „wohl viel darauf zu rechnen, daß Plutarch alle diese Ansichten neben einander stellen wollte und nicht eben daran dachte, wo vielleicht auch Εἱμαρμένη ein technischer Ausdruck wäre“ und zieht hierfür die Worte der Placita[1]) an: „Ἡράκλειτος πάντα κατ' εἱμαρμένην· τὴν δὲ αὐτὴν καὶ ἀνάγκην“, die nur „ein stoischer Ausleger gesagt haben könne im Gegensatz gegen die Erklärungen seiner Schule, welche einen Unterschied machte zwischen εἱμαρμένη und ἀνάγκη“ und welche kaum erklärlich seien, wenn sich nicht Herakleitos jenes Ausdrucks in der That bedient hätte.

Was aber jedes noch übrige Bedenken (wie denn Brandis*) I. p. 177. a. ein solches zu äußern scheint) definitiv beseitigen und die Sache zur Gewißheit bringen muß, sind die von Schleiermacher auffälliger Weise nicht mitgetheilten Worte des Stobäus, welcher unmittelbar nach der obigen Stelle (Ecl. Phys. I. p. 178) wörtlich wie die Placita fortfährt: πάντα τε κατ' εἱμαρμένην τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάγκην, hieran aber nun noch die Worte schließt: „γνώμην (nämlich Herakleitos) γοῦν ...ἔστιγα εἱμαρμένη πάντως““, ein Satz, der zwar, wie schon Heeren sieht, verstümmelt sein muß, aber doch jedenfalls in einer äußerst ausdrücklichen Anführung die Εἱμαρμένη als den eigenen Ausdruck Heraklits herausstellt. Denn in

---

Continuation des schon bei Heraklit typischen identischen „Umbenamens“ ist, welches uns Platon in einer früher (p. 17. p. 39 sq.) erörterten und für die Erfassung des inneren Charakters der Philosophie des Ephesiers so äußerst wichtigen Stelle in einem ebenso treuen als ironischen Gemälde schildert. Wenn uns aber derselbe Diogenes später (VII. 147) von den Stoikern sagt: εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ δῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζουσι κατὰ τὰς δυνάμεις, so ist dies nicht mehr daselbe. Man sieht hier vielmehr, wie — zusammenhängend mit dem, was wir früher bei der Theologie (p. 231, I.) über die bei den Stoikern vor sich gehende Umwandlung und Verflachung des rein begrifflichen Denkens des Ephesiers in allegorisches und reflexionsmäßiges Vorstellen sagten — die bei Heraklit in ganz andern Gründen wurzelnde Vielnamigkeit und die strenge Einheit seines Absoluten und der begrifflichen Momente desselben in eine der allegorischen und sinnlichen Vorstellungsweise entsprechende Vielheit von Seiten und Kräften sich auflöst.

1) I. 27. cf. Theodoret. Vol. IV. p. 851. ed. Hal.

*) Und Zeller p. 468, 6.

dieſe Anführung Mißtrauen zu ſetzen, iſt keine Möglichkeit vorhanden, da die Citation durch das γράφει ſo beſtimmt iſt, wie ſelten bei Stobäus[1]. Und wenn dieſer auch nicht aus Heraklits Werke ſelbſt citirt, ſondern nur frühere Epitomatoren ausgeſchrieben hat, ſo muß er es doch bei dieſen in ähnlicher unzweideutiger Anführung gefunden haben, wodurch wir alſo nur immer ältere Autoritäten dafür gewinnen würden. — Was aber dies verſtümmelte Fragment ſelbſt betrifft, ſo möchten wir, um bis ſeine Ergänzung gelingt wenigſtens eine einen Sinn gewährende und überſetzbare Stelle zu haben, vorſchlagen, einſtweilen πάντη ſtatt πάντως zu leſen: „überall (in Allem) iſt die Nothwendigkeit vorhanden", in demſelben Sinne nämlich, in welchem Heraklit ſagte, daß alles von Göttern und Dämonen voll ſei. Denn daß Alles an der εἱμαρμένη Theil hat und ihr wirkliches Daſein ausmacht, zu welchem ſie ſich als der ideelle Saame deſſelben verhält (αἰθερίων σῶμα. σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως[2]), oben bei Stobäus) iſt bereits im Vorigen nachgewieſen; weshalb wir denn gerade ſo wie wir auch ein Ausfluß des περιέχον ſind und eine μοῖρα deſſelben in uns haben, ſo auch ſelber an der εἱμαρμένη Theil haben und ſie in uns darſtellen, wie z. B. in den Worten des Marc. Anton. V. 24. hervortritt: „Sei eingedenk der geſammten Weſenheit (der Dinge), von der auch Du ein ſo Weniges in Dir haſt — und der Εἱμαρμένη von der Du ein wie kleiner Theil biſt" (ἐξ ὅσων τί μέρος). Daß aber dieſe mit dem objectiven Geſetz des Werdens identiſche εἱμαρμένη nicht das geringſte mit dem ſubjectiven Begriffe einer Vorſehung zu thun hat, liegt ſchon hier auf der Hand und Nemeſius hat alſo inſofern ganz Recht, wenn er (de nat. hom. ed. Plant. 1565. p. 168) ſagt „Demokritos, Heraklitos und Epikuros wollen, daß weder für das Allgemeine noch das Einzelne eine Vorſehung (πρόνοιαν) ſei". Es iſt dies nur dieſelbe ſtreng objective und jede Thätigkeit eines ſubjectiven Verſtandes in der Weltbildung ſtreng ausſchließende Anſchauung Heraklits von ſeinem abſoluten Entwickelungsgeſetz[3], welche ihn ſagen ließ: „die Welt hat keinen der Götter noch Menſchen gemacht, ſondern ſie iſt und wird ſein ewiglebendes Feuer. Es iſt derſelbe Punkt, der

1) Vgl. auch die εἱμαρμένη in der Stelle des platoniſchen Politikus § 26.

2) Wie die Stoiker in ihren terminis, aber den heraklitiſchen Gedanken nicht unglücklich wiedergebend, ſagten.

3) Am deutlichſten tritt dieſer jedem ſubjectiven Vorſehungsbegriff ganz fremde ſtreng objective Charakter der εἱμαρμένη heraus, wenn wir § 26. ihren phyſiſchen Inhalt als die kreiſende kosmiſche Regeneration jedes Daſeins kennen lernen werden.

Philo veranlaßt hat, von der heraklitischen Lehre zu sagen, daß sie wie die stoische alles aus der Welt und in die Welt ableite, von Gott aber nichts geworden glaubt“ [1]).

---

1) Philo alleg. leg. III. p. 62. T. I. p. 88. Mang. — Es ist daher der von Schleiermacher p. 430 über den Bericht des Nemesius gefällte Tadel und sein daselbst und p. 451 gemachter Versuch durch eine höchst willkürliche und gewiß falsche Vermuthung über das, was uns Jamblich (siehe oben p. 156, 1.) von den Opfern sagt, eine solche *πρόνοια* zu gewinnen, völlig grundlos und dem Geiste Heraklits ganz zuwider.

§ 15. Die γνώμη. Das Eine Weise. Das von allem Getrennte.

In diesen Zusammenhang gehören nun einige Fragmente Heraklits, in welchen wir dem Gedankeninhalte nach ganz dasselbe wiederfinden, was wir bisher aus dem Munde der Berichterstatter über den λόγος διὰ πάντων διήκων, über das sich durch Alles hindurchziehende und Alles leitende Vernunftgesetz gehört haben.

Wie wir schon oben bei Plutarch von einem „φρονοῦντος ὅτῳ κυβερνᾶται τότε σύμπαν" gehört haben, so fährt Diog. L. IX. 1., nachdem er folgende Sätze aus Heraklit in directer Rede mitgetheilt hat: „Vielwisserei lehrt nicht Verstand. Sonst hätte sie ihn auch dem Hesiodos gelehrt und wiederum auch dem Pythagoras und dem Xenophanes und dem Hekatäus" in indirecter Anführung also fort: „εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἴη κυβερνήσει πάντα[1]) διὰ πάντων".

1) So verbessert Schleiermacher den Text ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει π. δ. π. Die Stelle hat viele andere Conjecturen erfahren, die jedoch bis auf zwei nicht einmal der Erwähnung verdienen. Die eine ist die von der Hübner'schen Ausgabe des Diog. mitgetheilte Aeußerung Hermanns: Nisi fallor — nam perdifficile est de Heracliteis certi quid pronuntiare — scribendum: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν, ἐπίστασθαι γνώμην οὔτε ἐν κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων, esse illud unum sapiens, intelligere mentem ejus, cujus in gubernatione sint omnia per omnia: i. e. mentem divinam, hier wird also die γνώμη gleichfalls in subjectivem Sinne überhaupt (was in dem oben Gesagten seine Widerlegung findet) und die Leitung der Welt als die eines persönlichen Geistes aufgefaßt, was durch und durch unheraklitisch ist. — Ist dagegen je eine Conjectur auf eine zugleich ebenso gelehrte als geistreiche Weise begründet worden, so ist es die von Creuzer im Dionysos p. 72 (Heidelberg 1809) vorgetragene: — γνώμην ᾗ δέει ἐν κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων „hoc sensu: eam solam esse sapientiam, nosse quomodo ratio in sua gubernatione omnia colligare soleat per omnia" welche in der That einen ganz heraklitischen Sinn

„denn Eins sei das Weise: die Sentenz (im objectiven Sinne von: Gesetz, Schicksalsspruch) zu verstehen, welche allein Alles durch Alles hindurchleiten wird".

Die Worte *κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*, die eine unverkennbare Annäherung an den *λόγος διὰ παντὸς διήκων* enthalten, können schon deshalb und mit Rücksicht auf das, was uns oben Plato hierbei von dem durch Alles Hindurchgehenden (*διὰ παντὸς ἰέναι*), durch welches alles Werdende wird, gesagt hat, keine Schwierigkeit bieten. Die *γνώμη* aber, welche hier, an die Stelle des *λόγος* tretend, diese Leitung übernimmt, muß also wie dieser, muß wie das *φρονοῦν ὅτῳ κυβερνᾶται τότε σῶμα*, wie es bei Plutarch hieß, objectiv aufgefaßt werden. Dies hat zum Theil schon Mercius Casaubonus (ad. Marc. Anton. V. ed. Trajecti ad Rhenum p. 403) eingesehen, und in diesem Sinne die *γνώμη* durch „Gott" erklärt und übersetzt, obgleich dieser Ausdruck auch wieder eine subjective Auffassung zuließe.

Auch Schleiermacher (p. 478) ist die objective Bedeutung, welche die *γνώμη* hier hat, nicht ganz entgangen, wie seine schwankende Bemerkung

---

gewähren würde und für welche man die von Creuzer gegebene Begründung und zur Unterstützung angeführten Stellen bei ihm selbst p. 72—74 nachlesen muß. Wenn wir dennoch der Schleiermacherschen Conjectur den Vorzug geben zu müssen glaubten, so verlangt dies die kurze Angabe einiger Gründe. Als solche wollen wir nur anführen, daß das „*οἶδε*" uns sowohl durch das *ἓν τὸ σοφὸν* als durch den Sinn der ganzen Stelle geboten erscheint; es ist erforderlich, daß von dem den Vielwissern entgegengesetzten Einen Weisen gesagt wird, daß es allein und ohne daß irgend etwas Anderes an dieser Weltregierung Theil nehme, Alles durch Alles hindurchleitet. Dies zeigt auch dieselbe Wiederholung in dem sehr parallelen Fragment bei Clemens *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει* und das *αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα*, als welches das heraklitische Absolute bei Plato Cratyl. p. 413. B. definirt wird. Ferner erscheint uns die *κυβέρνησις* als ein sehr abstractes und Heraklit schwerlich zuzutrauendes Substantiv, während das Verbum *κυβερνᾶν* bei ihm verbürgt ist. Die auf den ersten Blick schwierige Futurform *κυβερνήσει*, wo zunächst ein Präsens erwartet werden sollte, erscheint uns aber gerade darum sehr echt, weil durch sie auch die Ewigkeit dieser Leitung für alle Zukunft ausgedrückt und von dem, der im Gegensatz zur Vielwisserei das Eine Weise kennt, gesagt wird, wie er darum auch nicht blos wisse, was schon sei, sondern auch in aller Zukunft immer sein werde. Heraklit zieht hier nur mit der ihm eigenen Kürze in das Futur zusammen, was Chrysipp in einer auch sonst zu diesem Fragment in inniger Verwandtschaft stehenden Erklärung der *εἱμαρμένη* bei Plutarch Plac. I, 28. in Perfectum, Präsens und Futurum auflöst: „*Εἱμαρμένη ἐστὶν ἡ τοῦ κόσμου λόγος ... ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται*".

zeigt, daß „die *γνώμη* nicht zu denken ist ohne ihren Inhalt, das allgemeine Gesetz". Allein zur Klarheit ist er über diesen Punkt nicht gelangt, wie seine gegen Casaubonus gerichtete Aeußerung zeigt „*γνώμη* aber geradezu durch Gott zu übersetzen, oder auch nur bestimmt als Weltseele zu verstehen, kann uns selbst die Vergleichung mit Nr. 11. (dem Fragmente bei Clemens, auf welches wir bald zu sprechen kommen werden) nicht geneigt machen" und noch deutlicher seine völlig unrichtige Uebersetzung des Bruchstücks: „Denn Eins nur sei weise, zu verstehen die Einsicht, welche allein jeglichen geleiten kann durch alles". Hier ist nicht nur die Auffassung von *γνώμη* als des subjectiven Begriffes der „Einsicht" falsch, sondern eben diese subjective Auffassung verschuldet auch, daß Schleiermacher das *πάντα* als Accusativ Singularis nehmen und durch „Jeglichen" übersetzen muß, wodurch der ganze Sinn des Fragmentes zerstört wird. Denn es ist offenbar und sowohl an sich als nach der früher betrachteten Reihe von Stellen über den *λόγος διὰ παντὸς δίηκων* und ähnliche Ausdrucksweisen ganz unzweifelhaft, daß *πάντα* nicht eine Person bedeuten kann, sondern als Accusativus Pluralis Neutrius auf die Dinge geht, welche die *γνώμη* weltregierend ordnet und leitet[1], weshalb sie eben das durch Alles Hindurchgehende ist, wie auch das *κυβερνᾶν* nur diese sachliche Regierung der Weltordnung bedeutet. — Die *γνώμη* ist, sagten wir, rein objectiv zu fassen: sie ist das hier von Heraklit als die Sentenz alles Daseins, als der Alles beherrschende Schicksalsspruch oder göttliche Rathschluß ausgesprochene Gesetz der Identität des Seins und Nicht, das allein alles regiert und regieren wird, und mit dessen Erkenntniß daher das ganze Weltall erkannt ist.

Daß die *γνώμη* in der That nur diesen objectiven, die Welt regierenden Schicksalsspruch bedeutet, daß sie ganz identisch mit der *Εἱμαρμένη* selbst ist, würde wohl auch Schleiermacher nicht verabredet haben, wenn er erstens die soeben (p. 336. Anm.) mitgetheilte Definition der *εἱμαρμένη* bei Chrysippos verglichen und wenn er ferner hierbei die Stelle des Plutarch (über deren heraklitischen Inhalt wir uns oben p. 221 sqq. näher verbreitet haben, worauf wir hier zurückverweisen müssen) consultirt hätte: „— — *ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ ἀίδιος πεφυκὼς ὑπὸ δή τινος εἱμαρμένης γνώμης καὶ λόγου μεταβολαῖς χρώμενος*" *κτλ.* Die Identität der

---

1) Zur Bestätigung unsrer ganzen Auffassung des Fragments vgl. man noch die oben p. 168 ausführlich ausgezogene hippokratische Stelle, wo es von dem reinsten Feuer (*τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ*) wörtlich wie in unserem Fragmente von der *γνώμη* heißt: *τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾶ.*

εἱμαρμένη, der γνώμη und des λόγος, und wie der Inhalt der γνώμη ꝛc. nur eben die μεταβολή, das Geſetz des Umſchlagens von Sein und Nicht ineinander iſt (der beiden Seiten des Dionyſos und Apollo, in welche ſich im Fortgang der Stelle der ewige Gott beſtändig umſetzt, ſiehe oben a. a. O.), — kann unmöglich deutlicher hervortreten als durch dieſe die γνώμη ganz in demſelben ungewöhnlichen Sinne wie jenes Fragment gebrauchende, durch den Beiſatz εἱμαρμένης aber doch jede Ungewißheit beſeitigende Stelle, welche alſo etwa folgendermaaßen zu überſetzen wäre: „der unvergängliche ewige Gott, vermöge eines gewiſſen Schickſalsſpruchs (oder: verhängten Rathſchluſſes) und Geſetzes ſich Umwandlungen ſeiner ſelbſt bedienend" ꝛc.*).

---

*) Mit welchem Unrecht Schleiermacher in dem obigen Fragmenta πάντα als „jeglichen Menſchen" ſtatt als „alle Dinge" auffaßt, iſt, wie wir jetzt ſehen, bereits von Bernays Rhein. Muſ. IX. p. 252 sqq. bemerkt worden. Aber ganz entſchieden müſſen wir uns ſowohl gegen die von Bernays gegebene Emendation als auch ſeine Auffaſſung des Fragments ausſprechen. Da uns damit gerade die weſentlichſte Eigenthümlichkeit und Schranke der heraklitiſchen Philoſophie verkannt zu ſein ſcheint, ſo iſt es wegen der großen Wichtigkeit der Sache nothwendig, obwohl die Widerlegung von Bernays Anſicht ſchon aus der obigen Darſtellung von ſelbſt folgt, dennoch ſie näher zu betrachten. Bernays will leſen: „γνώμην ἥτε οἰακίζει πάντα διὰ πάντων" und faßt die γνώμη geradezu als das, was wir oben zurückweiſen, als eine wirkende Intelligenz auf; er überſetzt: „Eine Intelligenz leitet das All im Spiel ſeiner ſich durchdringenden Gegenſätze, lenkt Alles durch Alles". Was zuerſt die Emendation betrifft, ſo hat es gewiß auch diplomatiſch keine Wahrſcheinlichkeit für ſich, daß οἰ-ἐγκυμονήσασι aus οἰ-ακίζει geworden ſein ſollte. Und warum dieſe gewagte Conjunctur? οἰακίζει iſt durch ein Fragment bei Pſeudo-Origenes als heraklitiſcher Ausdruck verbürgt. Aber κυμονᾶν iſt es ſogar durch drei Stellen (ſiehe oben p. 313) und wird ja auch von Bernays ſelbſt nicht als ſolcher beſtritten. Ferner fällt bei dieſer Conjunctur οἷς aus, welches gerade (vgl. das Fragment vom Zeus: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον ꝛc.) ſehr weſentlich iſt. Bernays meint, daß das Futurum κυμονήσασι unlogiſch wäre. Ganz im Gegentheil iſt (ſiehe oben p. 336. Anmerk.) das Futurum hier ganz beſonders expreſſiv und nothwendig. Es liegt in ihm der Begriff der Ewigkeit. Im Präſens iſt nicht das Futurum, wohl aber in dieſem ſchon das Präſens enthalten. Es iſt klar, daß, wenn die γνώμη alles immer leiten wird, ſie es auch ſtets geleitet hat und leitet. Die Nothwendigkeit des Futurums, ſei es eines zum Präſens hinzutretenden, oder von Heraklit kürzer ohne ausdrückliche Beifügung des Präſens geſetzten, erhellt aus § 26. von ſelbſt. Noch entſchiedener aber muß ich der Auffaſſung der γνώμη als „Intelligenz" entgegentreten. Zufällig erwähnt auch gerade Bernays ib. p. 259 der εἱμαρμένη und nimmt einen Unterſchied zwiſchen γνώμη und εἱμαρμένη an („Die Δίκη alſo — iſt dem Zeus nur an die Seite geſetzt; die γνώμη dagegen ... mit dem Zeus verſchmolzen"). Jetzt wird nach der oben bezogenen

Eine dritte hier erläuternd in Betracht kommende Stelle, in der die γνώμη in ähnlich objectiver Weise auftritt und aus welcher sich dieser Gebrauch von γνώμη erklären kann, ist die bereits im zweiten Capitel näher

---

Stelle des Plutarch Bernays wohl selbst zugeben, daß die γνώμη und εἱμαρμένη identisch sind. Gerade von hieraus entwickelt sich der große sachliche Unterschied in unsrer Auffassung des Fragments. Die γνώμη ist nach uns nur, wie die εἱμαρμένη, strenge objective Nothwendigkeit. Das heraklitische Absolute ist nicht, wie Bernays meint, „Intelligenz", sondern nur erst ein „Intelligentes", nicht „Vernunft" (als für sich seiend), sondern erst ein objectiv „Vernünftiges"; es ist ein „Weises" (σοφόν), aber noch kein Wissen von sich selbst. Wer diese, wenn auch feine, Demarcationslinie einreißt, hebt damit das ganze Wesen der heraklitischen Philosophie auf, die es nicht über das objectiv-Vernünftige hinausbringt, deren Schranke eben darin besteht, dies Vernünftige noch nicht als eine sich selbst erfassende Vernunft (Intelligenz) aufzufassen. Wer diese Schranke aufhebt, der reißt jeden Unterschied zwischen dem σοφόν des Heraklit und dem νοῦς des Anaxagoras ein; ja wegen anderweitiger Bestimmungen würde das Princip Heraklits dann schon weit über den νοῦς des Anaxagoras hinausgehen. Die Bestimmung seines Princips als Weisen (τὸ σοφόν) ist die höchste Concentration, in welcher Heraklit gegen diese Schranke anstürmt — und sie doch noch bestehen läßt und nicht durchbricht. Wir haben uns hierüber häufig ausführlich explicirt und es genügt, darauf zurückzuverweisen. Bernays hat daher auch höchst Unrecht, in der plutarchischen Stelle (siehe oben p. 313.) ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπερ κυβερνᾶται das Participium zu tadeln, indem er sagt: „Weil γνώμη im späteren Griechisch nicht mehr die absolut gefaßte Intelligenz bedeutet, sondern nur die von Jemandem gehegte Ansicht und Gesinnung, greift Plutarch zu einem participialen Abstractum (τὸ φρονοῦν) und während der alte Ephesier das Steuer unmittelbar der Intelligenz zuweist" ꝛc. Ganz im Gegentheil. Gerade das Neutrum φρονοῦν ist vorzüglich gut (nur daß mit Wytt. und Markl. für ὅπως man ὅτῳ lesen muß). Es ist ein Vernünftiges, welches bei Heraklit alles leitet und steuert, nicht eine Vernunft (i. e. sich selbst erfassende Intelligenz). Heraklit hat nur φρονοῦν gesagt oder φρόνιμον (cf. Pseudo-Origenes IX. 10: λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον), wie er nur σοφόν gesagt hat, nicht σοφία. Der Unterschied ist durchaus nicht blos der des mehr oder weniger abstracten Ausdrucks, sondern der des Gedankens; es ist der Unterschied zwischen rein objectiver Vernünftigkeit und einem Wissen derselben von sich oder Vernunft. Es liegt nahe, von hier auf eine andre Behauptung von Bernays daselbst zu kommen. Es heißt bei Pseudo-Origenes IX. 9: Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου (wie Bernays richtig verbessert) ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν, ἓν πάντα εἶναι. So hat nämlich der Herausgeber statt πάντα εἰδέναι gesetzt. Bernays schützt letzteres und äußert: Nur dies „Eines weiß Alles" hat Heraklit geschrieben und nur dies hat er schreiben können ... Sobald er den Satz ἓν πάντα εἶναι ausgesprochen hätte, würde Heraklit aufgehört haben ein Heraklitiker zu sein, wäre er ein Eleate geworden, einer von denen, die eben mit diesem Einssein aller Dinge ... das All zum Stehen bringen". Es ist uns unbegreiflich,

betrachtete des Jamblich von den Dämonen, welche „in den Existenzen der Natur immerlich den Rathschluß des beschließenden Gottes (τὴν γνώμην τοῦ μέλλοντος θεοῦ) darstellen", eine Stelle, über die wir auf die Erörterung p. 21 verweisen müssen[1].

---

wie dieser tüchtige Forscher heraklitischer Lehre sich momentan zu dieser Aeußerung hinreißen lassen kann. Wie oft hören wir nicht durch die besten Zeugen, daß bei Heraklit ἐκ ἑνὸς πάντα καὶ ἐκ πάντων ἕν. Es ist dies eines der verbürgtesten und häufigsten Zeugnisse und sehr gut konnte also Heraklit sagen ἓν πάντα εἶναι. Nur daß dabei μάρανσις, „durch Umwandlung" werde Eins aus Allem und Alles aus Einem, hinzuverstanden war. Immerhin ist dann alles Eines, wie ja in der That alles bei ihm Feuer ꝛc. in verschiedenen Graden ist §§ 19 sqq.. Die Handschrift hat freilich γίγνεσθαι. Aber wenn man berücksichtigt, wie oft in den Handschriften aus εἶναι γίγνεσθαι geworden ist (vgl. z. B. oben p. 340), so beweist dies soviel wie gar nichts. Auch war es eher im Geiste der Abschreiber ἐκ πάντα γίγνεσθαι aus εἶναι zu machen als umgekehrt. Da nun, wie Bernays selbst zugiebt, der Zusammenhang in dem Pseudo-Origenes das Bruchstück citirt, ἐκ πάντα εἶναι erfordert, so sehen wir nicht ein, warum wir ihm ohne Noth, und dadurch einen vorzüglich echten heraklitischen Ausspruch verlierend, die Ueberheit imputiren sollen, gegen seinen eigenen Zweck citirt zu haben. Wir ziehen also die Vermuthung des Herausgebers ἐκ πάντα εἶναι bei weitem vor, zumal auch wegen des Zusammenhangs mit dem Logos, der immer als das auftritt, nach welchem Alles wird (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε" sagt ein daselbst unmittelbar folgendes Bruchstück, vgl. § 28.). Aber für unmöglich halten wir diesmal die von Bernays gewollte Lesart nicht. Heraklit kann gesagt haben: Eins weiß Alles. Dies zeigt uns gerade eine von Bernays nicht angezogene Stelle des pseudo-hippokratischen Buches de carnibus (s. § 18.). Von dem Gesetz, nach welchem jedes und alles Einzelne wird, und welches die Verwandlungen jedes Einzelnen bedingt, kann man auch sagen, daß es alles Seiende und Werdende weiß. Aber damit ist dem oben Gesagten noch durchaus nicht widersprochen. Dieses Gesetz weiß wieder nur das objective Sein als solches, oder das Einzelne, das aus ihm wird, aber noch durchaus nicht sich selbst. Es ist keine Intelligenz. Noch genauer gesagt, was aber erst im § 26. verständlich werden wird: die γνώμη, als die ganze kosmische Reihenfolge der Umwandlungen jedes Daseins während der Periode der kosmischen Generation in sich tragend, weiß, da in jeder Periode sich nur derselbe kosmische Kreislauf der Existenzen wiederholt, auch alles, was sich jemals in diesen kosmischen Kreisläufen zutragen und entwickeln wird. Sie ist so ein Wissen oder Innehaben des objectiven Seins, das ist, war und sein wird; ein Vorausbestimmtsein und Verhängniß desselben, aber niemals subjective Intelligenz, Fürsichsein, Wissen von sich. — In § 26. wird auch ganz entscheidend die obige Explication der γνώμη und ihre Identität mit der εἱμαρμένη sich bestätigen. Zeus selbst ist bei Heraklit nur objectiver Wandel ohne allen und jeden Persönlichkeitsbegriff.

1) Man vgl. endlich die heraklitisirende Stelle bei Epictet. Enchir. c. 31. T. III. p. 55. ed. Schw., wo er, nachdem er die Götter als die ὁπωσοῦν τὰ

Endlich sind hier noch zwei andere Fragmente Heraklits anzuführen, welche von unserem Bruchstück sowohl Licht empfangen, als ihm wechselseitig solches verleihen. Das erste dieser Fragmente ist das schon im zweiten Capitel näher erörterte und seitdem oft berührte Fragment bei Clemens (Strom. V. 14. p. 718. Pott.), welches hier jedoch seine Stelle finden muß, da erst hier unsere p. 26 sqq. gegebene Erläuterung ihre weitere Bestätigung empfangen kann: „Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει. Ζηνὸς ὄνομα". „Das Eine Weise allein will nicht ausgesprochen werden und will ausgesprochen werden, der Name des Zeus".

Die genaue Vergleichung des vorigen Fragments aus Diog. mit diesem letzteren ist umsomehr geboten, als beide ausdrücklich das „Ἓν τὸ σοφὸν" oder das heraklitische Absolute definiren, und also das, was sie von ihm prädiciren, in beiden Fragmenten gleichsam mit einander vertauscht werden können muß, um den wirklichen Sinn der Stellen zu offenbaren und zugleich die Probe für die Richtigkeit der Auffassung derselben zu liefern. Es ergiebt sich zunächst aus dieser Vergleichung die an ihrem Ort nach ihrem inneren Grunde als nothwendig nachgewiesene gänzliche Unterschiedslosigkeit und Identificirung des absoluten Wissens[1]) und des absoluten Gesetzes selber bei Heraklit. Denn das Einemal heißt es, das Eine Weise oder das Absolute sei das Wissen des Gesetzes (ἐπίστασθαι τὴν γνώμην), wie es das anderemal heißt, es sei der Name des Zeus, das göttliche Wesen selbst. Das Fragment bei Diog. zeigt, daß wir ein

---

Ὅλα erklärt hat, sagt, man müsse dem Geschehenden freiwillig folgen als dem „welches von der vortrefflichsten γνώμη vollbracht wird", „— πᾶσι τοῖς γινομένοις καὶ ἀκολουθεῖν ἑκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις" (zu dem ἀρίστης vgl. oben p. 102 sq.), wo Schweigh. mit Recht γνώμη durch consilium, Rathschluß, übersetzt.

1) Doch darf dieser Ausdruck hier nicht mißverstanden werden. Das absolute Gesetz weiß auch alle Wandlungen, die es durchzumachen hat und die es in sich trägt. Darum ist es das Eine Weise, weiß Alles, und insofern nennen wir es oben: absolutes Wissen. Davon ist aber, wie eben in einer vorhergehenden Anmerkung bemerkt worden, jede subjective Auffassung dieses Absoluten als göttliche Einsicht, Plan ꝛc. wesentlich fern zu halten. Die gewiß merkwürdige Anschauung bei Heraklit ist vielmehr die, daß das Absolute als rein Objectives aufgefaßt wird, als Gesetz, λόγος ꝛc. und das Wissen eine diesem Objectiven selbst, und ohne es zu einem Subjectiven zu machen, zukommende selbst objective Eigenschaft, ein Innehaben ist. (Darum bleibt es auch im Neutrum, „das Weise", stehen). Es ist bei ihm totale Identification des Objectiven und Subjectiven vorhanden, d. h. aber eben der Begriff des Subjectiven ist bei ihm noch gar nicht da. Es wird dies später noch deutlicher werden.

Recht hatten, p. 26 sq. das „Eine Weise", welches in dem Fragment bei Clemens „allein ausgesprochen werden will und auch nicht" als das absolute, Alles durchdringende und regierende Gesetz (des Gegensatzes) zu erklären, als welches es in dem Fragment bei Diog. ausdrücklich definirt wird. Scheint es für diese Auffassung des Fragments bei Clemens eine Schwierigkeit zu bilden, daß daselbst das Eine Weise als „Name des Zeus" geschildert wird, so ist schon hier der Ort, auch jenen Anschein dieser Schwierigkeit zu beseitigen und den Nachweis zu führen, daß der „Name des Zeus", selbst ohne den appositionellen Zusatz „das Eine Weise", bei Heraklit dennoch nichts anderes bedeuten würde, als den *λόγον διὰ παντὸς διήκοντα*, das Alles durchwaltende Gesetz des Gegensatzes selbst[1]. — Zunächst müssen wir hiefür darauf aufmerksam machen, daß überhaupt, was in der Untersuchung über die Sprachphilosophie Heraklits seine nähere Begründung und Nachweisung finden wird, der Name eines Dinges bei Heraklit das ist, worin sich ihm das Wesen desselben offenbart, und deshalb von ihm als gleichbedeutend mit diesem gebraucht werden kann. So sagt er in einem andern Fragmente[2] „*Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤδεσαν*" *κτλ.*, „sie würden den Namen der Dike nicht kennen" (nämlich die Menschen), wo also doch offenbar gemeint ist, sie würden das Wesen der Gerechtigkeit nicht kennen.

Aber die specielle Identität des „Namens des Zeus" und des die Welt durchdringenden Gesetzes oder Logos empfängt ihren evidenten Nachweis durch Berichte über die Lehre der Orphiker, welche zugleich eine neue Bestätigung dessen liefern, was wir über das Verhältniß Heraklits zu den orphischen Dogmen und Anschauungen gesagt haben. So heißt es bei Proclus (Comm. in Alcib. I. p. 150. ed. Creuzer.) „*Τὰ γὰρ ἄῤῥητα ὀνόματα τῶν θεῶν ὅλον πεπλήρωκε τὸν κόσμον, ὥσπερ οἱ θεουργοὶ λέγουσιν*" *κτλ.*, „denn die unaussprechlichen Namen der Götter füllten das gesammte Weltall aus, wie die Theurgen sagen". Und ebenso, ja sich noch genauer in wörtlicher Hinsicht an den *λόγος διὰ παντὸς διήκων* anschließend, wird uns bei Jamblichos (de Myster. c. V. p. 61.) gesagt, Hermes habe gelehrt, der Name Gottes bedeute Das, was die ganze Welt durchdringt (*τό τε τοῦ θεοῦ ὄνομα παρέδωκε διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου*[3]).

---

1) Vgl. hierüber noch in dem folgenden §: der *λόγος* als Wort.

2) Clemens Al. Strom. IV. c. 3. p. 205. Sylb. p. 568. Pott.

3) Vgl. noch Procl. in Cratyl. p. 23 u. 70. u. Wyttenb. ad Plut. de Is. p. 179 sqq.

So gebrauchte Heraklit alſo auch hier wieder theils orphiſches, theils wie wir bald ſehen werden, orientaliſch-religiöſes Material zum Subſtrat der Darſtellung ſeines ſpeculativen Begriffs. Gilt in der religiöſen Vorſtellung der Name Gottes als das die Welt Befruchtende und Durchdringende, ſo wird dies bei Heraklit zur Darſtellungsform, in welcher er ſeinen ſpeculativen Gedanken von der Einheit des Sein und Nichtſein als das abſolute Geſetz ausſpricht, das Alles durchdringt und beherrſcht. Jene myſtiſche Unausſprechlichkeit ſelbſt des Namens Gottes (*τὰ ἄῤῥητα ὀνόματα*) — und man erinnert ſich, daß dieſe Anſchauung im Lauf der Zeit eine ganze Literatur entwickelt hat — wurde ihm zu einem geeigneten Symbol, um die gegenſätzliche Natur des ſpeculativen Begriffes darin auszudrücken. Indem er ſich dieſes Dogmas von der Unausſprechlichkeit bemächtigt, und daſſelbe ſcharf zuſpitzt, — den Namen Gottes als das bezeichnend, was allein (*μοῦνον*) nicht ausgeſprochen werden will, — und indem er andrerſeits aber nun hinzufügt, daß er zugleich es auch ſei, der allein ausgeſprochen werden wolle, ſchildert er auf das Tiefſte die ihm unſagbare Natur des Speculativen, die Natur des Gedankens der Negativität, welche einerſeits in der Benennung jedes Einzelnen, da dieſes nur in ihr ſein Sein hat, ausgeſprochen wird, und welche ebenſo andrerſeits als das abſolute Hinaus über jede Beſtimmtheit und jedes unmittelbare Daſein in keinen ſinnlichen Laut zuſammengefaßt, in keiner, weil immer mit Beſtimmtheit und Unmittelbarkeit behafteten, Form in ihrer Allgemeinheit herausgerungen und erſchöpft werden kann.

Iſt dieſe Auffaſſung des Fragmentes bei Clemens über jeden Zweifel erhoben, ſo iſt damit auch dargethan, daß in dem Fragmente des Dieg. die *γνώμη* in demſelben objectiven Sinne zu faſſen iſt und daſſelbe bedeutet, wie in jenem Fragmente der Name des Zeus, ſo daß was von beiden prädicirt iſt, mit einander vertauſcht werden könnte, ohne den Sinn Heraklits zu alteriren.

Iſt ihm hiernach die *γνώμη* das das Daſein durchwaltende Geſetz der Identität des abſoluten Gegenſatzes, iſt ſie ihm dasjenige, was „allein ausgeſprochen werden will und auch will", ſo iſt damit auch bewieſen, daß — wovon wir den innern Grund und die Nothwendigkeit im zweiten und dritten Capitel der Einleitung zu zeigen verſuchten — die Ungenügendheit der Formen, in denen er ſein abſolutes Princip darzuſtellen ſuchte, und die Unmöglichkeit daſſelbe in ſeiner reinen und adäquaten Allgemeinheit herauszuringen, ihm ſelbſt zum Bewußtſein gekommen war, und ſo in dem Triebe hinauszugehen über das Ungenügende einer jeden

solchen sinnlichen (weil unmittelbaren) Form seines Absoluten für den rein allgemeinen Gedankeninhalt desselben, die unendliche Vielheit und Abwechslung dieser Formen erzeugte.

In demselben Verhältniß der gegenseitigen Beleuchtung, in welchem die beiden Fragmente bei Diog. und Clemens untereinander stehen, steht endlich noch ein anderes Fragment zu ihnen, ein dritter Ausspruch Heraklits über dasselbe „Eine Weise", welcher uns von Stobäus (Serm. III. p. 48. I. p. 100. ed. Gais-f.) aufbewahrt worden ist: „*Ὀκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον ἐστὶ σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον*". „Wie vieler Reden ich auch vernommen habe, Keiner gelangt dazu zu erkennen, daß das Weise das von Allem (d. h. von allem Seienden) Getrennte ist".

Zunächst ein Wort über den Text. Schleiermacher hat bereits mindestens gegen den Ort, welchen die Worte *ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον* einnehmen, ohne denselben übrigens eine andere Stellung zuweisen zu können, Bedenken erhoben, wenn er auch noch (p. 348) zugeben zu müssen glaubt, daß diese Worte „doch schwerlich ganz falsch sein können". Die Gaisford'sche Ausgabe des Stobäus hat sie dagegen, und zwar auf Grund von Handschriften, gänzlich fortgelassen. Wenn H. Ritter (p. 71) aber gegen eine von Schow vorgeschlagene, zwar auch nicht ganz richtige Emendation, bei der aber doch mindestens das *ἢ γὰρ θηρίον* fortfallen sollte, bemerkt, die Stelle werde dadurch zu leicht und überdies sei „der Gegensatz zwischen *θεός* und *θηρίον* ganz heraklitisch", so nöthigt uns das zu der Erwiderung, daß, was die zu große Leichtigkeit der Stelle anbetrifft, H. Ritter ihr dieselbe nicht hätte zum Vorwurf zu machen brauchen, da er sie, wie seine Uebersetzung[1]) und Erklärung zeigt, mit und ohne jenen Beisatz gründlich mißversteht. Anlangend aber jenen Gegensatz zwischen *θεός* und *θηρίον*, so müssen wir den angeblich ganz heraklitischen Charakter desselben entschieden in Abrede stellen. Der Gegensatz zwischen Gott und Mensch ist ganz heraklitisch; ein Gegensatz zwischen Mensch und Thier würde es gleichfalls sein können. Aber der Gegensatz zwischen Gott und Thier ist durchaus nicht heraklitisch und kann es auch, weil er mindestens im heraklitischen Sinne ein mit einander nichts zu schaffen habender, durch den Gedanken

1) Sie lautet: „So vieler Worte ich gehört habe, keiner gelangt soweit, daß er erkennt, denn entweder ist er ein Gott oder Thier, weil die Weisheit entfernt ist von Allen (Menschen)!!

nicht vermittelter Gegensatz wäre, nicht sein. Wenigstens wird man keine Stelle nachweisen können, aus welcher das Vorkommen dieser Antithese bei Heraklit sich ergäbe, oder auch nur wahrscheinlich würde.

Aber auch abgesehen hiervon könnte jedenfalls jener Gegensatz in diesem Fragmente unmöglich an seinem Orte sein*). Denn gewiß wäre es eine der unglücklichsten Behauptungen und das größte Unrecht, das man dem Ephesier anthun könnte, anzunehmen, daß Heraklit von seinem Absoluten — denn von nichts anderem handelt die Stelle, nichts anderes bedeutet jenes „Weise" — habe sagen können, daß es möglicherweise auch ein Thier (!) sein könne. Vielmehr war Heraklit dieses Weise nur Gott und jede irgendwie hingestellte Alternative, sowie es sich von diesem Absoluten handelt, schlechthin unmöglich. — Wenn daher bereits Gaisford mit großem Rechte und auf handschriftlichem Grunde, wie bereits bemerkt, jenen ganzen Beisatz ἥ γὰρ θεὸς ἢ γὰρ θηρίον als unechte Zuthat fortläßt, so kann man selbst und mit vielleicht nicht geringer Wahrscheinlichkeit, den Ursprung jenes sinnlosen und das ganze Bruchstück verderbenden Glossems angeben. Einige Handschriften haben nämlich die incriminirten Worte nur am Rande. Nun erinnere man sich, was Aristoteles (Polit. I. 2. p. 1253. B.) vom Staate sagt, wie er auf der menschlichen Gemeinschaft (κοινωνία) beruhe und darauf, daß der Einzelne für sich getrennt (χωρισθείς) sich nicht genüge; wie aber derjenige, der eine Gemeinsamkeit entweder nicht eingehen könne, oder sich selbst genügend nicht einzugehen brauche, kein Glied der menschlichen Gesellschaft sei, so daß er „entweder ein Thier oder ein Gott" sein müsse „ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηθὲν δεόμενος οὐδὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός".

Offenbar hat nun irgend ein gelehrt sein wollender Abschreiber diese aristotelische Stelle im Sinne, bei jenem äußerlich in der That lebhaft an sie erinnernden heraklitischen Bruchstück von dem Weisen, das von Allem getrennt sei, gar gelehrt und erläuternd — wie auch das γάρ bestätigt — das aristotelische Dictum am Rande hinzugefügt, um so zu zeigen, was dieses „von allem Getrennte" allein sein könne, und so ist diese Interpre-

*) Mit sicherem Tact erklärt daher auch Zeller p. 451, 1. das ἥ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον für unecht. Wenn er aber im Text das Fragment so wiedergeben zu wollen scheint: „Wo unser Philosoph hinblickt, nirgends findet er wahre Erkenntniß", so ist der concrete Sinn des Bruchstücks hierin ebensowenig zur Anerkennung gelangt.

tation dann für einen Theil des Textes genommen und in diesen übertragen worden.

Wenden wir uns jetzt zu der näheren Interpretation des Bruchstücks, so ist zuvörderst zu bemerken, daß Schleiermacher zwar richtig übersetzt „wie das Weise von allem abgesondert ist", in seiner Erklärung dagegen ganz denselben Irrthum, wie nach ihm Ritter begeht, das Weise subjectiv als „das wahre Erkennen" auffassen, so daß dies Fragment nach ihm besagen soll, wie „das wahre Erkennen etwas durchaus anderes als die *πολυμαθίη*, das Wissen um vielerlei Einzelnes als solches ist". Das „Weise" ist dem Ephesier vielmehr das Object der Philosophie und des Wissens; nicht sowohl die subjective Erkenntniß, sondern der absolute Gegenstand des Erkennens, kurz das Absolute und Göttliche selbst, welches die menschliche Weisheit nur zu erfassen strebt und welches ihm eben jenes die Welt regierende speculative Gesetz des Gegensatzes war. Daß das „*τὸ σοφὸν*" auch hier nur dieses Höchste und Objective bezeichnet, ist schon durch die vorigen beiden Fragmente bei Diogenes und bei Clemens vollkommen gewiß, wird aber endlich zum Ueberfluß durch das Fragment selbst bewiesen, in dem es sagt, daß es *πάντων κεχωρισμένον*, von Allem (Existirenden) abgesondert sei. Denn das wird uns auch sonst als das Wesen des heraklitischen Absoluten angegeben. So z. B. in einer Stelle des platonischen Kratylus, welche auch über den Sinn des *πάντων κεχωρισμένον* guten Aufschluß giebt. Hier nämlich, wo Plato die Heraklitiker darüber streiten läßt, was denn ihr Grundprincip, das durch Alles hindurchgehende Gerechte eigentlich sei, und nun der eine Heraklitiker sagt, es sei die Sonne, der andere, es sei das Feuer, der dritte, das Warme im Feuer, läßt er den letzten, welcher die anderen alle auslachend es als dasselbe, was die Vernunft des Anaxagoras sei, erklärt, dies also beweisen: „*αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα*"[1] „denn diese sei, sagt er, alleinherrschend, und mit nichts anderem (Sinnlichem) vermischt ordne sie alles, indem sie durch alles hindurchgeht". Es ist klar, daß diese Beschreibung, welche den Grund dafür enthält, daß und warum das heraklitische Gerechte mit der Vernunft des Anaxagoras identisch sei, nicht nur auf diese, sondern ebensosehr auch auf das Grundprincip des Ephesiers und das, was dieser von demselben prädicirt hat, passen muß, ohne was sie ja gar nicht zu dem Beweise taugen würde,

1) Cratyl. p. 413. C. p. 138. Stallb.

den der Heraklitiker durch sie führen will, und was übrigens durch die Worte selbst, zumal die letzten (*κοσμ. τ. πραγμ. διὰ παντ. ἰούσα*) — denn diese sind ja eine stereotype Formel und Beschreibung für das heraklitische Princip — unzweifelhaft bewiesen ist.

Wie es daher in Heraklits eigenem Fragment heißt: *πάντων κεχωρισμένον*, so wird hier von seinem Absoluten ganz ebenso ausgesagt, es sei *οὐδενὶ μεμιγμένον*. Worte, die nunmehr über die wirkliche Bedeutung jenes *πάντων κεχωρισμένον* keinen Zweifel länger lassen. Daß „von Allem getrennt“ und „mit Nichts vermischt“ nur ganz dasselbe besagen, liegt auf der Hand. Dies „mit Nichts vermischt“ heißt aber nichts anderes, als es sei jenes alleinherrschende Wesen und Princip mit nichts Sinnlichem (nichts Anderem, wie Schleiermacher in seiner Uebersetzung des Plato sich ausdrückt), mit nichts Seiendem und Einzelnem vermischt — und wie hätte es denn dieses auch sein dürfen? Denn als das durch Alles Hindurchgehende mußte es zwar in Allem, aber auch das über Alles, als Einzelnes, Hinausgehende sein. Mit irgend welcher sinnlichen Existenz vermischt, wäre es auch an diese gebunden gewesen und hätte nicht mehr das durch Alles Hindurchgehende sein können. Das *πάντων κεχωρισμένον* läßt sich also wie das *οὐδενὶ μεμιγμένον* dem Sinne nach übersetzen: das allem Dasein als solchem, aller Sinnlichkeit Enthobene. So bestätigt es auch von neuem, warum dieses Weise allein ausgesprochen werden will und nicht. Eben weil es *πάντων κεχωρισμένον* ist, ist es dem Heraklit das, was nicht ausgesprochen werden will. Denn wie ließe sich das, dessen Wesen gerade darin besteht, allem Dasein und aller Einzelheit absolut entnommen zu sein, in die Bestimmtheit des Namens fassen, ohne dadurch die Form eines Bestimmten, Seienden und Einzelnen angenommen zu haben und dadurch sich selbst ungleich geworden, gleichsam degradirt zu sein?

Fassen wir jetzt nach diesen Vorausschickungen das Fragment des Ephesiers bei Stobäus in seiner Totalität ins Auge, so ergiebt sich, daß dasselbe nichts geringeres enthält als das älteste Stück kritischer und philosophischer Geschichte der Philosophie, das auf uns gekommen ist, oder vielmehr das je geschrieben worden sein dürfte! Heraklit giebt nämlich in diesem Fragmente auf eine ebenso gedankenvolle und bedeutsame als tief richtige Weise den Punkt an, der ihn von allen seinen Vorgängern trennt, die Differenz, durch welche er sich von sämmtlichen früheren Philosophen unterscheidet. Das Fragment ist deshalb eins der interessantesten von allen die uns aufbewahrt worden, weil es zeigt, welch

tiefes Verſtändniß ſeines Princips und des wahrhaften gedankenmäßigen Unterſchiedes, der ihn von ſeinen Vorgängern abtrennt, dem Epheſier beiwohnte. Heraklits Princip war, wie zur Genüge nachgewieſen, der Gedanke der Negativität. Er hatte zum erſtenmal das Abſolute als die allem wirklichen ſinnlichen Sein transcendente Idee des Proceſſes des Negativen erfaßt, und nur weil er ſie noch in der Form der objectiven Negativität feſthielt, konnte er noch nicht dazu gelangen, ſie als das auszuſprechen, was ſie bereits an ſich war, als reinen logiſchen Begriff. Von dieſem Standpunkt aus wendet ſich nun Heraklit zu einer Kritik ſeiner Vorgänger zurück. Man weiß aus Diog. L., der darüber Bruchſtücke aufführt, die uns noch ſpäter begegnen werden, daß er viele derſelben namentlich erwähnt und beurtheilt, die meiſten, wie Pythagoras ꝛc., in harter und ſchonungsloſer Weiſe getadelt, nur ſehr wenigen ein ſehr zurückhaltendes und eingeſchränktes Lob ertheilt hat, das ſich auch nur auf Einzelheiten bezogen haben kann; denn von allen jenen Vorgängern trennte ihn, wie unſer Fragment ſelbſt ausſpricht, die Gedankenluft, daß jene ſämmtlich das Abſolute als Sein auffaßten und im Sein ſuchten. Dies iſt in der That der gemeinſchaftliche Zug aller vorheraklitiſchen Philoſophen. Dem Thales war das Abſolute das Waſſer, andern älteſten Joniern eine andere ſinnliche Beſtimmtheit: den Pythagoräern war es die Zahl, d. h. die erſte Mitte zwiſchen Unſinnlichem und Sinnlichem oder richtiger das unſinnliche Sinnliche ſelbſt, denn die Zahl iſt das ſinnliche Daſein, welches ſchon von der Beſtimmtheit der ſinnlichen Eigenſchaft gereinigt und gegen ſie gleichgültig iſt, aber, als Größe, immer an den Begriff des ſinnlichen Seins gebunden bleibt; den Eleaten, von denen Heraklit jedenfalls den Xenophanes, den er auch tadelnd erwähnt, erlebte, war es bereits das reine Sein; d. h. ſchon das allgemeine unwirkliche Sein, der Gedanke und die Kategorie des Seins ſelbſt. Aber immerhin war es eben noch der Gedanke des Seins.

Heraklit dagegen erfaßte zum erſtenmale den Gedanken des Negativen und ſeiner beſtändig ſich in ihr Gegentheil umſchlagenden und dadurch verwirklichenden, in ihrer Verwirklichung ſelbſt ſich aber ebenſo wieder in ihr Gegentheil aufhebenden Bewegung. Sein Abſolutes iſt das allem Daſein transcendente und es aufhebende Geſetz dieſes Proceſſes. Das Sein ſelbſt iſt ihm zum Schein und zum bloßen perennirenden Daſein **des Nichtſeins** geworden, wie es deshalb auch nur die Bewegung iſt, ſich ſelbſt in dies ſein Gegentheil, mit dem es an ſich identiſch, wieder aufzuheben. Und deshalb giebt, zurückſehend auf ſeine Vorgänger, Heraklit ſelbſt ſo trefflich und ſo tief den epochemachenden Ge-

danken, der ihn von allen diesen unterscheidet und mit welchem die Philosophie auf einen neuen Standpunkt rückt, in jenem Fragmente an, welches frei, aber doch ganz sinngetreu übersetzt, etwa lauten würde: „Wie vieler Reden ich auch gehört, keiner gelangt dahin zu erkennen, daß das Absolute (das Weise) allem sinnlichen Dasein enthoben, daß es das Negative ist".

§ 16. Die Δίκη. Das persische Darstellungssubstrat. Der λόγος als Wort (Verbum).

Es ist daher nur consequent, wenn Heraklit dies sein Princip (der Negativität) als Δίκη, als die Gerechtigkeit, aber im kosmischen Sinne, ausgesprochen hat. Diese Dike ist nichts anderes als seiende Negativität: sie ist die Aufhebung des einzelnen sinnlichen Daseins, das auf sich beruhen und sich erhalten will. So wahrt sie das allgemeine Gesetz gegen das Fürsichsein der einzelnen Existenz, oder mit andern Worten, sie ist selbst dieses allgemeine Gesetz, der sich durch Alles hindurchziehende Logos, nach seiner negativen Seite hin gegen die Einzelexistenz ausgesprochen. Der Untergang des Einzelnen gerade ist die göttliche Gerechtigkeit. Schon Anaximander hatte in der Stelle, welche wir am Anfang des dritten Capitels zum Ausgangspunkt für die Entwickelung der heraklitischen Philosophie nahmen, das einzelne Dasein als ἀδικία ausgesprochen: er aber deshalb, weil es anderes Einzelnes aus sich ausschließt, d. h. mit der Negation behaftet ist. Eng hiermit zusammenhängend und doch auch wieder in ganz entgegengesetzter Weise hatte laut einer bereits früher (p. 139 sq.) betrachteten Stelle des Plutarch [1]) nach Heraklit die Natur selbst aus der ἀδικία ihr Dasein, weil in ihr das Unsterbliche (der Proceß) mit dem Sterblichen (in dem jener sich wirkliches Dasein giebt und so zum Einzelnen und Seienden wird) sich eint. Die heraklitische Nothwendigkeit oder sein sich durch Alles hindurchziehender Logos enthält daher wesentlich beide Seiten in Beziehung auf das Einzelne in sich, sowohl die positive nach der sie dasselbe setzt, als die negative, nach der sie es aufhebt. Nur deshalb, weil es ebensosehr zugleich das Setzen als das Aufheben des Einzelnen ist, ist das heraklitische Princip die Idee des Werdens. Beide Seiten hatte bereits der obige Bericht des Stobäus (p. 325. 329.) über das was die hera-

1) Terrestr. an aquat. p. 913. Wytt. — — ὅτου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν (τὴν φύσιν) ἐξ ἀδικίας συστηχάσαν λέγουσι.

klitische εἱμαρμένη oder resp. der λόγος διὰ παντὸς ἥκων gewesen sei, sehr deutlich hervortreten lassen. Sie ist, wie Stobäus sagt, „der Saamen der Entstehung des Alls — (also das, was das Einzelne setzt, der Grund seines Daseins) und das Maaß der zugeordneten Zeit", also zugleich die grenzensetzende und aufhebende Macht über dieses Einzelne.

Nach dieser seiner negativen Richtung gegen das Einzelne hin ist das heraklitische Absolute die grenzensetzende Dike und erscheint so in noch erhaltenen Fragmenten des Ephesiers, zunächst in einem Fragmente bei Plutarch[1]), wo sie mit der Function betraut ist, jedes fürsichseinwollende Einzelne, selbst das relativ Vollkommenste, auf sein Maaß zurückzuführen: „Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν, Δίκης ἐπίκουροι, ἐξευρήσουσιν". „Die Sonne wird nicht überschreiten ihr Maaß; wenn aber ja, so werden sie finden die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike". Die rächenden negativen Mächte, die Erinnyen, erscheinen hier als die Dienerinnen dieser kosmischen Dike oder Nothwendigkeit, und als Vollstreckerinnen ihrer Beschlüsse, also gleichfalls in kosmischer Auffassung, ganz ähnlich, wie sie im 70. orphischen Hymnus genannt werden „Beisteherinnen der Nothwendigkeit" (ἐφεστηκυῖαι ἀνάγκῃ) und im 69. Hymnus „zujauchzend den Nothwendigkeiten" (ἐπευάζουσαι ἀνάγκαις), woselbst sie auch „ὄμμα Δίκης" das „Auge der Dike" heißen (cf. Hymnus Orph. LXII).

Dasselbe Fragment theilt uns Plutarch noch einmal in indirecter Anführung und mit einer höchst interessanten Abweichung mit[2]): „ἥλιον δὲ μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσήκοντας ὅρους· εἰ δὲ μή, γλῶττας μιν, Δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν". „die Sonne werde nicht überschreiten die ihr zukommenden Grenzen: wenn aber ja, so werden sie finden die Zungen, die Dienerinnen der Dike"! — Es muß wirklich dem Zufall Dank gewußt werden, daß er uns dies Fragment auch in dieser Lesart aufbewahrt hat. Denn es erweist dasselbe mit zwingender Gewalt jenes Verhältniß Heraklits zu den orientalischen, orphischen und hellenischen Religionsdogmen, welches wir im zweiten Capitel entwickelt und seitdem schon so häufig belegt haben: daß Heraklit nämlich seinen reinen Gedanken in der sinnlichen Form dieser religiösen Namen und Lehren beziehungsvoll ausgesprochen habe. Im gegenwärtigen Fragmente aber liegt diese Bezugnahme auf persische, resp. babylonisch-magische Lehre und Ritual, auf eclatante Weise zu Tage, und der Be-

1) De exilio p. 604. p. 434. Wytt.
2) De Is. et Os. p. 370. D. p. 517. Wytt.

weis dieſer Bezugnahme — d. h. einer directen und bewußten Beziehung und alſo eines hiſtoriſchen Zuſammenhangs Heraklits mit perſiſchen Religionslehren — läßt ſich jetzt mit einer ſinnfälligen, jeden Widerſpruch ausſchließenden Evidenz führen.

Man hat durch übereilte Conjecturen das ſchlechterdings unverſtändliche Wort *γλώττας* in unſerem Fragmente wegſchaffen und in *λύσσας* verwandeln wollen*). Schleiermacher aber, der doch ſonſt ſelten um eine Conjectur verlegen war, äußert ſich mit ſeinem bewährten Tact in anerkennenswerther Weiſe über unſer Fragment (p. 394): „— — wo ich freilich keineswegs verſtehe, wie aus den Erinnyen *γλῶτται* geworden ſind, aber doch gegen jede vorwitzige Aenderung mich verwahrend dabei bleiben will, daß beides nur eine und die nämliche Stelle ſein kann".

Um aber zu verſtehen, was Heraklit hier mit den *γλῶτται* gewollt habe, iſt es blos erforderlich, den Blick auf eine Stelle des Philoſtratus (vit. Apoll. I. 25. p. 34. ed. Olear.) zu werfen. Philoſtratus erzählt uns daſelbſt von dem Gemach des Königs zu Babylon, in welchem er Recht ſprach: „*δικάζει μὲν ὁ βασιλεὺς ἐνταῦθα· χρυσαῖ δὲ ὄρνιγες ἀποκρέμανται τοῦ ὀρόφου τέτταρες τὴν Ἰδραστείαν αὐτῷ παρεγγυῶσαι καὶ τὸ μὴ ὑπὲρ τοὺς ἀνθρώπους αἴρεσθαι· ταύτας οἱ μάγοι αὐτοί φασιν ἁρμόττεσθαι, φοιτώσας ἐς τὰ βασίλεια· καλοῦσι δὲ αὐτὰς θεῶν γλώσσας*".

Jetzt iſt die Sache ſo klar, daß es unmöglich iſt, etwas Weiteres hinzufügen zu wollen! Es handelte ſich ja eben darum zu wiſſen, was die „Zungen" in unſerem Fragmente wollen und bedeuten, wie ſie Dienerinnen der Dike genannt werden und die Stelle der Erinnyen in jener andern Lesart des Fragments einnehmen können. Alle dieſe Fragen beantwortet die Stelle des Philoſtratus mit Einem Worte. Nach babyloniſch-magiſchem Ritus, lehrt uns Philoſtratus, hingen in Babylon in dem Gemache des Königs, wo er zu Gericht ſaß, vier goldene Jungen (Vögel, die bekanntlich auch in anderer Hinſicht magiſche Beziehungen im Alterthum hatten) von der Decke herunter. Die Function dieſer Vögel in der Religionslehre der Magier iſt nun ganz dieſelbe, wie die der Erinnyen in der erſten Lesart unſeres Fragments. Sie ſollen dem König die unentfliehbare Ge-

*) Oder wie Bernays in ſeiner Diſſertation mit der Vermuthung helfen wollen, daß *γλῶσσαι* aus einer Randbemerkung entſtanden, aus dem von Plutarch kurz vorher erwähnten Symbol: *γλῶσσα τύχη γλῶσσα δαίμων* in den Text übergegangen ſei, — eine Vermuthung, welche ſich jetzt durch das oben Folgende gleichfalls von ſelbſt erledigt.

rechtigkeit, die Dike-Adrastea beständig in Erinnerung bringen und ihn warnen, „daß er sich nicht über die Menschen überhebe", nicht das Maaß überschreite. — Sie sind also in der That im eigentlichsten Sinne Dienerinnen der Dike! Diese Vögel[1]) stehen unter der unmittelbaren Obhut und Aufsicht der Magier selbst und der priesterliche Name, den sie diesen Jungen geben, ist: Zungen! „Sie nennen sie aber Zungen der Götter". — Es sind also in der That die γλῶτται in der zweiten Lesart des Fragments ganz und gar dem Gedanken nach mit den Erinnyen identisch. Sie sind Dienerinnen der Dike. Sie stehen zu dieser in der magischen Priesterlehre in demselben Verhältniß, in welchem nach orphischer Anschauung die Erinnyen zu ihr stehen. — Weil aber auch die Lesart Ἐρινύας echt sein muß, woran niemand zweifeln wird, so muß, wie übrigens auch durch die Abweichung von μέτρα und προσήκοντας ὅρους bestätigt wird, die man schwerlich auf Plutarch schieben wollen darf, dies Fragment in den beiden verschiedenen Lesarten, in denen es sich vorfindet, an zwei verschiedenen und räumlich getrennten Stellen des heraklitischen Werkes gestanden haben, wie wir eine solche, ja auch bereits von Schleiermacher in mehreren Fällen angenommene, Wiederholung seiner Dicta schon bei seinen Aussprüchen über den Fluß, die trockene Seele ꝛc. nachgewiesen haben, und diese noch einen gewissen Nachklang des gnomischen Charakters an sich tragende Manier der Wiederholung einzelner Sentenzen für Heraklit bezeichnend ist. — Der Gedanke unseres Fragmentes ist in beiden Stellen ganz derselbe. Aber als Kleid dieses Gedankens hat Heraklit, einer solchen Darstellungsform überhaupt bedürfend und für die Bestimmtheit derselben gleichgültig, das einemal die Gestalten orphischen, das anderemal die Symbole und Namen des magischen Cultus ergriffen, ganz in der Weise, wie wir dies im zweiten Capitel entwickelt haben.

So positiv und trocken wie diesmal wird sich ein Beweis in solchen Materien gewiß nur äußerst selten führen lassen! Ist aber in einem Punkte und in einer Stelle solche directe und bewußte Beziehung auf orientalische Religionslehren einmal dargethan, so kommt das dann natürlich auch andern Stellen zu Hülfe, wo der Beweis nicht weniger vorhanden, aber doch complicirterer oder vielmehr mehr geistiger und darum nicht so sinnfälliger Natur ist. Unser Fragment hat deshalb sogar eine über Heraklit selbst noch hinausgehende und weit allgemeinere Wichtigkeit.

1) Man sehe über den allgemeinen Gebrauch derselben im persisch-magischen Religionssysteme Kleuker Anhang zum Zendavesta Bd. II. Th. I. p. 104.

Der historische Zusammenhang zwischen den ältesten ionischen Philosophen und den orientalischen Religionslehren, den so viele Forscher noch immer als bloße träumerische Conjectur hinzustellen und abzuläugnen bemüht sind, und dies bisher deshalb zur Noth noch konnten, weil die Beweise desselben nur allgemeiner Natur waren, ist durch unser Fragment zum erstenmal in historischer und positiv-trockener Weise bewiesen, und es fällt daher von hier aus endlich ein helles und gewisses Licht auf die Acten und Differenzpunkte jenes großen Streites. Es wird hiernach in der That keinem Zweifel unterliegen können, daß jene ionischen Philosophen (in gewisser Hinsicht ganz analog dem Entwicklungsgange und der Bedeutung des hellenischen Geistes überhaupt) von dem gegebenen geistigen Material des Orientes ausgingen, daß sie durch die Schule orientalischer Religionsweisheit (worunter wir aber durchaus keine angebliche „Urweisheit" oder traditionelle Reste derselben, sondern nur die immer noch in die Form von sinnlichen Anschauungen und Vorstellungen gehüllten Selbsterkenntnisse seines eigenen Wesens verstehen, welche der in der Religion über sich selbst sinnende und sich in sein eigenes Wesen vertiefende menschliche Geist allmählig in den orientalischen Religionen in aufsteigender Linie bereits zu Tage gefördert hatte) hindurchgingen: daß sie wahrheits- und erkenntnißsüchtig sich zunächst auf diese durch den Schein von höherer und geheimerer Weisheit mächtig reizenden Religionslehren zurückwandten und sie zum Ferment ihrer Bildung machten. Welche Stellung dann bei den einzelnen Philosophen dieses Bildungsferment zu ihrer Philosophie einnahm, inwiefern jeder zu dem speculativen Inhalt jener religiösen Vorstellungen durch eigenes Erkennen durchdrang oder über sie hinausging oder endlich sich bei jenen religiösen Vorstellungen als solchen im Wesentlichen beruhigte und nur im selben Geiste fortsann, — dies sich verschieden gestaltende Verhältniß muß bei jedem Philosophen besonders untersucht und dargestellt werden. Bei Heraklit ist, wie gezeigt, dies Verhältniß das, daß ihm jenes religiöse Material zur Darstellungsform und Symbol seines philosophisch-freien, ureigenen und selbst producirten Gedankens herabsank. — Dies Verhältniß empfängt eine neue Aufklärung, resp. einen neuen Beleg, wenn wir, was unseres Fragmentes wegen hier ohnehin am Orte ist, einen kurzen Blick werfen auf den sonstigen Zusammenhang, der sich bei Heraklit mit persischer Religionsweisheit bekundet. — Wenn Heraklit den Krieg als König und Vater aller Dinge ausspricht und Alles nur durch den Gegensatz und dessen Einheit bestehen läßt, und dies so sehr der Grundgedanke seines Systems ist, daß seine ganze Philosophie die Philosophie des Gegensatzes genannt werden

könnte, ſo iſt zumal jetzt nach dem Nachweis directer Kenntniß magiſcher Lehre Seitens Heraklits, den uns jenes Fragment geführt hat, auch für dieſen Grundgedanken die Parallele mit dem perſiſch-magiſchen Religionsſyſteme unabweisbar; auch dieſes unterſcheidet ſich bekanntlich von den andern Religionen des Orients gerade durch jenen principiellen Dualismus, durch die Theorie von dem Gegenſatz der beiden Principien Ormuzd und Ahriman und ihrem beſtändigen Kampf miteinander, welche dem geſammten magiſchen Religionsgebäude ſo ſehr zu Grunde liegt, daß wie die heraklitiſche Philoſophie die philoſophiſche, ſo jene ganze Religionslehre nichts Anderes als die religiöſe Durchführung des Gedankens des Gegenſatzes iſt. Das Allgemeine dieſes Zuſammenhanges iſt bereits Creuzer (ſ. Symbol. u. Mythol. 3te Ausg. 2ter Bd. p. 594—603) nicht entgangen, der ihn mit Recht in ebenſo nachdrücklichen als beredten Worten gegen die Läugner deſſelben vertheidigt und dabei gut darauf aufmerkſam gemacht hat, wie Epheſus ſeit älteſter Zeit ein Sitz alter Magierlehre geweſen (cf. Lobeck. Aglaoph. p. 1330). Wir wollen das von Creuzer Geſagte nicht wiederholen, ſondern darauf hinverweiſend mehreres Andere in Kürze hinzufügen, was dazu dient, dieſen Zuſammenhang näher darzulegen, nachdem wir jedoch zuvor den geiſtigen Unterſchied zwiſchen dem Grundgedanken Heraklits und dem der magiſchen Religionslehre nochmals ins Auge gefaßt haben. — Denn freilich können wir mit Creuzer vielleicht noch in die Worte, daß Heraklit „Zoroaſtriſch philoſophirt habe", in gewiſſer Weiſe übereinſtimmen, aber keinesfalls mehr in die von Creuzer unmittelbar daneben geſetzten, „daß er, Heraklit, gelehrt hat, wie der alte große Lichtlehrer Zoroaſtres, der Stern des Goltes" (p. 601). Und ebenſowenig können wir uns mit den Worten Creuzers daſelbſt „dieſe Täge alter Magierlehre und epheſiſcher Magierformeln, dieſe Symbole der alten Licht- und Feuertempel Vorderaſiens, dieſe Mythen und Feſthymnen des Prieſterſängers Olen durchdrang der tiefſinnige Philoſoph von Epheſus mit ſeinem ſcharfen, tiefen Geiſte und erweiterte ſie zu einem Syſteme von Philoſophemen, nicht dialectiſch, dies blieb dem ſpäteren Plato vorbehalten, ſondern prieſterlich, bedeutſam, und im Charakter des delphiſchen Königs, der, wie Heraklitus ſelbſt ſagt, nicht redet, nicht verbirgt, ſondern andeutet" einverſtanden erklären, weder was das „Prieſterliche", noch was die bloße Erweiterung jener Prieſterdogmen anbetrifft, die bei Heraklit vorgegangen ſein ſoll. Zu erſterer Behauptung verleitet Creuzer offenbar die, nicht prieſterliche, wohl aber ſymboliſche Form Heraklits, deren Beſchaffenheit ſowohl, wie ihre in ſeinem Gedankenſtandpunkt ſelbſt ge-

gründete Nothwendigkeit wir des Oefteren und zur Genüge dargethan zu haben hoffen. Noch weniger aber ist es eine bloße Erweiterung jener Sätze alter Magierlehre, die in der heraklitischen Philosophie vorgegangen ist; sie bildet vielmehr jene religiösen Anschauungen zu einem ganz neuen und durchaus originellen philosophischen Gedanken um, und wenn man auch vielleicht in einem gewissen philosophischen Sinne mit Recht sagen kann, daß jene religiösen Anschauungen in der That nichts Anderes, als die Ahnung dieses Gedankens und dieser somit ihr eigener geistiger Inhalt gewesen sei, so ist doch nicht zu vergessen, welche ungeheure geistige Kluft eine solche sinnliche Vorstellung und Ahnung eines geistigen Inhalts von seiner freien und begrifflichen Erkenntniß trennt.

Um dies[1] an jener Theorie des Gegensatzes klar zu machen, die in der That sowohl das religiöse System des Magismus, als das philosophische Heraklits gleichmäßig beherrscht, werden folgende Bemerkungen genügen. In der persischen Religion sind die beiden entgegengesetzten Principien zwei Bestimmtheiten — und es ist hierfür gleichgültig, ob man sie nur als Bestimmtheiten des sinnlich-natürlichen Daseins oder auch als solche der innern ethischen Vorstellung faßt, Licht und Finsterniß, Gut und Böse. Bei Heraklit sind die beiden Gegensätze nicht solche äußere oder innere Bestimmtheiten, sondern sie sind wesentlich nur dies: ineinander überzugehen, sich zum andern zu machen. Sie sind Bewegungen, ὁδοί, nicht Bestimmtheiten, und jede dieser Bewegungen besteht nur darin, unabläßig in die entgegengesetzte umzuschlagen. — In der Lehre der Magier sind, was hiermit eng zusammenhängt, jene beiden Gegensätze, Ormuzd und Ahriman einander nur ausschließende abstracte Gegensätze. Heraklits ganzes System dagegen beruht darauf, daß die Gegensätze an sich selbst miteinander identisch sind. Er konnte sagen: eins ist der Weg nach Unten und nach Oben, ein und dasselbe ist das Sichtrennen und Sichvereinigen, gut und böse, und so viele andere Sätze, in denen er diesen Cardinalpunkt seines Systems, die Identität der absoluten Gegensätze, unabläßig darzustellen bemüht war, eine Identität, die natürlich dem Magier, wenn er sie hätte von Ormuzd und Ahriman denken sollen, als das diametrale Gegentheil und die totale Aufhebung seiner Religion in ihrem innersten Gedanken erschienen wäre.

Alle weiteren mit der ganzen Unermeßlichkeit des Gedankens behafteten

1) Wie oben §§ 10. 11. an dem Unterschied der orphischen und heraklitischen Identität von Dionysos-Hades.

Unterschiede sind nur Consequenzen der vorigen. Im religiösen System der Magier bleibt Ahriman immer ein Gegensatz, auf dessen abstracte Vernichtung ausgegangen wird, die auch wirklich zuletzt erreicht wird; er ist somit in letzter Instanz ein blos Negatives und Unberechtigtes, das keine affirmative Bedeutung hat und aufgehoben werden soll und wird. Bei Heraklit dagegen ist der Gegensatz und das Negative dem göttlichen Leben selbst immanent und unerläßlich und sein eigenes Dasein und darum erst ist sein Absolutes wahrhafte Negativität und Proceß.

In der magischen Lehre fällt das Göttliche und Absolute auf die eine Seite des Gegensatzes, Ormuzd, der darum auch identisch ist mit dem Schöpfungswort Honover. Bei Heraklit ist erst die Einheit beider Gegensätze das Absolute, und gerade dadurch ist dieses die Idee des Werdens, des Processes. Im Magismus ist deshalb auch die Welt immerhin durch das Göttliche frei geschaffen, wenn auch durch Entäußerung seiner. Bei Heraklit ist sie, wie er selbst hervorhebt, nicht geschaffen, sondern geworden, resp. vielmehr sie ist: nie aufhörendes Werden.

Mit Einem Wort, die magische Lehre verhält sich hierin ganz so zur heraklitischen Philosophie, wie die sinnliche Vorstellung vom Wesen des Gegensatzes zu der wahrhaft begrifflichen und gedankenmäßigen, philosophischen Erfassung desselben: d. h. die Aluft ist an jedem Punkte unendlich; überall, wo die Identität zwischen beiden Systemen am größten zu sein scheint, gerade da ist vielmehr auch der totalste Gegensatz vorhanden. Man kann also gewiß nicht sagen, daß Heraklit zoroastrisch gelehrt oder die Sätze der alten priesterlichen Magierlehre nur erweitert habe. Aber gekannt hat er sie, dies ist bewiesen; sie hat auf ihn als Bildungsferment eingewirkt; er hat in ihr eine Ahnung seines Gedankens gefunden und sich deshalb mit Vorliebe vieler ihrer Formen bemächtigt, um jenen darin auszusprechen und so hat sie durch ihre Anschauungen Einfluß auf ihn ausgeübt.

Nachdem jener principielle Unterschied dargelegt ist, aus welchem sich die entsprechenden Consequenzen sehr leicht für jeden einzelnen Punkt ergeben, mag nur noch Einiges in Kürze zusammengestellt werden, was bei Heraklit vorzugsweise an die Magierlehre erinnert. Wenn Heraklit gegen Homer sagt, daß dieser mit seiner Verwünschung des Streites der Genesis des Alls selber fluche, weil mit dem Fortfallen des Streites alle Dinge verschwinden würden, so tritt auch nach der Zendlehre mit der Besiegung des Gegensatzes, mit dem Sturze des Ahriman und seiner Verbrennung durch fließendes Erz und dem Opfer, welches darauf Ormuzd der Zeruane

Akerene, der ewigen und unbegrenzten Zeit bringt, der Schluß aller Dinge ein[1].

An diese Zeruane Akerene erinnert es auch lebhaft, wenn in zwei Stellen des Sextus, von denen wir um so weniger begreifen, wie man sie bisher in der Regel unbeachtet lassen konnte, als sie ein wahres Gedankeninteresse bieten, nach Aenesidemos berichtet wird, Heraklit habe die Zeit als das Erste aller Dinge gesetzt, adv. Math. X. 216: *σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὴν χρόνον Ἡνησίδημος, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος.* „ein Körper sei die Zeit, sagte Aenesidemus, nach Herakleitos, denn nicht unterscheide sie sich von dem Seienden selbst und dem ersten Körper" (cf. ib. 230 sqq., wo bestritten wird, daß Heraklit ein Körperliches als Erstes gesetzt habe, resp. daß das Princip nach ihm die Zeit sei). Es kann für uns Heraklits Gedanken nur angemessen erscheinen, wenn er die Zeit als ersten Körper ausgesprochen hat. Sie ist, wie das Feuer, reinste daseiende Einheit von Sein und Nichtsein; sie ist das Jetzt, das unmittelbar indem es ist, vorübergegangen, aufgehoben und somit zu einem Nicht-Jetzt geworden ist, welches aber wieder seinerseits ebensogut ein Jetzt ist, wie das erste. Die Zeit ist also Continuität von Jetzt und Nichtjetzt, sie ist ganz derselbe daseiende Proceß, dieselbe objective Dialectik, wie Feuer, Fluß ꝛc. Daß mit dieser Auffassung der Zeit nichts Fremdes in Heraklit hineingetragen[2] wird,

1) Die Zendavesta von Kleuker Bd. I. p. 24 sqq. und Anhang Bd. I. Th. I. p. 276—286 und Görres Mythengesch. I. p. 235.

2) Dies zeigt sich noch deutlicher in der Definition der Zeit, welche die Stoiker geben und in welcher sie dieses dialectische Wesen des Jetzt, sofort Nichtjetzt zu sein, ausdrücklich hervorheben, ohne jedoch der Sache gänzlich Herr zu werden. So lehrten sie (cf. Plutarch. de comm. not. c. Stoic. p. 1081. D. p. 413 sqq. Wytt.), daß es nur eine zukünftige und vergangene Zeit, aber keine gegenwärtige gebe, weil: „das „Jetzt" überhaupt nicht existire" (*τὸ δὲ νῦν ὅλως μηδὲν εἶναι*). Wenn der Stoiker Archidemus daselbst sagt: das Jetzt sei ein Princip und die Einheit des Vergangenen und Zukünftigen (*ἀρχήν τινα καὶ συμβολὴν εἶναι λέγων τοῦ παρῳχημένου καὶ τοῦ ἐπιφερομένου τὸ νῦν*), so hebt er also nur ganz vortrefflich und in logischer Form den bei Heraklit schon vorhandenen dialectischen Inhalt des Zeitbegriffes als Einheit von Jetzt und Nichtjetzt, Sein und Nichtsein heraus. Und wenn daselbst Chrysippus im wesentlichen wieder sagt: Vergangenheit und Zukunft bestehe gar nicht, sondern nur gegenwärtige Zeit („*τὸ μὲν παρῳχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐκ ὑπάρχειν, ἀλλ' ὑφεστηκέναι*" *φησι „μόνον δὲ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός*"), so ist das eben nur ein scheinbarer Widerspruch mit Archidemus, in der That aber ganz identisch damit. Denn beidemal ist das Jetzt als die dialectische Einheit seiner und seines Gegentheils gesetzt. Und ganz deutlich ist jetzt sowohl die Be-

zeigen die eigenen Worte jenes von Sextus aus Aenesidemos gemachten Berichtes auf das Deutlichste: *τὸ μὲν γὰρ, νῦν, ὃ δὴ χρόνου μήνυμά ἐστιν, ἔτι δὲ τὴν μόναδα, οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν οὐσίαν· τὴν δὲ ἡμέραν καὶ τὸν μῆνα καὶ τὸν ἐνιαυτὸν, πολυπλασιασμὸν ὑπάρχειν τοῦ νῦν, φημὶ δὲ, τοῦ χρόνου*", d. h. also: die Bedeutung der Zeit sei das „Jetzt". Tag, Monat, Jahr seien nichts als die Vervielfältigung, d. h. als die Continuität dieses Jetzt mit sich selbst. Die Einheit dieser perennirenden Continuität des Jetzt — die Ausdehnung[1] — mit der Monas, der ideellen Einheit des einfachen Zeitmomentes, sei nichts Anderes, als die *οὐσία*, die Wesenheit des Seins selbst.

In der That ist jene wie diese: als perennirendes Dasein gesetztes Nichtsein, daseiende reine Einheit von Sein und Nicht.

Wenn Sextus bald darauf (ib. 230 sqq.) nochmals erwähnt, daß nach den Heraklitikern die Wesenheit der Zeit körperlich sei (*σωματικὴν εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ χρόνου*), so glauben wir, daß dies, trotz der bald darauf folgenden Bestreitung dieser Ansicht als einer wirklich heraklitischen durch Sextus, dennoch ganz consequent von Heraklit gesagt werden konnte[2]). Die Zeit war ihm, wie auch das sinnliche Feuer, eine erste und reinste Erscheinung des Gesetzes von der Einheit des Gegensatzes von Sein und Nicht, das sich durch Alles hindurchzieht. Aber sie war ihm nicht dieses Gesetz selbst, eben weil

---

deutung als der durchaus heraklitische Ursprung von der stoischen Definition der Zeit, wenn wir ap. Plut. Plac. I. 22. hören: „die meisten Stoiker sagen, das Wesen der Zeit sei die Bewegung" (*τὴν κίνησιν*). So sind auch jetzt die Widersprüche bei den Stoikern darüber, ob die Zeit körperlich oder unkörperlich sei, von selbst klar.

1) Man sieht, daß diese begriffliche Auffassung der Zeit sofort den Begriff des Raumes erzeugt und mit ihm, der dieselbe Continuität ist, in dieser Hinsicht identisch ist. Diese innere Identität der Begriffe von Zeit und Raum ist auch der Grund, weshalb uns Damascius (de princip. cap. 125. p. 384. ed. Kopp.), sich hierbei auf Eudemos berufend, berichten kann, von den Magiern hätten die Einen den Raum, die Andern die Zeit für das noch ungeschiedene nur im Denken zu fassende Wesen des Alls gehalten (*οἱ μὲν τόπον, οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον κτλ.*), während von der Bezeichnung des Urwesens als Raum sich gegenwärtig in den Zendschriften keine Spuren zu finden scheinen.

2) Deshalb definirt auch Chrysippus bei Phaedrus de nat. Deor. p. 17. Peters. den Zeitgott *Κρόνος* als *ἐκκριτικὸν τοῦ ῥεύματος ῥόον* „den herausfondernden (zum realen Unterschied, — den Begriff des Körperlichen bei Heraklit — auseinandertretenden, was der Ephesier *διαφερόμενον* nennt) Lauf des Flusses".

sie schon eine Daseinsform desselben, wie auch das Feuer war. Alles aber außer jenem Einen sich durch Alles hindurchziehenden Logos selbst, mußte somit Heraklit als ein **Bestimmtes** und somit **Körperliches** gelten. Die Zeit sei körperlich und dennoch Erstes, heißt also bei ihm nichts, als daß sie die erste **Verwirklichung** jenes Princips, daß sie schon ein **Dasein** desselben, aber nicht das Princip selbst war[1].

Wenn daher Sextus im Verlauf seiner eigenen Beweisführung, daß die Zeit nicht körperlich sein könne, sagt (ib. 232[2]): „Und diejenigen, welche sagen, nach Heraklit sei das Erste kein **Körper**, sind nicht gehindert dabei die Zeit zu meinen (nämlich sie für das Erste bei Heraklit zu halten), wenn aber die Zeit nach Heraklit der erste Körper war, so wären sie dadurch auch gehindert worden, die Zeit zu meinen; nicht also ist das Sein (*τὸ ὄν*) nach Heraklit die Zeit; vielmehr ist es nach ihm Luft, wie Aenesidemos sagt", — so ist schon in dem ersten Satze dieser Stelle Wahres und Falsches durcheinander geworfen, denn richtig und interessant ist der Bericht, daß es Solche gab, die behaupteten, das Erste bei Heraklit sei kein **Körperliches**. Diese theilten also auch offenbar den vielverbreiteten Irrthum nicht, daß das Feuer dem Heraklit Princip aller Dinge, *ἀρχή*, sei. Diese waren also zu der richtigen Einsicht vorgedrungen, daß das wahre Princip bei Heraklit weder Feuer noch Zeit, noch Luft, noch irgend ein Körper, sondern das **selbst unkörperliche** Gesetz alles Seins sei.

Die Meinung dieser vereint sich daher sehr wohl damit, daß von Heraklit die Zeit als **erster Körper** in dem oben erörterten Sinne bezeichnet werden konnte.

So consequent und gedankenmäßig demnach auch jene Auffassung der

---

Wenn also Plato bei Plut. Plac. I, 21. die Zeit als „Auseinandertreten (Abstand) der Bewegung der Welt" *„διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως"* definirt, so dürfte schon hier die wesentliche Identität dieser Definition mit dem *ἐκκριτικὸς βίος* klar sein.

1) Vgl. das physische Wesen der Zeit bei Heraklit § 23. 26., von welchem sowohl die platonische als stoische Definition der Zeit sich blos als der logische Ausdruck desselben erweisen werden.

2) *καὶ μὴν οἱ λέγοντες μὴ ὑπαρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, οὐ κωλύονται χρόνον νοεῖν· εἰ δὲ γε χρόνος ἦν τὸ πρῶτον, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, σῶμα, κἂν ἐκωλύοντο τὸν χρόνον νοεῖν· οὐκ ἄρα τὸ ὄν, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, ἐστὶ χρόνος· τό, τε ὂν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστιν ὥς φησιν ὁ Αἰνησίδημος.* Das Letzte ist nun freilich wieder in mehr als einer Hinsicht falsch. Den Grund dieses Mißverständnisses werden wir bei der Elementarlehre näher sehen.

Zeit bei Heraklit erſcheint, ſo erinnert dieſelbe doch umſomehr an die Zenuane Aleatene der Zendlehre, als auch dieſe daſelbſt (cf. Tychsen. Comment. Soc. Gotting. Vol. XI. p. 130 sq.) nicht als Gott erſcheint, wie ſie auch nicht die höhere Einheit der beiden Gegenſätze, ſondern die der Entfaltung des Gegenſatzes vorangehende zwar gedachte, aber noch als indifferent gedachte Einheit des Daſeins bedeutet (cf. Damascius l. l.).

Nach dieſen Parallelen kann auch die Heraklit ſo beſonders geläufige und von ihm vorzugsweiſe beliebte Darſtellung ſeines Princips als Feuer gewiß nicht ohne Verbindung erſcheinen mit der ſo großen Rolle, welche dieſes Element in der Zendlehre bekanntlich ſpielt (ſiehe Herod. III. 16. *Πέρσαι γὰρ θεῶν νομίζουσι εἶναι πῦρ.* vgl. Brisson. Regn. Pers. II. 14. und Emeric David. Jupiter ou Recherches etc. I. p. 171.). Noch weit beſtimmter aber tritt dieſer Zuſammenhang dann hervor, wenn man berückſichtigt, daß die Zendlehre zuerſt unterſcheidet zwiſchen dem ſinnlichen, materiellen Feuer und einem präexiſtirenden unkörperlichen und gleichſam intellectuellen Urfeuer, eine Unterſcheidung, von der ſich uns bei der Feuer- und Elementarlehre auf das poſitivſte zeigen wird, daß ſie bei Heraklit nicht nur gleichfalls ganz ebenſo Statt hatte, ſondern auch daß ſie einen der wichtigſten Punkte für ſein richtiges Verſtändniß bildet, deſſen Ueberſehen die Urſache war von allen Mißverhältniſſen, zu denen ſein Feuer die Veranlaſſung gegeben hat. Es wird jetzt vielleicht ſchon aus dem Allgemeinen ſeiner Philoſophie klar ſein, jedenfalls aber im phyſiſchen Theile zur Evidenz gebracht werden, daß ihm jenes reine und unſinnliche Feuer (das „nicht untergehende", wie er es bezeichnet zu haben ſcheint[1]), nichts anderes geweſen iſt, als der ideelle Begriff des Feuers, die Idee des Werdens als ſolche, das reine und allgemeine unſinnliche Geſetz der abſoluten Einheit und Vermittlung von Sein und Nichtſein: alſo daſſelbe, was ihm die unſichtbare Harmonie iſt, d. h. die gedachte, noch durch kein ſinnliches Sein gehemmte Einheit und Vermittlung. Es wird ſich zeigen, daß nur in dieſem Sinne, als reine Idee des Werdens genommen, bei ihm das Feuer die Stelle des oberſten und durch Alles hindurchgehenden Princips, der ἀρχή, eingenommen haben kann[1]): daß dagegen das materielle,

1) Daher die analogen beiden Arten des Feuers bei den Stoikern, ignis artificiosus und inartificiosus, über welche man ſehe Villoison, Comment. de Theologia Physica Stoicorum in der Ausgabe des Cornutus von Fr. Osann p. 507 sqq. Wir ſagen, daß dies ignis artificiosus analog, aber nicht identiſch

wirklich erscheinende Feuer ihm nur die erste und reinste Verwirklichung, das sinnliche Bild jenes reinen Feuers gewesen ist. Ganz so wird nun aber in der Zendlehre (s. Zendavesta von Kleuker I. p. 44 sq.. cf. Izeschn. Ha. XXXVI. T. I. p. 126, Bun-Deh. T. III. p. 55 und Anhang II. 1. p. 127) das materielle Feuer als ein Bild des Urfeuers und als aus diesem geworden dargestellt. Es wird dieses Urfeuer ferner (s. Kleuker a. a. O. aus I. p. 143—157. cf. Anhang Vs. II. T. 2. p. 51) das Band der Einigung zwischen Ormuzd und der unbegrenzten Zeit[1]) und der Saame genannt, aus dem Ormuzd alle Wesen geschaffen hat, Ausdrücke, die sich zum Theil wörtlich (z. B. die Bezeichnung als Saame) in dem wiederfinden, was Heraklit nach Fragmenten oder Berichten von seinem kosmogenischen, das Princip aller Dinge bildenden Feuer gesagt hat. Gewiß sind wir weit entfernt davon, zu behaupten, daß die dunkle Vorstellung, welche der Parse mit jenem Urfeuer verband, inhaltlich irgendwie mit dem heraklitischen Gedanken, dem Gesetze des Werdens, identisch gewesen sein sollte: es spricht sich vielmehr in jenem Urfeuer der Zendlehre, dem auch ein Urwasser, Urlicht, also eine Präformation der Elemente überhaupt zur Seite steht, nur der Idealismus der parsischen Religion aus, wie er für die sinnliche Vorstellung vorhanden sein konnte. Aber Das wollen wir behaupten, daß, zumal nachdem Heraklits historischer Zusammenhang mit der Magierlehre und seine Kenntniß derselben erwiesen ist, jene Unterscheidung zwischen einem materiellen und einem Urfeuer und der Gebrauch des Feuers im Sinne dieses Urfeuers als Symbol für sein absolutes und weltbildendes Gedankengesetz — als auf dem Boden jener parsischen Anschauungen erwachsen und als aus dem Einfluß jener Magierlehre hervorgegangen betrachtet werden muß.

Auch für die Elementarlehre Heraklits enthält die Zendreligion manche

---

mit dem ideellen Feuer Heraklits ist; denn dessen intelligibles logisches Feuer wird in dem ignis artificiosus als physische Lebenskraft mißverstanden und aufgefaßt.

1) Oder es wird Izeschn. Ha. XXXVI: „kräftigwirkendes (vgl. das stoische ignis artificiosus, τὸ τεχνικὸν πῦρ) Feuer sein Urbeginn der Dinge und Grund der Einigung zwischen Ormuzd und dem in Herrlichkeit verschlungenen Wesen" genannt. Die Thätigkeit ist auch die Grundanschauung des Worts in der Zend-Avesta. Es wird als beständig wirkend und sich bewegend gedacht und als „bis zur Auferstehung von dieser Welt im Lauf zum Himmel (von dem es ausgegangen) zurückkehrend", Jescht-Favard. XCIII. Card. 24. T. II. p. 258. Kleuk.; ebenso heißt es Si-rouzé T. II. p. 293 Das „des Gang in der Höhe ist" ꝛc.

nicht undeutliche Anklänge. Nicht darauf wollen wir uns berufen, was uns Herodot (I. 131.) von der Elementarverehrung der alten Perser erzählt: „Die Perser opfern der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Waſſer, den Winden, diesen allein opfern ſie von Alters her"; ein Bericht, in welchem wir theils eben ſo viel abweichende, theils in Bezug auf das Aehnliche viel zu allgemeine, auch anderwärts wiederkehrende Züge ſehen, um eine beſondere Analogie mit Heraklit darin finden zu können. Wohl aber darauf wollen wir uns berufen, daß bereits in der Zendlehre die beſtimmte Anſchauung von dem directen Gegenſatze zwiſchen Feuer und Waſſer bedeutungsvoll hervortritt: jenes, das Feuer, iſt männlich, dieſes weiblich[1]; aus der Vereinigung beider iſt das Licht entſtanden, wie alles Gedeihen in der Natur aus ihnen entſpringt (S. Kleuker a. a. O.[2]).

Endlich aber können wir nicht umhin, unſere Ueberzeugung noch über einen ganz beſonders hauptſächlichen, an Conſequenzen nicht unfruchtbaren Punkt auszuſprechen, in welchem der Einfluß der Zendlehre und ihrer Anſchauungen auf Heraklit nach unſerer Anſicht unverkennbar iſt und folgenreich fortgewirkt hat. Wir haben ſchon oben darauf hingewieſen, wie Schleiermacher bereits darauf aufmerkſam gemacht hat, daß das Wort *λύσις*, — welches doch in ſeiner urſprünglichſten Bedeutung

---

1) Vgl. für Heraklit § 21.

2) Es frägt ſich ſelbſt, ob nicht etwas an heraklitiſche Elementarlehre merkwürdig anklingendes zu finden iſt in dem intereſſanten Bericht des Plutarchus de prim. frigido p. 950. F.: bei den Perſern wäre es die größte und, wenn ſie angewandt würde, unablehnbare Anklebung (*τῶν ἐκτενεστάτων μέγιστον ἦν καὶ ἀπαραίτητον*) geweſen, wenn der Flehende Feuer nahm und in einen Fluß ſteigend drohte, das Feuer in das Waſſer zu entlaſſen (*τὸ πῦρ ἐς τὸ ὕδωρ ἀφεῖναι*); er erlangte dann unweigerlich, warum er bat; es erlangend aber wurde er beſtraft um der Drohung (*ὡὰ τὴν ἀπειλὴν* willen „*ὡς παρὰ νόμον καὶ κατὰ τῆς φύσεως γενομένην*". Man überſetzt dieſe Stelle ſtets „weil ſie eine gegen das Geſetz und gegen die Natur geſchehende ſei" z. B. Wyttenbach. naturae contrarium). Aber es muß zweifelhaft erſcheinen, ob dies richtig iſt, da Plutarch dann ja gar keinen Grund hatte, ſtatt einfach *παρὰ νόμον καὶ φύσιν* zu ſagen, mit der Präpoſition abzuwechſeln und ſtatt des energiſcheren *παρὰ* das ſchwächere *κατὰ*, welches auch nur ſeltener als jenes dieſen feindlichen Sinn hat, zu ſetzen. Es frägt ſich alſo, ob man *κατὰ* und den Genitiv nicht in ſeiner urſprünglicheren Bedeutung und der Richtung auf eine Sache, der Beziehung auf etwas auffaſſen und demnach überſetzen ſoll „weil ſie eine gegen das Geſetz und nach der Natur hin (i. e. mit Beziehung auf die Natur hin geſchehende Drohung, weil in der Natur, an der ja Ahriman vorläufig noch Theil hat, dies Verlöſchen des Feuers wirklich ſtattfindet) geſchehende ſei.

„Wort" heißt — von Heraklit zu allererst in dem Sinne von Vernunft gebraucht worden sei. Wir haben aber auch bereits oben (s. p. 325 sqq.) durch Fragmente und Berichte nachgewiesen, wie wir hoffen, und werden dies später noch durch später zu betrachtende Bruchstücke erheblich bestätigen können, daß auch die Bedeutung Vernunft im formellen und subjectiven Sinne durchaus nicht zureicht, sondern daß λόγος (wenn es nicht eben seine unmittelbarste Bedeutung: Wort hat, wie in dem Bruchstück bei Stobäus, s. p. 344) bei Heraklit immer durchaus objectiv gefaßt werden muß und jenes Eine die Wesenheit des Alls bildende und die Welt durchwaltende Gesetz alles Daseins, das Gesetz der Welteinrichtung bedeutet, kurz daßelbe, was in den Verbindungen λόγος ἁπάντων τῶν παντός oder λόγος οἰκονομῶν τὰ πάντα nur explicirter hervortritt. Allem wie erklärt sich diese bei genauer Betrachtung höchst auffällige Eigenthümlichkeit Heraklits, das die Welt und alles Dasein regierende Gesetz durch λόγος „das Wort" zu bezeichnen? Die von Schleiermacher (p. 476) zum Zwecke dieser Erklärung gemachte Annahme einer Ableitung von λέγω sammeln, löst die Schwierigkeit gewiß nicht und ist schwerlich richtig. Denn zuvörderst würde der Begriff des Sammelns, wenn ihn Heraklit sogar mit λόγος wirklich verbunden hätte, durchaus nicht im Stande sein, den Gebrauch dieses Wortes für jenes Gesetz des Daseins zu erklären. Denn dieses Gesetz ist dem Heraklit nicht ein aus den einzelnen Existenzen Gesammeltes und Abstrahirtes, sondern umgekehrt, der heraklitischen Philosophie, die deshalb als objectiver Idealismus bezeichnet werden muß, ist alles empirische Dasein nur aus jenem Einen und unsichtbaren Gesetze geworden. Ferner steht der Ableitung von λέγω, sammeln, die allgemein angenommene und offenbar richtige Herleitung des Wortes von der Bedeutung „sprechen" entgegen, und ebensowenig findet sich irgendwo eine Spur davon, daß Heraklit mit λόγος den Begriff von Sammeln verbunden habe.

Wie erklärt sich also dieser befremdliche und zugleich an so tiefen Anschauungen reiche Gebrauch des „Wortes" für das kosmogonische Princip, für das weltbildnerische, allem Einzelnen Dasein gebende und es regierende Gesetz?

Es erklärt sich — durch die historisch nachgewiesene Kenntniß Heraklits von dem parsischen Religionssystem und die hierdurch in ihm erweckten Anschauungen. Nach der Zendlehre ist (s. Zendavesta von Kleuker T. I. p. 3 und p. 5 sqq.) das Ewige seinem Wesen nach Wort. Das Wort „Honover" ist das Schöpfungs- und Gesetzeswort, welches vom Throne des Guten gegeben und durch welches Alles ent-

standen ist und alle Wesen geschaffen worden sind (s. Kleuker ib., Iz. Ha. XIX. Th. I. p. 107 [1]). Selbst das Urfeuer, Urwasser und Urlicht sind erst durch das Wort geworden, welches Ormuzd noch jetzt unablässig fortspricht durch alle Ewigkeit, welches nach ihm von den Izeds des Himmels, von den Amshaspands und den Feruers durch die ganze Natur fortgesprochen wird als der fortwirkende Quell alles Lebens. Es wird genannt das heilige, reine, schnell wirkende, das da war, ehe der Himmel war und irgend ein Geschaffenes, das vortrefflichste Wort, Lichtquell, Grund der Thätigkeit; Ormuzd selbst ist identisch mit diesem Wort; sein wesentlicher Name ist „vortreffliches Wort“ [2]; und darum heißt er Grund und Mittelpunkt aller Wesen, Allkraft, reiner Grundkeim, abgemessene Weisheit, Wissenschaft und Geber der Wissenschaft (es ist hier eine ähnliche Identification des Subjectiven und Objectiven, die im Heraklitischen ἓν τὸ σοφόν hervortritt), Der, der alles siehet, Richter der Gerechtigkeit, König, und ausdrücklich „das Wort von Allem ꝛc.“ [3])

---

1) „Zeroaster fragte Ormuzd und sprach: O Ormuzd, in Herrlichkeit verschlungen, gerechter Richter der reinen Welt, die Du trägst, welches ist das große Wort, von Gott geschaffen, das Wort des Lebens und der Schnelligkeit, das war, ehe Himmel war und Wasser war und Erde war und Heerden und Bäume und Feuer, Ormuzd's Sohn (?) war; ehe reine Menschen und Dews ꝛc., ehe die ganze Welt war und alle Gaben und alle reingeschaffenen Ormuzdskeime? Dies sage mir deutlich.

Ormuzd antwortete: Der reine heilige schnellbewegliche Honover (Wort) — ich rede Dir deutlich, o Sapetman Zeroaster, war vor Himmel und Wasser und Erde ꝛc. ꝛc.

Bete, o Sapetman Zeroaster, meinen reinen Honover, wenn Sprache Dich verläßt und Du ohne Hoffnung bist ꝛc. Führe, wenn Du reden kannst und Tage der Gesundheit hast, Honover im Munde ꝛc. ꝛc. Lies wohl dies große Wort, das war vor Schöpfung des Himmels und der Erde und des Wassers ꝛc. Dies Wort, das lebendig war, ehe reine Geschöpfe und Amhaspandskörper geboren worden. — Ich selbst, in Herrlichkeit verschlungen, habe dies Wort gesprochen mit Größe und alle reine Wesen, die sind und gewesen sind und sein werden, sind dadurch gemacht und in Ormuzds Welt gekommen. Noch jetzt spricht mein Mund dieses Wort in aller seiner Weite fort und fort und Ueberfluß vervielfältigt sich ꝛc. ꝛc.

2) Wie in der oben p. 340, 1. angeführten ganz heraklitisirenden Stelle des Epictet. Enchirid. c. 31. T. III. p. 35. Schw. Gott, nachdem er eben als ὁ κοσμῶν τὰ ὅλα geschildert, mit dem Ausdruck ἡ ἀρίστη χώμη bezeichnet wird.

3) Vgl. p. 185. 186. „Mein Name ist das Jetzt. Mein Name ist das Alles und Halter des Alles“ ꝛc. Mein Name ist: der alles weiß; der das Beste weiß; Urheber von allem. Mein Name ist das Wort von Allem“ ꝛc.

Kleuker, Jesht-Ormuzd LXXX. T. II. p. 183 sq.). Das Gesetz selbst ist durch dies Wort entstanden. Ja, das Gesetz und Wort sind selbst identisch; denn das Gesetz ist nur der Körper, durch welchen das himmlische Wort sich geoffenbaret hat (Si-ruzé. Mansrespand. T. II. p. 292 Kleuk.). Das Gesetz wird deshalb „Wort Ormuzd's" und ebenso das himmlische Wort „Gesetz der Mazdeisnans" angeredet, und als diese Verkörperung des von Ormuzd gesprochenen Wortes heißt das Gesetz Zoroasters darum Zendavesta, lebendiges Wort (s. Kleuker ib. I. p. 36.).

Diese Auffassung vom Worte als des Schöpfungs- und Gesetzeswortes, als des weltbildnerischen Princips und des zugleich fortwirkenden, alles Dasein erzeugenden und beherrschenden Gesetzes, fand Heraklit in der persischen Religion vor, und hat sie stricte in den Ausdruck *λόγος* übertragen. Der speculative Inhalt seines weltregierenden Gesetzes ist ihm eigenthümlich, der Gedanke desselben, das Werden begriffen als die processirende Identität von Sein und Nichtsein, ist ihm durchaus originell, aber das Aussprechen dieses ihm nach seinem entwickelten Inhalt unaussprechlichen Gesetzes als Wort, als Logos des Alls, ist dem magischen Religionssysteme entlehnt, respective durch die Kenntniß desselben in ihm hervorgerufen. Wenn der Perser Ormuzd, „abgemessene Weisheit, Wissenschaft und Geber der Wissenschaft", wenn er ihn „das Wort von Allem" nannte, so ist das dieselbe Bezeichnung, die Heraklit auf sein absolutes, weltbildendes und welterhaltendes Gesetz überträgt, wenn er es das „Eine Weise", den allein „die Welt regierenden Ausspruch" (*γνώμην, ἥτε οἴη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων* s. oben § 15.) und das das All durchwaltende, sich durch Alles hindurchziehende Wort nennt. Könnte noch ein Zweifel darüber sein, daß sein Logos als Gesetz des Alls nicht von Sammeln, sondern von der Bedeutung Wort abzuleiten ist und somit jenen persischen Ursprung hat, so wird sich dieser Zweifel vielleicht schon durch das eben berührte Fragment beim Diogenes hier beseitigen, da für die weltleitende *γνώμη* in demselben keine der Ableitung des Logos von Sammeln entsprechende Bedeutung, wohl aber die dem Logos als Wort ganz verwandte von Ausspruch, Sentenz zu Gebote steht, welche wir schon oben bei der Uebersetzung des Bruchstücks gewählt und begründet haben.

Vorzugsweise aber wird diese Verbalbedeutung des Logos bei Heraklit bestätigt durch die hohe Stellung, welche der „Name" in seiner Philosophie einnimmt, worüber wir auf die spätere ausführliche Erörterung (§ 35.) verweisen müssen. Hier genüge es, wieder an jenes Fragment

zu erinnern, in welchem das Eine Weise oder das Absolute „der Name des Zeus“ genannt wird, der „allein ausgesprochen werden nicht will und will.“

Eine frappante Parallele aber bietet hierzu wiederum die Zend-Avesta. Das himmlische Wort, welches Alles geschaffen hat und fort und fort schafft, ist selbst zugleich Name. Es ist Ormuzd's Name. Zoroaster frägt Ormuzd [1]: „O Herrlichkeitverschlungener Ormuzd, gerechter Richter der reinen Welt, — — welches ist das Wort der Vortrefflichkeit und Erhabenheit? Das triumphirende Wort? Lichtquell? Grund der Thätigkeit? ꝛc. ꝛc. und er erhält von Ormuzd zur Antwort:

„Mein Name, o Spetsman Zoroaster, Name der Unsterblichkeit, Name der Vortrefflichkeit. — Das Wort der Herrlichkeit und Erhabenheit! Wort des Sieges! Quell des Lichtes! Grundkraft der Thätigkeit“ ꝛc. ꝛc. Und Zoroaster spricht: „Lehre mich diesen Namen in seiner vollen Weite, o reiner Ormuzd, diesen über alles großen, himmlischsten, reinsten Namen, Grundkraft der Thätigkeit, der schlägt und triumphirt (wie etwa Heraklit περιήνεται sagt, s. p. 310), Gesundheit giebt“ ꝛc. Und nun sehe man die unendliche liturgische Reihe von Definitionen, in welchen Ormuzd seinen Namen aufrollt und von welchen wir nur einige anführen wollen:

„Mein Name ist: Liebe gefragt zu werden.

Mein Name ist Versammlung, — Grund und Mittelpunkt aller Wesen.

Mein Name ist allvermögende Kraft.

Mein Name ist reiner Grundkeim aller guten Ormuzdgeschöpfe.

Mein Name ist Verstand, höchste Weisheit, Wissenschaft, Geber der Wissenschaft.

Mein Name ist: Der nie müde wird; der Alles siehet.

Mein Name ist Quell der Gesundheit, Richter der Gerechtigkeit.

Mein Name ist Gesundheit: giebt sie im höchsten Sinne.

Mein Name ist König.

Mein Name ist Großer.

Mein Name ist Glanz, — höchster Glanz.

Mein Name ist Vielschützer, — Bestschützer.

Mein Name ist Weitseher, — Weitschauendster.

Mein Name ist der Weg zeigt und Menschen belleitet.

Mein Name ist Richter der Gerechtigkeit: Beschützer: Ernährer.

---

1) Jescht-Ormuzd LXXX. T. II. p. 183. Kleuk.

Mein Name ist: Der Alles weiß, der das Beste weiß; Urheber von Allem.

Mein Name ist das Wort von Allem.

Mein Name ist König des Ueberflusses.

Mein Name ist: Der nicht trügt.

Mein Name ist: Der nicht betrogen werden kann.

Mein Name ist: Das Alles und Halter des Alles.

Mein Name ist: Reiner Wille des Guten" ꝛc. ꝛc.

Im Parsismus wie bei Herakleitos ist also das Absolute wesentlich Name.

Im Parsismus ist das absolute „Wort", schlechthin identisch mit dem „Namen" (des Göttlichen). Und auf das genaueste ebenso ist bei Heraklit in jenem Bruchstück vom Einen Weisen sein absoluter λόγος. Wort, unmittelbar identisch mit dem Namen des Zeus*). Und wenn es mit einer mystischeren Richtung in anderen Religionen eng zusammenhängt, den Namen Gottes als einen nicht nur unaussprechbaren, sondern auch als einen solchen, der nicht ausgesprochen werden soll, als ein ἄῤῥητον aufzufassen, so ist es ein im innersten Geiste der zoroastrischen Gottesanschauung, deren wesentlichster Grundzug gerade die Idee der Thätigkeit, der Offenbarungs- und Selbstverwirklichungstrieb des Absoluten ist, ebenso tief begründeter Zug, daß hier dieser Name Gottes, das absolute Wort, unaufhörlich ausgesprochen werden will und soll. Es ist ein Hauptdogma des zoroastrischen Religionsgebäudes, daß nur durch das continuirliche Aussprechen dieses Namens, des Wortes „Honover", welches von Ormuzd und seinen Geistern ununterbrochen durch die ganze Natur hindurch gesprochen wird, die Schöpfung erhalten und das Böse vernichtet wird; und dieses unaufhörliche Aussprechen des göttlichen Namens ist ebenso für die Menschen Pflicht. „In der Welt, die durch meine Macht gehalten wird, — sagt Ormuzd, — predige diese Namen, o Zaretman Zoroaster, lies sie, sprich sie Tag wie Nacht; sei gestanden und setze Dich, oder erhebe Dich vom Sitzen; umgürte Dich mit dem Kosti oder entlöse ihn; wandle aus einem Ort, aus einer Stadt, einer Provinz, oder komme in ein Land, — allezeit predige meine Namen." „Willst Du, Zoroaster, kränken und schmettern, Dewsmenschen und Magiker und Peris, Dews, die ohnmächtig, taub und blind machen, zweifüßige Schlangen ꝛc., so sprich meinen Namen in

*) Vgl. jetzt p. 341 sqq. So erledigt sich also auch hier die von Bernays gefühlte Schwierigkeit, vgl. p. 27 sq. und § 35.

seiner vollen Weite Tage wie Nächte" ꝛc. Und gerade so wie dies ununterbrochene Aussprechen des Namens Gottes in der Zendavesta ein Hauptdogma in kosmischer wie ethischer Hinsicht und absolute Bedingung alles Bestehens und aller Erkenntniß ist, — ganz so wird von Heraklit in jenem Fragmente das Eine Weise, der „Name des Zeus", das Wort genannt, welches einerseits „allein ausgesprochen werden will". Und wenn er, beides in Einen Satz verbindend, im directen Gegensatz hinzufügt, daß es auch dasjenige sei, welches allein nicht ausgesprochen werden will, so zeigt sich hieran nur an einem Beispiele mehr, wie Heraklit die ihm (Cap. II.) zugewiesene Stellung zu den verschiedenen Religionen des Orients einnimmt, die Anschauungen und Dogmen derselben als Material seines speculativen Denkens und Darstellens frei auszubeuten [1]).

---

1) In der Individualität Heraklits prägt sich auf das markigste in Bezug auf die religiösen Speculationen des Orients jene weltbistorische Stellung aus, welche ein ebenso geistvoller als umfassender moderner Forscher, indem er sich gegen die Kritiker ausspricht, welche noch immer den griechischen Geist für einen „in barbarischer Wildniß aufgewachsenen Autodidakten" halten möchten, dem griechischen Genius im Allgemeinen in seinem Verhältniß zu den Völkern des Orients mit Recht zuweist. Diese Stellung läßt sich nicht trefflicher charakterisiren als mit dem schönen Vergleiche jenes Gelehrten, „daß die Griechen in dieser wichtigen Periode (— es ist die Rede von der Periode des Thales, des Pythagoras, ꝛc.) die Gelehrsamkeit der Barbaren aller Orten wie reifes Korn in ihre Scheuern sammelten zu neuer Aussaat auf ihrem eigenen triebkräftigen Boden" (Lepsius, die Chronologie der Aegypter T. I. p. 55.). Wie total verschieden bei Herakleitos die Frucht von jener Aussaat, wie durchaus originell und selbständig der von ihm producirte Gedanke war, wie seine Kenntniß der religiösen Anschauungen des Orients nur als geistiges Bildungsferment überhaupt auf ihn einwirkte und keine jener religiösen Vorstellung und Lehren als solche — wie sie in jenen Religionen vorhanden war — sich bei ihm wiederfindet, ist wiederholt näher nachgewiesen worden. — Nicht ganz ebenso verhält es sich mit Pythagoras. Von diesem ist seit lange sein receptives Verhältniß zum Orient anerkannt. Allein wenn dem Pythagoras auch durchaus nicht eigenes Denken abgesprochen werden soll, so läßt sich doch nicht läugnen, daß er sich von Herakleitos gerade dadurch unterscheidet, daß er die ihm vom Orients überlieferten religiösen Vorstellungen (z. B. Unsterblichkeit, Seelenwanderung ꝛc. ꝛc.) als solche acceptirte und beibehielt, wie er sie vorfand, sie untereinander verbindend und combinirend, während der Epheser sie vielmehr in ihren inneren speculativen Gedankengehalt auflöste und aufhob und sie nur als Material der Darstellung und Verkörperung seines eigenen treibenden speculativen Bedürfnisses gebrauchte. Wer die Natur des Gedankens und die Geschichte der Philosophie und Religionsphilosophie der Völker kennt, wird weder über das Stattfinden dieses Unterschiedes, noch über seine tiefe Bedeutsamkeit in Zweifel sein können. Bei dieser Scheidelinie aber, welche, nach der vorgetragenen Ansicht, Herakleitos von Py-

Die Anschauung des Absoluten als Wort und als Name, — und es bedarf hier keiner weiteren Ausführung, wie identisch dies beides ist, — ist also für Heraklit wie für den Parsismus wesentlich und bei beiden übereinstimmend.

Diese Wortbedeutung des heraklitischen Logos ist somit nur die Bestätigung für den von uns schon oben (p. 325, 3. vgl. p. 122, 1.) geführten und seitdem durch alles Folgende wohl zur Gewißheit erhobenen

---

thagoras — und in ihnen nicht nur zwei Männer, sondern zwei historische Standpunkte des philosophirenden Geistes überhaupt — trennt, muß es von hohem Interesse sein, zu hören, wie sich Herakleitos selbst über Pythagoras äußert, und dabei zu finden, daß seine Kritik diesen in der That nach den beiden eben angedeuteten Seiten seiner Stellung erscheinen läßt. Denn in einem Bruchstücke, welches wir an seinem Orte (§ 31.) näher betrachten werden, gesteht einerseits Herakleitos dem Pythagoras rühmend zu, daß „Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, Forschung (ἱστορίην) getrieben hat am meisten von allen Menschen". Worte, in denen, da ἱστορίη hier schwerlich in einem andern Sinne zu nehmen ist, als eingezogene Kunde und die in dem Einziehen solcher Kunde bestehende Forschung, Heraklit wohl kaum etwas anderes meint — denn bei den Griechen gab es damals schwerlich solche Kunde einzuziehen — als die von Pythagoras aus dem Oriente geholten Kunden und Ueberlieferungen aller Art. Es dürfte vielleicht nicht ohne Interesse sein, zu bemerken, daß wir hier also Herakleitos dem Pythagoras ein Lob spenden sehen, welches genau demjenigen entspricht, das wir Herodot den Aegyptern ertheilen hören, II, 77: μνήμην ἀνθρώπων πάντων ἐπασκέοντες μάλιστα, λογιώτατοι εἰσι μακρῷ τῶν ἐγὼ ἐς διάπειραν ἀπικόμην. Worte, welche nach Vorangang von Bunsens treffender Bemerkung (Aegypten I. p. 25.) Lepsius (Chronologie I. p. 40.) schön übersetzt, es seien die Aegypter „die bei weitem unterrichtetsten Menschen von allen die er kennen gelernt, indem sie unter allen Menschen am meisten für die Erinnerung aufbewahren", und dahin interpretirt, es bezögen sich jene Worte nicht allein auf geschichtliche Ereignisse, sondern auf alle aufbewahrungswürdige Erfahrungen, und Herodot meine, sie seien das literateste Volk. Wie hier Herodot von den Aegyptern sagt, daß sie die am meisten von allen μνήμην ἐπασκέοντες seien, so sagt Heraklit von Pythagoras — auch die Art, wie ihn Heraklit mit Hekatäus und Hesiod, mit einem Dichter und einem Geschichtschreiber zusammenstellt, deutet darauf hin, daß er am meisten von allen ἱστορίην ἤσκησε, d. h. Kunde einzog von allen solchen Erfahrungen aller Art, wie sie nach Herodot die Aegypter am meisten für die Erinnerung bewahrten. Aber Heraklit fügt auch hinzu „und er machte seine Weisheit zu einer Vielwisserei und schlechten Kunst". Was Heraklit dem Pythagoras in diesen Worten vorwirft, ist, wenn wir nicht irren, nichts Anderes, als Eklekticismus, ist eben nur das, daß er die verschiedenen allüberallher aus dem Orient geschöpften religiösen Traditionen und Vorstellungen, statt sie in ihren Begriff aufzulösen, als solche bestehen läßt und zu einem philosophischen Lehrgebäude verbindet: vgl. § 31.

Nachweis, daß bereits bei Heraklit, und zwar bei ihm zuerst, der Logos als Typus der Existenz, als die vorbildliche Idee der Welt erscheint. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß bei Herakleitos, — der ja auch ausdrücklich den Logos als Demiurg (s. bei Stobäus oben p. 325. 329.) hinstellt, — die Quelle des platonischen Logosbegriffes zu suchen ist, der sich bekanntlich von Plato zu Philo[1]) und endlich zu Johannes fortgepflanzt hat.

Es muß übrigens bemerkt werden, daß schon Hugo Grotius diese Wortbedeutung des heraklitischen Logos gefühlt haben muß, wenn er sagt (Prolegom. in Stob. p. LV. ed Gaisf.): „Certe περὶ τοῦ λόγου Heraklitus quaedam scripserat cum Christianorum sensu congruentia, ut ex hoc Amelii Platonici loco apparet καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ' ὃν ἀεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡρακλειτος ἀξιώσειε κτλ. (siehe oben). Man vgl. denselben Grotius de veritate relig. Christ. I. § XVI. nota 2., wo er zu dieser Stelle die Worte Tertullians (Apolog. c. 21. p. 19) anzieht: apud vestros quoque sapientes λόγον, id est sermonem atque rationem constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitatorem qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum etc.

Ganz wie Tertullian, spricht sich Lactantius (Inst. div. IV. 9. p. 291) ed. Dufresne darüber aus: melius Graeci λόγον dicunt quam nos verbum, sive sermonem; λόγος enim et sermonem significat et rationem, quia ille est et vox et sapientia Dei. Hunc sermonem divinum ne philosophi quidem ignoraverunt. Siquidem Zeno rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis λόγον praedicat quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Jovis nuncupat etc.

Villoison in seiner gelehrten Abhandlung über die physische Theologie der Stoiker (in der Ausgabe des Cornutus von Fr. Osann, p. 439 sqq.) hält gleichfalls, wenn auch, ohne näher auf den Gedankeninhalt dieser Anschauung des Ephesiers einzugehen[2]), an der Bedeutung „Verbum" des demiurgischen herakleitischen Logos fest, auf den er mit Recht den Logos der Stoiker in allen seinen Formen als λόγος, λόγος κοινός,

1) Wenn Philo den Logos πεπληρωκὼς πάντα διὰ πάντων nennt, so ist dies noch wörtlich dieselbe Bezeichnung, welche uns so oft bei Heraklit begegnet (mit διοικῶν, διήκων oder διέπων ꝛc. verbunden).

2) In letzter Analyse wird sich übrigens auch uns dieselbe erst in § 35. ergeben.

λόγος σπερματικός zurückführt[1]). Außer den angeführten Stellen führt Billoison noch die Worte des Justinus Martyr. (Apolog. I. 46. p. 330. ed. Colon.) an: τὸν Χριστὸν τὸν πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε· καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς und meint, daß Justinus diese ausgezeichnete Ehre dem Herakleitos wegen des Logosbegriffes desselben widerfahren lasse. Es können jedoch die Worte des Justinus, wie zumal der Schluß derselben (καὶ οἱ ὅμοιοι) zu zeigen scheint, auch in einem beschränkteren blos ethischen Sinne genommen werden[2]).

Ist es nun auch im Allgemeinen in der Wissenschaft eine lange anerkannte Thatsache, aus welchen Quellen Johannes seinen Logosbegriff geschöpft hat, so möge es doch erlaubt sein, diese Untersuchung mit der Bemerkung zu schließen, daß wenn die obigen Anschauungen der Zendlehre vom „Worte" feststehen und wenn ferner feststeht, daß Ephesus seit je ein alter und vorzugsweiser Sitz persischer Magierlehre gewesen ist (s. Creuzer Symbol. II. p. 597; Lobeck Aglaoph. p. 1330 sqq.), und wenn nun dazu eine alte Tradition (bei Irenäus, Adv. haer. 3, 1.) behauptet, daß das Evangelium Johannis in Ephesus geschrieben worden sei, durch die Zusammenreihung aller dieser Punkte ein specielles und besonders helles Licht auf das vierte Evangelium und seinen berühmten Eingang fällt: Im Anfang war das Wort![3]) —

Dies sind die hauptsächlichsten Spuren des Einflusses, welchen die

---

1) Das Verdienst dieser Abhandlung um Heraklit besteht gerade darin, daß Billoison bei manchen Einzelheiten der stoischen theologischen Physik nachweist, wie die Stoiker, um mich Billoisons Ausdruck (p. 459.) zu bedienen „κατὰ πόδα" Herakleitos gefolgt sind.

2) Nämlich als auf die ethische Lebensrichtung Heraklits gehend, wie es bei Epictet heißt, Enchirid. c. 15. T. III. p. 17. ed. Schw.: ἂν δὲ καὶ παρατεθέντων σοι μὴ λάβῃς, ἀλλὰ καὶ ὑπερίδῃς, τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν Θεῶν ἔσῃ, ἀλλὰ καὶ συνάρχων· οὕτω γὰρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι ἀξίως θεῖοί τε ἦσαν καὶ ἐλέγοντο, wozu Simplic. Comm. in Ench. T. IV. p. 199. ed. Schweigh. erklärt: θεῖοι γὰρ οἱ κατὰ τὸ ἄκρον καὶ ἐξηρημένον τὸ ἐν αὐτοῖς διαζήσαντες· τὸ γὰρ πανταχοῦ ἄκρον, θεῖον, ὅτι πάντων ἀκρότατον θεός.

3) An das bekannte Geständniß des heiligen Augustinus (confess. VII. c. 13 sqq.), daß er gerade durch die Schriften der Platoniker von der johanneischen Lehre vom Logos überzeugt worden sei — und Plato selbst hat Begriff wie Ausdruck erst von Heraklit entlehnt — braucht hier nur erinnert zu werden.

magische Religionslehre und ihre Kenntniß auf die Darstellungsweise Heraklits und auf seine Anschauungen im Einzelnen ausgeübt hat, und deren Grenzen wir oben hinreichend sorgfältig gezogen zu haben glauben.

Weitere derartige Zusammenhänge nachzuweisen, müssen wir Solchen überlassen, welche gründlichere Kenner der persischen Religionsurkunden und sie in der Sprache der Originalien zu lesen befähigt sind*).

*) Wie sehr sich die oben dargelegte Ansicht von der von Glatrich (Religion und Philosophie, Breslau 1852) — und ebenso in Bezug auf die heraklitische Benutzung des aegyptischen Stoffes von der von Roeth (Gesch. der abendl. Philosophie) — unterscheidet, bedarf keiner weiteren Ausführung.

§ 17. Unterschied der Δίκη und Εἱμαρμένη.

Wir kehren von diesem Excurse zu der Δίκη zurück, die uns in dem letzten Fragment beschäftigte und von der wir bestrebt waren, nachzuweisen, daß sie dem Heraklit nichts Anderes ist, als seiende Negativität, also dasselbe was Krieg, Harmonie ꝛc., d. h. eine Form seines absoluten Princips, aber nach der negativen Beziehung desselben auf das Einzelne aufgefaßt. Ganz deutlich tritt dies in dem bereits p. 115 sq. aus Origenes angeführten und erörterten Fragment hervor: „*Εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα*". „Man muß wissen, daß der Krieg das Gemeinsame und die Dike (d. h. das der Existenz zukommende Recht) der Streit ist, und daß Alles entsteht nach dem Gesetz des Streites und nach ihm sich verwendet". Denn ob man nun der von uns nach der Schleiermacher'schen Vermuthung angenommenen Textesverbesserung beitritt, oder ob man sie, wie Schleierm. fürchtet (p. 419) zu kühn findet, immer geht das aus dem Bruchstück unzweifelhaft hervor, daß die Dike mit dem Krieg und Streit identisch ist, d. h. daß wie der Krieg das kosmogonische Princip, der Vater aller Dinge ist, deshalb auch das Recht aller Existenz kein anderes sei, als eben dieselbe, die reale Aufhebung und Vernichtung alles Einzelnen nach sich ziehende, Identität des Gegensatzes von Sein und Nicht, der es auch sein Dasein verdankt. Nur schon bei der ersten Erörterung des Fragments ist, worauf wir rückverweisen müssen, ausführlich gezeigt worden, daß das von Schleierm. unverständlich gefundene *χρεώμενα* nichts Anderes ist, als eine sehr deutliche und echte Beschreibung dessen, daß die Dinge nur nach demselben Gesetze, durch das sie entstanden und das also ihr an sich seiendes Recht bildet, auch in ihrer Wirklichkeit verwaltet und aufgehoben werden; daß also das dem Einzelnen wirklich zukommende Recht, die Dike, kein anderes sein kann, als die Aufhebung durch denselben Streit, durch den es auch geworden ist. „Denn Alles, was entsteht, ist werth, daß es

zu Grunde geht". Das *χρεώμενα (κατ' ἔριν)*, d. h. die ihre Aufhebung herbeiführende Verwaltung der Dinge nach dem Gesetze des Streits ist also die eigentliche Seite und Thätigkeit der Dike.

So erschien sie schon in dem Fragment von der Sonne.

So erscheint sie noch deutlicher in einem erst später vollständig anzuführenden und näher zu erörternden Fragment (bei Clemens Strom. V. c. 1.), „und die Dike wird ergreifen die Lügen-Verfertiger und Zeugen", ein Fragment, welches die Bedeutung der Dike um so klarer nachweist, als wir sehen werden, daß diese „Lügen-Zeugen und Verfertiger" nicht Subjecte, sondern die trügerisch ein festes Bestehen vorspiegelnden Sinne sind.

Bedeutungsvoll tritt endlich noch einmal der „Name der Dike" auf. Clemens hatte von der Strafe gesprochen und fährt fort (Strom. IV. c. 3. p. 205. Sylb. p. 586. Pott.): *καλῶς οὖν Ἡράκλειτος. „Δίκης ὄνομά. φησιν, οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν"*. „und schön sagt Heraklit „„nicht einmal den Namen der Dike würden sie kennen, wenn dies nicht wäre"". Es ist allerdings wahr, daß es ein merkwürdiger Zufall sein müßte, wenn Clemens die Worte *εἰ ταῦτα μὴ ἦν*, die er gerade brauchte, auch schon so bei Heraklit vorgefunden haben sollte, weshalb wir sie auch nicht bestimmt als Heraklit zugehörig hervorgehoben haben. Allein wenn nur, woran nicht zu zweifeln, der Vordersatz ganz wörtlich angeführt ist, so kann in der That nicht viel Anderes gefolgt sein. Und auch der Zusammenhang des Sinnes kann wohl nur der gewesen sein, daß wenn die Dike sich nicht thatsächlich zeigte und äußerte in der wirklichen Negation und Aufhebung der Einzelheit, — diese Negation des aufsichbeharrenden Einzelnen, welche ihm wie wir bei seinen ethischen Fragmenten noch näher sehen werden das Grundprincip des Gerechten ausmachte, den sich selbst und die Dinge für ein Beharrendes haltenden und an diesem Beharren festhalten wollenden Menschen nicht einmal dem Namen nach bekannt sein würde, so daß der Menschen Lehrmeister in der Gerechtigkeit den ihnen dieselbe zur Anschauung bringende — Untergang ist.

Wenn so die Gerechtigkeit die negative Beziehung des heraklitischen Absoluten auf das Existirende und Einzelne ist, so kann es doch bei Heraklit keine blos negative Bestimmung geben. Dies ist der heraklitischen Philosophie, wie wir oft gesehen haben, nach ihrem innersten Gedanken durchaus wesentlich und zeigt sich auch an dem Begriff der Dike. Ist sie hier die Negation des Einzelnen, so ist — und dies liegt schon in dem Gedanken der Umwandlung, der *μεταβολή* überhaupt — gerade mit dem Nichtsein des Einen und durch dies Nichtsein das Sein des Andern

nothwendig gegeben. Gerade durch die Aufhebung des Einen kömmt die Existenz des Andern zu Stande. Der Begriff der heraklitischen Dike schlägt daher sofort in den Begriff der Nothwendigkeit um, welche das Nichtsein des Einen mit dem Sein des Andern verknüpft. Diese Verknüpfung gerade, welche das Positive, die Existenz, als durch ihr Gegentheil, das Negative, nothwendig bedingt zu fassen weiß, ist der innerste Begriff der heraklitischen Nothwendigkeit, der *εἱμαρμένη*, die darum ein Band genannt werden kann, welches — der tiefere Begriff des Causalnexus — nicht zwei seiende Dinge, sondern das Bestehen des Einen mit dem Nichtsein des Andern zusammenbindet. Daß dies in der That der Begriff der heraklitischen Nothwendigkeit, daß diese also nur die positive Seite der Dike ist, zeigt zunächst die heraklitische Stelle des Plato (Theaetet. p. 160. b.) „*ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ*". „Die Nothwendigkeit bindet die Wesenheit des Seins zusammen". Ebenso wird von ihm im Kratylos[1]) die *ἀνάγκη* als ein Band, *δεσμός*, definirt. Ja in den Worten daselbst: *δεσμὸς ζώῳ ὁτῳοῦν, ὥστε μένειν ὁπουοῦν, πότερος ἰσχυρότερός ἐστιν, ἀνάγκη ἢ ἐπιθυμία*, „welches Band ist wohl das stärkere für jedes Lebende, damit es irgendwo bleibe, die Nothwendigkeit oder das Verlangen", tritt auf das Deutlichste diese Auffassung der *ἀνάγκη* als des positiven und das Einzelne erhaltenden Momentes hervor, und wie sie eben nur als solche Bestehen verleihende und erhaltende Macht ein Band genannt wird. Heraklit ist also die Quelle jener den Stoikern so geläufigen Auffassung, welche die *εἱμαρμένη*, die rerum omnium necessitas, als Band und Verknüpfung, illigatio, ausspricht. So nannten die Stoiker nach dem falschen Plutarch, Placit. I. 28. die *εἱμαρμένη* „*εἱρμὸν αἰτιῶν, τούτεστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον*". „Verknüpfung (Reihe) der Ursachen, d. h. Anordnung und unüberschreitbare Verbindung" und bei demselben Berichterstatter, ib. I. 27., angeordnete Verflechtung der Ursachen, *συμπλοκὴν αἰτίων τεταγμένην*. So bezeichnet sie Marc. Anton. X. 28. kurzweg als *τὴν ἔνδεσιν ἡμῶν*, als „unsere Verknüpfung" und zwar an einer Stelle, wo dies dem Sinne nach unsern Untergang bedeutet[2]), über den er tröstet und von dem er nicht will, daß wir ihn wie schreiend zur Schlachtbank geschleppte Schweine erleiden.

---

1) p. 403. C. p. 103. Stallb.

2) „*ὅμοιον* (nämlich wie ein solches schreiend abgeschlachtetes Thier) *καὶ ὁ οἰμώζων ἐπὶ τοῦ κλινιδίου μόνος σιωπῇ τὴν ἔνδεσιν ἡμῶν*, d. h. also, unser Untergang ist ja nur unsere Verknüpfung, durch die unser Geschlecht ꝛc. besteht. Es

So setzt derselbe Autor X. 5 ἐπιπλοκὴ αἰτίων für die εἱμαρμένη, indem er denselben Trost giebt, daß wir auch bei theilweiser Negation, bei Unglücksfällen, eingedenk sein sollen, wie dies Negative auch positiv ist, wie wir nur aus derselben uns jetzt negativen Verknüpfung der Dinge auch unsere Existenz überhaupt empfangen haben: „Was Dir auch zustoße, es war Dir von Ewigkeit her ja bestimmt und dieselbe Verflechtung der Ursachen spann von Ewigkeit her zusammen sowohl Dein Bestehen überhaupt, als auch das Zustoßen dieses Ereignisses". Dieselben Stoiker erklärten aber auch, was besonders bezeichnend ist und nicht wenig bestätigend für die Bedeutung, die wir der εἱμαρμένη bei Heraklit angewiesen haben, Zeus selbst als die εἱμαρμένη (s. Eustath. p. 695. ad Il. VIII. 18 sq.). Ebenso wie in den bereits bezogenen Stellen und noch deutlicher vielleicht tritt jene Verknüpfung des Positiven und Negativen, die nach uns den Gedanken jenes „Bandes" bildet, in der Erklärung hervor, die Cicero giebt, divinat. I. 55: „Fatum autem id appello quod Graeci εἱμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignit". In series, im Begriff der Reihe, liegt bereits und zunächst die Aufhebung und das Aufgehobensein des Einzelnen. Diesen zunächst negativen Sinn der Reihe hebt Seneca hervor in den Beiworten, die er ihr ertheilt, Epist. 77: Series invicta et nulla mutabilis ope illigat et trahit. Aber diese negative Macht ist es, die selbst vielmehr productiv, hervorbringend und das Einzelne schaffend ist, „rem ex se gignit", wie es deshalb bei Cicero weiter heißt, und diese nothwendige Verknüpfung von Entstehen und Vergehen, von dem negativen und positiven Wesen der Reihe ist eben der Nexus, den Cicero deshalb auch die Berührung oder die Gemeinschaft der Dinge, ipsa rerum contagio nennt, de fato c. 4, p. 570 ed. Moser. (Noch andere Stellen siehe bei Gataker ad M. Ant. l. l. und Creuzer Dionysus. Heidelberg 1809, p. 72—74, wo auch auf die heraklitisirende Stelle des Plato Sympos. p. 74. W. „ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυνδεδέσθαι" hingewiesen und Creuzer zu Cicero de nat. Deor.

liegt in der ἔνδεσις die fatalistische Nothwendigkeit des Untergangs, aber zugleich die positive, Anderem Daseingebende, Seite darin, durch die wir selbst unsere Existenz empfingen, die Hinweisung auf diese Wechselwirkung, und das sich gegenseitige Bedingen des Entstehens und Vergehens, weshalb anstatt der negativen Bestimmung „Untergang" oder der allgemeineren und formellen Bestimmung „Nothwendigkeit" ἔνδεσις gesagt und so der positive Inhalt der Nothwendigkeit hervorgehoben wird. Die Uebersetzung von Casaubonus miserius mortalis vita hujus verfehlt daher den Gedanken, und die an sich richtige von Gataker fato nos illigari drückt ihn nicht bestimmt genug aus.

I. 20. p. 92.). — Was wir durch diese Stellen zu bestätigen gesucht haben, ist, daß dem Heraklit die Nothwendigkeit, wie schon aus den erstangeführten Worten des Theaetet sich ergiebt, das die Wesenheit des Seins Zusammenbindende, daß sie ihm ein Band, δεσμός, ist, daß die Bedeutung dieses Bandes die Verknüpfung des Negativen mit dem Sein ist [1], daß die heraklitische Nothwendigkeit somit nur dasselbe was auch seine Δίκη, nur in positiver Wendung ist, nämlich die Seite des Absoluten, welche durch die Vermittlung des Negativen selbst dem Einzelnen Dasein und Bestehen verleihet.

Es ist nun gewiß von nicht geringem Interesse, zu sehen, wie es die genau diesen Begriffsmomenten entsprechende, dem gewöhnlichen Bewußtsein fremde, Vorstellung ist, welche wir noch in den heutigen orphischen Hymnen mit δεσμός verbunden finden. Im XIII. orphischen Hymnus auf Kronos (p. 274. ed. Herrm.) heißt es von diesem Gotte:

„ὃς δαπανᾷς μὲν ἅπαντα καὶ αὔξεις ἔμπαλιν αὐτός
δεσμοὺς ἀῤῥήκτους ὃς ἔχεις κατ' ἀπείρονα κόσμον".

„Der Du alles verzehrst und alles auch wieder vermehrest
Der unzerbrechliche Bande Du schlingst ums unendliche Weltall.
(Uebersetzung von Dietsch.)

Diese doppelte und gegensätzliche Beziehung des Kronos zur Welt, diese Verknüpfung seines negativen Wesens mit seinem positiven, der Vernichtung selbst mit der Geburt, als deren Einheit er gepriesen wird, werden also die „unzerbrechlichen Bande" genannt, die Kronos um die Welt schlingt, der er gerade durch dieses, an jedes Nichtsein ein neues Sein bindende, unzerreißliche Band Unendlichkeit und Bestehen gewährt. Die „Bande" sind daher immer (auch wo die Verknüpfung mit dem Negativen in den Hintergrund tritt), das, wodurch die Existenz ihr Bestehen hat [2].

1) Plato sagt nicht: ἡ ἀνάγκη τὰ ὄντα ποιεῖ, dies wäre die gewöhnliche Verstandesvorstellung von dem Causalnexus, in welche die Stoiker allerdings, selbst wo die speculative Natur der Begriffsmomente aus ihren Erklärungen hindurchschimmert, nur zu oft verfielen, die Vorstellung, nach welcher ein Einzelnes und Seiendes ein anderes zur Folge hat, ohne selbst darin aufgehoben zu sein. Plato sagt vielmehr ἡ ἀνάγκη τῆς οὐσίας ποιεῖ: die Wesenheit des Seins, die Substanz, ist aber selbst schon im heraklitischen Sinne das allgemeine Werden, welches an sich sowohl die beständige Negation alles Seins, als auch die Fülle alles Inhalts ist. Beide Seiten zusammenschließend, ist es die Nothwendigkeit, welche Sein und Nichtsein ineinanderbindend das Dasein der einzelnen Bestimmtheit durch das Nichtsein der andern zu Stande bringt und so dem Einzelnen reelles Bestehen verleibt.

2) So z. B. in dem 87. Orph. Hymn. auf den Tod p. 352. ed. H. „ἔχει ἀν ἐκείνης φύσεως κεκρατημένα δεσμά".

Noch merkwürdiger aber, und nur in diesem Zusammenhange wahrhaft zu verstehen, ist es, wenn Bakchos, von dem wir oben (§ 10. 11.) gezeigt haben, worauf wir hier rückverweisen müssen, daß er dem Heraklit die Personification des Momentes des realen Daseins war, im XLVII. Orph. Hymnus[1] (p. 310 ed. H.), geradezu als „das Band aller Dinge", δεσμὸς ἁπάντων" apostrophirt wird

„ἔστησεν κρατεροὺς βρασμοὺς γαίης ἀποπέμψας
ἡνίκα πυρφόρος αὐγὴ ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν
πρηστῆρος ῥοίζοις· ὁ δ' ἀνέδραμε δεσμὸς ἁπάντων".

„Und abwendend gestillt der Erde gewaltigen Aufruhr
Als aufflammende Glut ringsum erschüttert das Erdreich
Unter des Blitzstrahls Wucht; ein Band erhub er sich Allem".
(nach Dietsch.)

Denn daß δεσμὸς ἁπάντων hier schlechterdings nur in kosmischem Sinne[2] genommen werden muß, ist von sich selbst klar und nach allem, was oben a. a. O. darüber gesagt worden ist, wäre es überflüssig, noch etwas hinzufügen zu wollen.

---

1) Wir haben schon oben p. 251 sq. von diesem Hymnus darauf aufmerksam gemacht, wie er Bakchos als Beendiger der kosmischen Feuer-Periode, resp. wie es nach Plutarchs Bericht über die heraklitisch-orphische Theologie auszudrücken wäre, als Umwandlung des reinen Apollo-Stadiums, des Moments oder Stadiums der negativen Einheit in das des realen unterschiedenen Daseins erscheinen läßt.

2) Es ist hiernach, zumal nach jenen δεσμοὺς ἀρρήκτους im 15. Hymnus, auch klar, daß der von Schelling (Gottheiten von Samothrace, Anm. 119., cf. ib. p. 40.) aus allgemeineren Gründen ausgesprochene Tadel über die zu Orph. Argon. v. 468. 469. ed. Herrm.:

ζαθέην Σαμοθρᾴκην
ἔνθα καὶ ὅρκια φρικτὰ θεῶν, ἄρρηκτα βροτοῖσιν

von Hermann nach Brunk gemachte doppelte Aenderung von ἄρρηκτα in ἄρρητα und von ὅρκια in ὄργια — beide Aenderungen hängen freilich eng zusammen — ganz berechtigt ist; vgl. dazu das von A. Mai dem Eunapius vindicirte und ohne seinen Namen bei Suidas gelesene Fragment desselben (Eunap. ed. Bonn. p. 107): Ἀρβαζάκιος Ἴσαυρος — — ἦν μὲν ἐξ Ἀρμενίας τοῖς τρισὶν ἅμα συγκατειλημμένος πάθεσιν ὥσπερ ἠγριωμένοις δεσμοῖς ἀρρήκτοις καὶ ὅρκοις γε ἐν αὐτοῖς ἔμπεδον· ταῦτα δὲ ἦν ἐρωτομανία καὶ μέθη καὶ πλεονεξία (cf. Orph. Lap. v. 255.).

Ende des ersten Bandes.

Druck von Tuncker & Weidling in Berlin.

Die Philoſophie

Herakleitos des Dunklen

von Epheſos.

Nach einer neuen Sammlung ſeiner Bruchſtücke und der Zeugniſſe der Alten dargeſtellt

von

Ferdinand Laſſalle.

Bei Heraklit iſt alſo zuerſt die philoſophiſche Idee in ihrer ſpeculativen Form anzutreffen. — — Hier ſehen wir Land; es iſt kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Hegel

Nichtsdeſtoweniger verdiente Herakleitos, wenn, wie den Dichtern, alſo den Weltweiſen einer beſtimmt wäre, den Preis des Lorbeers.

Boeckh.

Zweiter Band.

Berlin.

Verlag von Franz Duncker.

(G. Beſſer's Verlagshandlung.)

1858.

Inhalt des zweiten Bandes.

II. Physik.

Seite

§ 18. Das Feuer. 3

§ 19. Das Princip der Ableitung der Dinge aus dem Feuer. 47

§ 20. Fortsetzung. Die kosmologischen Bruchstücke bei Clemens Alexandrinus. Die Stufen des Elementarprocesses. Der Gedanke derselben. . . . 55

§ 21. Fortsetzung. Verhältniß des Feuers zum Wasser. 70

§ 22. Luft, πρηστήρ. αἰθήρ. Versuchte Wiederherstellung einer heraklitischen Reihe. 75

§ 23. Die einzelnen Erscheinungen. Die Gestirne. Die ἐκπύρωσις. Die Sonne ein Maaßverhältniß. Erste Entwicklung des siderischen Processes als der eigentlichen Seele des physikalischen Systems. . . . 97

§ 24. Die ἐκπύρωσις. 126

§ 25. Die ἐκπύρωσις und Aristoteles. Plotinus. Simplicius. Alexander von Aphrodisias. Clemens. 155

§ 26. Realer Inhalt der ἐκπύρωσις. Der totale kosmisch-stetische Proceß. Das große Jahr oder die kosmische Generation. Das Weltsystem. Heraklitische Mythen bei Plato. 182

§ 27. Ueber die Oertlichkeit der ὁδὸς ἄνω κάτω oder die Ortsbewegung überhaupt bei Heraklit. 211

III. Lehre vom Erkennen.

§ 28. Das Grundgesetz des Erkennens. Der λόγος. Die Unvernünftigkeit der Menschen. 263

§ 29. Das Kriterium des Wahren. Die allgemeine Vernünftigkeit und die einzelne Vernunft. 281

§ 30. Schlafen und Wachen. 298

§ 31. Das Wissen des Einen und des Vielen. 306

Seite

§ 32. Organ und Methode des Erkennens. Die Sinne. 314
§ 33. Fortsetzung. Die Seele als Organ der Erkenntniß. Die Selbstoffenbarung des Wahren. 327
§ 34. Fortsetzung. Methode des Erkennens. 349
§ 35. Fortsetzung. Das Mittel des Erkennens. Der Logos als Wort. Die beiden Seiten der Fortentwicklung. Die sophistische und platonische Philosophie. 362
§ 36. Der Kratylos des Platon. 373
§ 37. Fortsetzung. Der Kratylos und der Theätetos. Heraklitos und Platon. 396
§ 38. Fortsetzung. Die fragmentarischen Reste. 411

IV. Ethik.

§ 39. Der Grundbegriff des Ethischen. Die Selbstverwirklichung. Das Allgemeine. Der Ruhm. Das Gesetz. Die Menge. 427
§ 40. Die Willkür. Das eigenwillige Gemüth. Das Negative und seine Consequenz in der Ethik. Die Lust und die εὐαρίστησις. Der Mensch sein eignes Schicksal. Die Naturnothwendigkeit und die Freiheit. . . 445

Druckfehler des zweiten Bandes*).

Seite	Zeile	statt:	zu lesen:
21	7. v. u.	adv. Stob.	adv. Stoic.
27	6. „	Fingauens	Fingamus
55	2. v. u.	Alexander Aphrodisias	Alexander von Aphrodisias
59	17. v. o.	und in demselben Maaße statt	und nur in wechselndem Maaße statt
127	7. v. o.	ἅπτεσθαι oder ἀνάπτεσθαι	ἀνάπτεσθαι oder ἅπτεσθαι
139	9. „	unsere Philosophen	unsern Philosophen
141	17. v. u.	von allen Seiten uns	von allen Seiten aus
191	4. „	inter exsuperantis caloris humorisque,	. . . humorisque vices
237	1. v. o.	und sie schauen nur	schauen nun
245	3. v. u.	ἄνω κάτω, περιχωρέουτα	ἄνω κατω περιχωρέουτα
247	20. v. o.	Und Simplicius grade a. a. O.	Und Simplicius, grade a. a. O.
267	2. „	oben p. 225	oben p. 255
282	12. „	an ihr, (dieser Weise αὐτοῦ etc.	an ihr, dieser Weise (αὐτοῦ etc.
284	13. u. 14. „	τοῦ τοῦ παντὸς, διοικήσεως	τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως
288	15. „	göttlichen Logos, nach etc.	kein Komma
331	6. „	Uebergang als solcher	als solchen
332	5. v. u.	Heraklit's in seine	Heraklit's und seine
346	20. v. o.	insofern bei, indem sie	insofern bei, als sie
369	4. u. 5. „	entwickelt,	entwickelt hat,
383	3. „	Gerathes	Geräth es

*) Dieselben wolle man **vor** dem Lesen verbessern. — Druckfehler in den Zahlenangaben der Citate sind in den Indices stillschweigend berichtigt.

II. Die Physik.

§ 18. Das Feuer.

Wir haben bisheran vorzüglich das durchgenommen, was man den ontologischen Theil der heraklitischen Philosophie nennen könnte und von uns daher unter dieser Bezeichnung zusammengefaßt worden ist: das, was die objective logische Idee bildet, die bei Heraklit allen Gebieten des Daseins, dem der Natur wie dem des subjectiven Geistes und der Ethik, zu Grunde liegt. Seine Physik ist nur die Darstellung der Realisation dieser logischen Idee in den Existenzen der Natur. Nur daß, wie schon wiederholt bemerkt und nach seinem innern Grunde aufgezeigt worden, das Ontologische, Physische und Ethische bei ihm noch nicht, wie in unsrer Darstellung, getrennt, auch die Grenzbestimmungen und Unterschiede dieser Gebiete überhaupt für ihn noch nicht vorhanden waren und auch gerade durch die Natur seines philosophischen Gedankens nicht vorhanden sein konnten, sie ihm vielmehr sämmtlich in die Eine gediegene und ununterschiedene Realität seines Einen göttlichen Lebens und dessen Processes zusammenfließen mußten.

Die Darstellung und Untersuchung der Naturphilosophie des Heraklits wird für uns daher das doppelte Interesse haben, einmal, daß sie mit dem Bisherigen übereinstimmend von selbst diese logische Idee der processirenden Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein als die Seele seiner Physik wird ergeben müssen, und zweitens, daß sie zeigen wird, wie weit und in welcher Weise Heraklit diesen seinen Gedanken durch die Erscheinungen des Naturreiches hindurchzuführen und zum concreten physischen System zu realisiren vermochte. Die in unserer bisherigen Darstellung nachgewiesenen Resultate werden uns hierbei einerseits gegen frühere und bisheran zum großen Theil bestehende Irrthümer und Mißverständnisse dieser Physik bewahren können, andrerseits uns auch natürlich berechtigen, bei Zurückweisung derselben kürzer zu Werke zu gehen, als wenn wir die Darstellung mit der Physik Heraklits begonnen hätten.

Begiebt man sich an die heraklitische Physik, so begegnet einem zuerst

die durch die Ausdrucksweise der Steiker und der aristotelischen Metaphysik verschuldete Behauptung, daß das Feuer dem Ephesier ἀρχή gewesen sei und zwar gerade in demselben Sinne, als bestimmtes sinnliches Element, wie bei Thales das Wasser als solches, bei Anaximenes die Luft das Urprincip aller Dinge war.

Diesen Irrthum nochmals widerlegen zu wollen, würde heißen acta agere: denn einmal widerlegt er sich schon durch die bisherige Nachweisung, was allein bei Heraklit ἀρχή genannt werden kann, von selbst, andrerseits ist die Annahme dieses elementaren Feuers als ἀρχή schon durch Schleierm. widerlegt und seitdem allgemein aufgegeben worden. Allein es ist für uns ebensowenig richtig mit Schleiermacher zu sagen, daß dies Feuer Heraklit nur Bild des Werdens und der Bewegung*) sei, wobei Werden und Bewegung nach der sinnlichen Vorstellung gefaßt wird, oder daß es ihm, wie Schleiermacher sich p. 452 am deutlichsten erklärt, eine „als Wärme oder Empfänglichkeit für Wärme allen Dingen einwohnende bewegende und belebende Kraft" sei. Hier wird es vielmehr gerade hauptsächlich wichtig, — und die ganze heraklitische Physik bleibt sonst gerade in ihrem innersten Wesen nothwendig unverständlich — dies Werden und die Bewegung in der begrifflichen Bedeutung aufzufassen, die es bei Heraklit hat, als die processirende Identität der entgegengesetzten und beständig in einander umschlagenden Momente von Sein und Nichtsein.

Jener grobe Irrthum, daß dem Heraklit das elementarische Feuer

---

*) Sehr schön und treffend drückt sich jetzt Zeller p. 458 über diese Bedeutung des heraklitischen Feuers aus „— das Gesetz der Veränderung, das er überall wahrnimmt, stellt sich ihm durch eine unmittelbare Wirkung der Einbildungskraft unter jener symbolischen Anschauung dar, deren allgemeinere Bedeutung er aus diesem Grund für sein eigenes Bewußtsein von der sinnlichen Form, in die sie gefaßt ist, noch nicht zu trennen weiß". (Wohl zu trennen, wie wir gesehen haben, weshalb die vielen wechselnden Namen; selbst als das alles durchwaltende „Gesetz" oder „Gesetzwort", weiß er sie in dem Logos, dieser höchsten Form die er fand, auszusprechen, doch auch dieses ist noch seiende Form; nur als das, was es ihm wahrhaft und in letzter Instanz ist, als reine Negativität weiß er dieses Gesetz noch nicht herauszuringen.) Aber alles was in diesen Worten bereits an sich enthalten ist, geht wieder verloren, indem auch Zeller dieses Gesetz der angeblichen Veränderung nicht als Negativität, als objectiv-dialectisches Umschlagen des absoluten und dennoch an sich identischen Gegensatzes faßt. Und so muß Zeller sogar wieder dazu gelangen, dies heraklitische Feuer als den „Wärmestoff oder trockene Dünste" (p. 460) und ebenso die Vernunft als den „Wärmestoff" aufzufassen, der aus der uns umgebenden Welt theils durch den Athem, theils durch die Sinneswerkzeuge in uns eintrete (p. 481) ꝛc.

als solches ἀρχή war, in dem Sinne wie bei Thales das Waſſer, (— ein Irrthum, deſſen innere Entſtehungsmöglichkeit ſich uns im Verlauf noch näher ergeben wird) findet ſich eigentlich nur bei ganz unbedeutſamen Berichterſtattern. Denn häufig liegt, wie ſich zeigen wird, nur der Schein dieſes Irrthums vor. Die älteren Stoiker theilten dieſen Irrthum nicht. Sie faßten vielmehr das heraklitiſche Feuer — freilich hiermit nur in ein anderes, obgleich ſchon weit weniger arges Mißverſtändniß verfallend — als eine gewiſſe allen Dingen zu Grunde liegende ihnen einwohnende und ſie bewegende animaliſche Lebenskraft auf. So heißt es z. B. bei Cicero (de natura Deor. III. 14 p. 540, ed. Cr.) Sed omnia vestri Balbe, solent ad igneam vim referre. Heraclitum, ut opinor, sequentes, quem ipsum non omnes interpretantur uno modo — vos autem ita dicitis, omnem vim esse ignem ... id vivere, id vigere quod caleat, wo es intereſſant und für ſpäteres beachtenswerth iſt, zu ſehen, daß alſo ſchon unter den älteren Stoikern ſelbſt Streit über die Bedeutung des heraklitiſchen Feuers war. Cicero hält ſich von dieſen verſchiedenen Auffaſſungen der Stoiker an die geläufigſte und verbreitetſte, — aber wahrſcheinlich nicht an die eigentlichſte. Ganz wie bei Cicero, nur noch beſtimmter heißt es bei dem dritten vaticaniſchen Mythographen (Classicorum auctorr. e Vatic. cod. collect. ab Angelo Mai T. III. p. 170): „— — quod videlicet hoc elementum (ignis) caleat et quod igne vitali, ut Heraclitus vult, cuncta sint animata. Ganz wie die Stoiker faſſen meiſtens auch die Commentatoren des Ariſtoteles dies Feuer auf, z. B. Simplicius, wenn er ſagt (Comm. in de Coelo f. 151. b.), Heraklitos habe das Feuer als ἀρχή geſetzt „auf die thätige Wirkſamkeit des Feuers hinſchauend" (εἰς τὸ ἀφαστικὸν τοῦ πυρὸς ἀποβλέψαντες), oder „auf die belebende und hervorbringende Kraft des Feuers (in Phys. f. 8 a. Ἡράκλειτος δὲ εἰς τὸ ζωόγονον καὶ ἀκμαιογενὲς τοῦ πυρὸς. Anders — obgleich die Worte möglicherweiſe einen noch richtigeren Sinn zuließen — meint es auch Alexander Aphrod. nicht, wenn er, durch die Ausdrucksweiſe des Ariſtoteles (Phys. I. 6.) geleitet, — [welcher mit Recht den Epheſier mit unter denen verſteht, welche annehmen, daß „Eine gewiſſe Natur" dem All zu Grunde liege (μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν), weshalb er dies Allem zu Grunde liegende (τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἀρχή, a. a. O.) mit dem identificirt, was bei ihm ἀρχή iſt] — von Heraklit ſagt, daß er das Feuer dem Einen und Seienden zu Grunde gelegt habe. (ἄλλοι δὲ τῶν φυσικῶν πῦρ ὑπέβαλον τῷ ἑνὶ καὶ τῷ ὄντι. Alex. Aphrod. Comm. in Metaphys. Scholia ed. Berol. p. 630.)

Anders als jene Stoiker faßt es endlich auch Schleiermacher — und die Neueren überhaupt — nicht, wie seine Auseinandersetzung p. 443—452 zeigt und er deutlich in den bereits bezogenen Worten ausspricht, daß dem Heraklitos das Feuer „nur insofern es gebunden als Wärme oder Empfänglichkeit für Wärme allen Dingen einwohnt als ihre bewegende belebende Kraft und sie alle durchdringt, das Schema von dem Leben und Sein der Welt, die Grundform aller Dinge war". Wir haben dagegen bereits wiederholt ausgesprochen, daß auch diese rein physische Auffassung des Feuers als Lebensfeuer, wie man sie mit dem Mythographen kurz bezeichnen kann, die wirkliche Bedeutung des heraklitischen Feuers durchaus nicht erreicht; uns hat sich bereits auch positiv von den verschiedensten Seiten aus ergeben, in welchem Sinne das Feuer das absolute Princip Heraklits gewesen ist und ἀρχή bei ihm genannt werden kann. — Das Feuer ist diejenige seiende Naturform, welche gerade darin besteht, durchaus nicht Sein, sondern reiner Proceß zu sein. Es ist reine, beständig in einander umschlagende Einheit von Sein und Nichtsein, und so zwar, daß jede dieser beiden entgegengesetzten Bestimmungen mit der andern identisch ist und nur in ihr ihr Dasein hat; denn das Feuer ist diejenige Daseinsform, welche zunächst darin besteht, nur in der Aufhebung des Seienden, der Materie, ihr Sein zu haben. Es ist perennirendes Nichtsein der Materie, die eben deshalb als sein Gegensatz gesetzt ist, weil es nur durch das Nichtsein derselben existirt. Es hat so sein Sein nur in dem Gegentheil seiner selbst und dessen Aufhebung. Das Feuer ist aber eben deshalb nicht blos reines Verzehren; es ist ferner vielmehr ebenso reines Sichselbstverzehren, es ist nicht nur Negation, sondern objective seiende Negativität. Mit dem Verzehren seines Gegenstandes, mit der Aufhebung seines Gegentheiles, ist es selbst aufgehoben und zu Grunde gegangen; es hat sein Sein nur in seinem eigenen Nichtsein und sein Sein besteht gerade darin, sich selbst unausgesetzt zum Nichtsein zu machen. Das Feuer ist so im Reiche des Natürlichen die reine und ununterbrochen sich von sich selbst abstoßende Dialectik und Bewegung dieser Momente des Seins und Nichtseins, eine Bewegung, in welcher rastlos jedes dieser beiden Momente in sein absolutes Gegentheil übergeht und in diesem wieder mit sich identisch und zu sich zurückgeworfen ist. Es ist deshalb Werden, Bewegung und Proceß im philosophischen Sinne, weil es die Existenz ist, welche nur im perennirenden Nichtsein ihrer selbst ihr Sein hat, welche reines Abstoßen ihrer von sich selbst in ihr Gegentheil ist und in diesem beständigen

und ungetrennten logischen Umschlagen ihrer Momente in einander ihr Bestehen hat.

Das Feuer ist daher dem Epheser nur wie Fluß, Krieg, Zeit, Harmonie, Nothwendigkeit ꝛc. die objective Darstellung dieser processirenden Einheit des Sein und Nicht; es ist nichts anderes, als das weltbildende Alles durchwaltende Gesetz selbst, dessen reinste Darstellung und Realität es ist, — und wiederholt ist bereits die Nothwendigkeit nachgewiesen, vermöge welcher Heraklit diesen seinen speculativen logischen Begriff nicht als solchen, sondern nur in objectiven Instanzen und Wesenheiten (physikalischen wie geistigen) herausringen konnte, die ihn bedeuten und an welchen das Ungenügende und ihrem Begriffe nicht Entsprechende der ihnen anklebenden sinnlichen oder unsinnlichen einzelnen Bestimmtheit Ursache der unendlichen Abwechslung dieser innerlich identischen Namen wird, deren aber keiner für sich dazu gelangen kann, diese Bestimmtheit an sich selbst zu durchbrechen, eben weil Heraklit die Negativität noch als objectiv seiende faßt.

Diese Natur des heraklitischen Feuers, welche bereits eine erste Erklärung davon enthält, wie die Berichterstatter dazu kommen konnten, das Feuer als solches bei ihm als ἀρχή zu setzen, hat sich uns bereits als nothwendiges Resultat unserer gesammten bisherigen Darstellung ergeben. Sie muß sich aber ebenso auch selbständig und von neuem aus der Betrachtung seiner Physik und der Uebereinstimmung derselben mit dem Bisherigen bewähren.

Will man dunkle und dennoch wohl ganz unverkennbare Spuren dieser Auffassung der gegensätzlichen Natur des Feuers noch bei späten, sich mit stoischer Philosophie befassenden Schriftstellern hervortreten sehen, so betrachte man nur eine Stelle des bekanntlich den Stoikern zugethanen Diemsius von Halicarnaß, welcher diese Anschauung des Feuers — und wahrscheinlich deutlicher für uns, als für den Schriftsteller selbst — zu Grunde liegt. Wir meinen eine Stelle aus den von Angelo Mai herausgegebenen vatikanischen Excerpten seiner verlorenen Bücher (Scriptorr. Veterr. Collect. T. II. p. 197. c. XXXVI.), in welcher jener Geschichtschreiber von einem Blitz*) erzählend, der im Krieg der Römer gegen

*) κεραυνός. Beiläufig zeigt jetzt ein neues Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283., daß Heraklit gerade auch den Blitz — offenbar wohl wegen seiner so augenblicks verlöschenden i. e. in das Gegentheil umschlagenden Natur — als sein unsinnliches Feuer und sein alles durchwaltendes Princip ausgesprochen hat: „„Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός““ τοῦτέστι κατευθύνει· κεραυνὸν

die Samniter in das römische Lager einschlug, die Blitze wegen ihrer Feuersnatur qualificirt als „Umwandlungen des zu Grunde Liegenden, in das Gegentheil wendend die menschlichen Geschicke“ (*μεταβολαὶ τῶν ὑποκειμένων, εἰς τἀναντία τρέποντες τὰς ἀνθρωπίνας τύχας*). Denn jenes Blitzfeuer selbst sei zuerst gezwungen, seine eigene Natur umzuwandeln, wenn es nach Unten getragen wird, da ihm vermöge seiner Natur nicht erlaubt sei, auf der Erde zu lasten, sondern von der Erde nach Oben sich kehrend zu wandeln. Dies beweist auch, fügt er hinzu, unser Feuer, welches, ob es nun ein Geschenk des Prometheus oder des Herhäftos ist, sobald es die Bande löst, in denen es hier zu verbleiben gezwungen wird, durch die Luft in die Höhe getragen wird zu jenem ihm verwandten. Wenn also, wiederholt er nochmals, jenes göttliche Feuer, durch eine starke Nothwendigkeit dazu gezwungen, auf die Erde herabsteigt, so bedeutet dies „Umwandlungen und Wendungen ins Gegentheil, *μεταβολὰς καὶ τροπὰς ἐπὶ τοὐναντίον*“.

Mag man nun in den hervorgehobenen Worten dieser Stelle (die dann zugleich auch näheres Licht darauf werfen würden, wie die Stoiker sogar ihren bekannten systematischen Aberglauben mit den heraklitischen Traditionen in Verbindung gebracht) mit uns die Spuren einer jenem Autor selbst offenbar schon ganz unverständlich gewordenen, aber bei den Stoikern vielleicht nie gänzlich verloren gegangenen Ueberlieferung von der wahren heraklitischen Anschauung des Feuers erblicken wollen, oder nicht, — jedenfalls ist es bei weitem interessanter, die alten Spuren jener oben geschilderten und von uns für das System Heraklits in Anspruch genommenen Anschauung von der logisch-gegensätzlichen Natur des Feuers zu betrachten. Solcher Spuren liegen aber uralte und wenn man dem Herodot glauben will, — und welcher Grund läge wohl vor, hierin diesem naiven und treuherzigen Berichterstatter nicht zu glauben? — speciell ägyptische vor. „Die Aegypter glauben, sagt Herodot[1]), als er die Gräuel des Cambyses schildert (III. 16.), daß das Feuer ein leben-

---

τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον. λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διακοσμήσεως τῶν ὅλων αἴτιον. „„Alles durchwaltet der Blitzstrahl““ — so sein ewiges Feuer nennend; er sagt aber, daß dieses das vernünftige Feuer sei und die Ursache der Verwaltung (Durchwaltung) des Alls“.

1) *Λιγυπτίοισι δὲ νενόμισται, πῦρ θηρίον εἶναι ἔμψυχον, πάντα δὲ αὐτὸ κατεσθίειν τάπερ ἂν λάβῃ, πίπτειν δὲ αὐτὸ τῆς βορῆς συναποθνήσκειν τῷ κατεσθιομένῳ.*

diges Thier ſei, daß es ſelbſt Alles verzehre, was es ergreift, aber geſättigt von der Nahrung es ſelbſt ſofort hinſterbe zugleich mit dem von ihm Verzehrten".

Unläugbar tritt hier hervor, wie jene gegenſätzliche, nur in der Aufhebung ihres Gegentheils beſtehende und doch in dieſer Aufhebung zugleich ſich ſelbſt aufhebende Natur des Feuers es war, welche frühe die Anſchauung der Völker des Alterthums ſchlug und zu naiven, hell-dunklen ſinnlichen Bildern hinriß. Unverkennbar liegt dieſer ägyptiſchen Auffaſſung als dunkle ſinnliche Vorſtellung derſelbe Punkt zu Grunde, welchen wir als den entwickelten und bewußten Gedanken der abſoluten Gegenſätzlichkeit und Entgegenſetzung in ſich ſelbſt dem heraklitiſchen Feuer vindicirten, und merkwürdig klingt das herodotiſche *συναποθνήσκειν* an die heraklitiſche Elementarlehre an, in welcher wir ja auch die Umwandlung des Feuers und der andern Elemente ineinander ſtets als ein Sterben und einen Tod derſelben (*θάνατος*) bezeichnet finden werden.

Ja dieſe Parallele iſt ſo ſchlagend, daß Plutarch, wo er uns den heraklitiſchen Elementarproceß zum Theil mit Bruchſtücken des Epheſiers ſelbſt ſchildert, und ohne an jene ägyptiſche Anſchauung zu denken, dabei von ſelbſt auf daſſelbe Bild verfällt: „Wenn aber der Untergang nur eine gewiſſe Umwandlung der untergehenden Dinge in das einem jeden entgegengeſetzte iſt, ſo laßt uns zuſehen, ob mit Recht geſagt wird Jenes „„des Feuers Tod der Luft Geburt““, denn es ſtirbt das Feuer wie ein Thier, entweder mit Gewalt ausgelöſcht oder ſich durch ſich ſelbſt verzehrend“[1].

Im Grunde iſt es auch nur derſelbe Gedanke der Negativität der logiſchen Gegenſätzlichkeit, welchen Theophraſtos als die charakteriſtiſche und ſpecifiſche Differenz des Feuers hervorhebt. „Die Natur des Feuers — beginnt ſein Buch de igne (Theophrasti Opp. ed. Schneider. et Link. T. I. p. 705[2]) — hat von allen Elementen die eigenthümlichſten Eigenſchaften. Denn Luft, Waſſer und Erde vollbringen nur die phyſikaliſchen Umwandlungen ineinander; keins aber von ihnen erzeugt

1) De primo frigid. p. 949. p. 843. Wytt.: — — *σκοπῶμεν εἰ καλῶς εἴρηται τὸ „„πυρὸς θανατὸς ἀέρος γένεσις““ θνήσκει γὰρ τὸ πῦρ, ὥσπερ ζῷόν. ἢ βίᾳ σβεννύμενον, ἢ δὲ αὐτοῦ μαραινόμενον.*

2) *Ἡ τοῦ πυρὸς φύσις ἰδιαιτάτας ἔχει δυνάμεις τῶν ἁπλῶν. Ὑδρ μὲν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ τὰς εἰς ἄλληλα μόνον ποιεῖται μεταβολὰς φυσικάς. αὐτὸ δὲ αὐτοῦ γενητικὸν οὐδέν. τὸ δὲ πῦρ γεννᾶν καὶ φθείρειν πέφυκεν αὐτό· γεννᾶν μὲν, τὸ ἔλαττον τὸ πλέον, φθείρειν δὲ, τὸ πλέον τὸ ἔλαττον.*

sich selbst. Dem Feuer aber ist die eigenthümliche Natur geworden, sich selbst zu erzeugen und sich selbst auch aufzuheben: sich zu erzeugen, indem aus dem kleineren ein größeres, sich aufzuheben aber, indem von selbst aus dem größeren ein kleineres wird". Denn was ist hier dem Gedanken nach Anderes ausgesprochen, als eben jene ihr Gegentheil in sich selbst und wieder ihr Sein beständig durch sich selbst in ihr eigenes Nichtsein umwandelnde, sich selbst aufhebende Natur des Feuers?

Auch führt dies Theophrastos keineswegs blos als seine eigene Idee an; er giebt dies vielmehr im Verlauf ausdrücklich — und wohl offenbar Heraklit im Auge habend — als der Meinung der Alten (*τῶν παλαιῶν*) entsprechend an, die deshalb auch, wie er hinzufügt, gesagt hätten, das Feuer suche Nahrung (*ζητεῖν τὴν τροφήν*).

Wenn also derselbe Simplicius, der uns so oft sagt, Herakleitos habe das Feuer als *ἀρχή* gesetzt (z. B. in Phys. f. 24. b. f. 111. b. f. 60. b. etc.), uns plötzlich an einer andern Stelle versichert, er habe die „Gegensätze als *ἀρχή* gesetzt" (*ὅσα τἀναντία ἀρχὰς ἔθετο*. Comm. in Categ. p. 105. b.), so ist hiernach zwischen beiden Aussprüchen gar kein Streit und Widerspruch. Denn das Feuer ist eben dem Heraklit diejenige Existenz, welche den processirenden Gegensatz von Sein und Nichtsein darstellt und nichts Anderes als eben nur diesen processirenden Gegensatz bedeutet. Und wenn nun derselbe Simplicius ausdrücklich wieder an so vielen Stellen den Heraklit unter diejenigen rechnet, welche eine einige Natur als die Grundlage von Allem, auch der Gegensätze, aufgestellt und wenn er ihn ausdrücklich dabei denen entgegensetzt, welche aus den entgegengesetzten Principien die Weltbildung abgeleitet (z. B. in Phys. f. 44. *οἱ μίαν φύσιν ὑποτίθεντες τοῖς ἐναντίοις κτλ.*, in de Coelo f. 145 und 148, wo er zu den *ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες*, im Gegensatz zu jenen gezählt wird ꝛc.), so ist bei dieser Auffassung des Feuers — aber auch nur bei dieser — zwischen allen drei Versicherungen nicht der geringste Widerspruch. Denn freilich hat Heraklit nicht zwei entgegengesetzte Principien, wie z. B. Empedokles Liebe und Streit, als weltbildendes Princip und *ἀρχή* hingestellt, sondern nur das eine im Feuer dargestellte Princip der aus sich selbst in ihr Gegentheil beständig umschlagenden Bewegung, — während jener Widerspruch allerdings gleichfalls nicht zu beseitigen bleibt, wenn man mit Schleiermacher (vgl. diesen p. 408 u. a. and. O.), statt von diesem Princip der logischen Bewegung in sein eigenes Gegentheil, von dem Streit zweier entgegengesetzten, rein physischer und örtlicher Bewegungen ausgeht.

Wem inzwischen die logisch-gegensätzliche Natur des heraklitischen Feuers, und wie es ihm nur Bild und reinste erscheinende Darstellung seines Gedankens des processirenden Gegensatzes war, nicht aus der bisherigen Entwickelung der heraklitischen Philosophie klar geworden ist, dem wird ein solcher Beweis selbstredend noch viel weniger aus einzelnen Stellen geführt werden können.

Wohl aber wird auch einem Solchen dieser Beweis erbracht werden können durch den Nachweis der Stellung, welche das Feuer im gesammten System des Ephesiers einnimmt.

Es frägt sich daher zunächst, ob nicht gegenüber jenen bekannten spätstoischen Berichten eines Pseudo-Plutarch, eines Diogenes L. u. A., welche das Feuer in der unvorsichtigen und grob mißverstehenden Weise, wie das Wasser bei Thales, als heraklitische ἀρχή setzen, und andererseits gegenüber jener schon einsichtsvolleren und heller sehenden, aber doch in letzter Instanz das Richtige ebensowenig treffenden, schon bei den älteren Stoikern allgemein verbreiteten und noch heute herrschenden Ansicht, daß das Feuer dem Heraklit ein Bild jenes physischen Lebensfeuers, diese Lebenswärme selbst aber nun nicht mehr weder ein Bild, noch ein Abgeleitetes, sondern das wahre und höchste dem Sein der Welt zu Grunde liegende und die Grundform aller Dinge bildende Princip gewesen sei, — es frägt sich, sagen wir, ob nicht gegenüber diesen Ansichten irgendwo bei einem alten und anerkannt zuverlässigen Gewährsmann ein Bericht existirt, welcher die wahre Natur des heraklitischen Feuers und seiner Stellung im Systeme des Ephesiers besser hervortreten läßt und sich eignet, bei der Entwickelung seiner Naturphilosophie zum Ausgangspunkte genommen zu werden.

Handelt es sich aber darum, den anerkannt besten Zeugen zu finden, so werden sich Aller Blicke von selbst auf Platen richten.

Untersucht man nun, was Platen etwa hierüber gesagt hat, so ist schon das bei näherer Betrachtung höchst wichtig, daß, während es den späteren Zeugen — und zwar gerade umsomehr, je später und schlechter sie sind — so vorzugsweise geläufig ist, daß das Feuer das Princip des Herakleitos gewesen sei, von Platen gerade, so oft er auch auf Heraklit zu sprechen kommt, bald das Eine sich von sich Unterscheidende, welches im Unterscheiden seiner von sich selbst sich stets mit sich selber eint, bald auch der absolute Fluß und die Bewegung nach Unten und Oben, bald der Satz, daß niemals etwas sei, sondern Alles immer nur werde, bald auch die Harmonie ꝛc., niemals aber das Feuer als Princip Heraklits angegeben wird. — Schon dies negative Resultat ist

höchst wichtig, da es zeigt, wie Platon die logische Gedankennatur des heraklitischen Absoluten sehr wohl aufgefaßt und trefflich gesehen hat, wie hierin gerade, und nicht in der Hülle der physischen Einkleidung, das Wesen der heraklitischen Philosophie bestehe.

Allein wenn wir soeben sagten, daß Platon niemals das Feuer als das absolute Princip des Ephesiers ausgesprochen habe, so müssen wir hiervon eine Stelle ausnehmen, in welcher Platon dies allerdings in gewisser Weise berichtet.

Diese Stelle aber läßt gerade nicht nur die wahre Natur und Stellung des heraklitischen Feuers, sondern das innerste Wesen der heraklitischen Philosophie überhaupt nach Inhalt wie Form in classischen Meisterzügen hervortreten; sie stellt in einem plastischen Bilde die Grundzüge dessen dar, was wir uns über die Philosophie des Ephesiers und seine Darstellungsweise so vielfach auseinanderzusetzen und von verschiedenen Seiten her nachzuweisen bemüht haben.

Diese Stelle ist es, mit welcher daher bei Betrachtung des heraklitischen Feuers der Anfang zu machen ist, und sie muß umsomehr hier in ihrem ganzen Zusammenhange hergesetzt werden, als man merkwürdigerweise noch stets an ihr vorübergegangen ist, ohne irgend in ihren wahren und tieferen Sinn einzudringen. „Das Gerechte selbst (*αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον*) — sagt Sokrates im Kratylos p. 412. D. — ist schwierig (zu erklären). Denn bis zu einem gewissen Punkt zwar scheinen die Meisten darüber einig, weiterhin aber streitiger Meinung zu sein. Diejenigen nämlich, welche glauben, daß das All in Bewegung sei, nehmen von dem Meisten darin an, daß es nichts Anderes sei, als dies: sich zu bewegen. Durch alles dieses aber gehe es ein gewisses Hindurchgehendes (*διὰ δὲ τούτου παντὸς εἶναί τι δεξόν*), durch welches alles Werdende werde (*δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι*); dies sei aber das Schnellste und Feinste (*εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτότατον*); denn nicht würde es sonst durch alles selbst schon in Bewegung Befindliche hindurchgehen können (*διὰ τοῦ ἰόντος ἰέναι παντός*), wenn es nicht das Allerfeinste wäre, so daß nichts es von sich abwehren kann, und auch das Allerschnellste, so daß es selbst sich aller andern Dinge wie im Verhältniß zu ihm selbst stillstehender bedient (*ὥστε χωλαίνει ὥσπερ ἑστῶσι τοῖς ἄλλοις*). Da es aber nun alles Andere durch es hindurchgehend (*διαιόν*) durchwaltet (*ἐπιτροπεύει*), so wurde sein Name mit Recht das Gerechte (*δίκαιον*) genannt[1]) (indem er, der Name, des Wohlklangs wegen ein *κ*

1) Gerechte und Gebrechte, oder, wie Schleiermacher in seiner Uebersetzung des Kratylos die Etymologie wiedergiebt, das „rechte Gebende".

hinzunimmt). So weit nun, wie ich auch eben sagte, stimmen die Meisten überein, daß dies das Gerechte sei. Ich aber, o Hermogenes, der ich besonders begierig danach bin, habe alles dieses als ein Geheimniß erforscht, daß dies das Gerechte und das Ursächliche ist — denn das, durch das (*δι' ὃ*) etwas wird, ist eben die Durchsache oder Ursache, und es sagte mir auch einer ganz heimlich, deswegen hieße es eben mit Recht so[1]). Wenn ich nun aber, nachdem ich dieses gehört, sie nichtsdestoweniger ganz ruhig weiterfrage: was ist denn aber nun, o Bester, das Gerechte, wenn sich dieses so verhält? so scheine ich ihnen schon weiter zu fragen, als sich ziemt und aber die Schranken hinauszuspringen. Denn hinlänglich, sagen sie, hätte ich erfahren und gehört, und sie beginnen, indem sie mir nun den Mund stopfen und mich befriedigen wollen, jeder etwas Anderes zu sagen und stimmen nicht mehr überein; denn der Eine sagt, das Gerechte sei die Sonne; denn diese allein durchwalte (*ἐπιτροπεύει*), durch es hindurchgehend und es durchbrennend (*διαϊόντα καὶ κάοντα*), das Seiende. Wenn ich dies nun freudig einem Andern erzähle[2]), als hätte ich daran etwas gar Herrliches gehört, so lacht mich dieser aus, nachdem er es angehört und frägt mich, ob ich denn meine, daß nichts Gerechtes mehr unter den Menschen sei, wenn die Sonne untergegangen[3]). Und

---

1) *δι' ὃ γάρ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶ τὸ αἴτιον· καὶ ἰδίᾳ καλεῖν ἔγωγε τοῦτο ὀρθῶς ἔχειν δια ταῦτα.* Wir sind bei diesen Worten der Schleiermacher'schen Uebersetzung des Plato, von der wir sonst der größeren Wörtlichkeit willen meist abgewichen sind, gefolgt, obwohl wir es dahin gestellt sein lassen wollen, ob sie die Stelle ganz richtig faßt. Denn für unsern gegenwärtigen Zweck ist es gleichgültig, ob man mit Buttmann statt *ἰδίᾳ* vielmehr *διαΐων* oder was uns richtiger scheint, mit Hermann (ad Lucian. de hist. conscr. p. 21) lesen will *καὶ τὸν Δία καλεῖν ἔγωγε τις κτλ.* „und es sagte mir auch einer, recht sei es dies Zeus dieserhalb zu nennen" oder ob man endlich mit Stallbaum bei *ἰδίᾳ* bleiben will.

2) Mit dieser Stelle über die Sonne vgl. man die später zu analysirende Stelle des s. g. Heraclid. Alleg. Hom. p. 446. G. 91. Sch., nach welcher Helios und Zeus als die angemessenen Namen für das ätherische Feuer erscheinen; ferner was aus dem Stoiker Cleanthes bei Cicero, de nat. deor. II. 15. über die Sonne gesagt wird: nam solis candor illustrior est, quam ullius ignis ete. — contra ille (das Sonnenfeuer) corporeus, vitalis, omnia conservat, alit, auget, sustinet, sensuque afficit etc. Später beizubringende Beweise werden zeigen, welche wichtige Rolle die Sonne in dem System des Ephesiers spielt. Einstweilen vgl. auch die Stelle des Plutarch oben Th. I. p. 248, 5.

3) In der That hat Heraklit selbst sein Absolutes gerade so als „das nicht Untergehende" (Feuer, Licht) *„τὸ μὴ δῦνον"* von dem untergehenden Feuer oder Sonne abgeschieden, siehe das Fragment bei Clem. Alex. Paedag. II. c. 10. p. 229. Pott.; siehe weiter unten.

wenn ich nun wieder begierig weiter forsche, was dieser wohl sagt, so sagt er, das Feuer selbst sei es (sc. das Gerechte). Das ist aber gar nicht leicht zu verstehen! Ein Anderer aber wieder sagt, nicht das Feuer selbst sei es, sondern das Warme selbst im Feuer (ἀλλ' αὐτὸ τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν). Ein Anderer aber heißt mich alle diese auslachen, es sei das Gerechte ganz dasselbe, was Anaxagoras sagt, der Gedanke sei es: denn dieser, sagt er, sei es, der selbstherrschend und mit nichts Anderem gemischt die Dinge ordne durch Alles hindurchgehend.

So bin ich denn, o Lieber, in weit größerer Verwirrung als ich war, bevor ich über das Gerechte zu erfahren suchte, was es wohl sei. Das aber, weshalb wir jetzt nachforschten, sein Name, der scheint ihm dieserhalb gesetzt zu sein".

Und kaum hat Sokrates diese lange Schilderung, welche offenbar von der etymologischen Untersuchung ausgehend in eine reale Darstellung abschweift und daher auch in den letzten Worten selbst diese letztere als für den etymologischen Zweck eigentlich nicht nothwendig bezeichnet, beendet, als ihm Hermogenes, wie um über den historischen und bedeutsamen realen Charakter dieses Gemäldes keinen Zweifel zu lassen, zuruft: „Dies hast Du offenbar von Jemand gehört, Sokrates, und nicht jetzt aus Dir selbst improvisirt".

Diese Stelle ist noch niemals objectiv aufgefaßt worden. Und doch braucht sie dies nur zu werden, um sofort alle die Aufschlüsse über die Natur des heraklitischen Feuers, sowie der heraklitischen Philosophie und ihrer Form überhaupt zu gewähren, die wir zum Theil schon in den ersten Capiteln dieser Untersuchung entwickelt und seitdem nachgewiesen zu haben glauben. Alle diese mühsam von uns constatirten Momente läßt Platon als die sinnlichen Züge eines Bildes hervortreten.

Eben darum gerade ist Platon ebensosehr plastischer Künstler als Philosoph, weil er die begriffliche Entwickelung und reine Gedankendialectik, wie sie sonst in der Philosophie eben nur in der Form gedankenmäßiger Auseinandersetzung auftritt, in reale Gestalten und Vorgänge zu verdichten, in die Form des Seins und Geschehens und die mit dieser Form gegebenen sinnlichen Züge zu fassen weiß.

Als ein solches plastisches Bild ist diese Stelle aufzufassen. Platon schildert uns in derselben zunächst die Uneinigkeit der Schüler des Ephesiers unter sich selbst darüber, was doch eigentlich das Grundprincip ihres Meisters, das sich durch Alles hindurchziehende Gerechte sei, und die Vielheit der für dasselbe unter ihnen cursirenden Bezeichnungen und

Namen. Dies ist das eine Hauptmoment der Stelle. Das andere gleichfalls festzuhaltende Moment ist, daß über den Grundbegriff des Gerechten selbst, darüber, daß es das durch Alles Hindurchgehende, daß es Das sei, wodurch alles Werdende wird, darüber, daß es selbst das Unsinnlichste sein müsse, um alles Sinnliche durchdringen zu können, darüber endlich, daß alles Andere, das obwohl gleichfalls in Bewegung befindliche Sinnliche, ja selbst die schnellste sinnliche Bewegung sich zu dieser absoluten Bewegung wie stillstehendes verhalte und von ihr als solches behandelt werde, — alle Heraklitiker als einig dargestellt werden.

Das dritte und hauptsächliche Moment ist endlich der in dieser Stelle in der Uneinigkeit der Heraklitiker über die Benennung dieses Gerechten enthaltene objective Fortgang. Der objective Fortgang, der wahrhafte sich ohne Unterbrechung in ihr von Anfang bis Ende durchziehende und steigernde Gedanke ist der: daß das heraklitische Princip, das sich durch Alles Hindurchziehende und somit Allgemeine, nichts Sinnliches sein könne; der Fortgang ist der der immer steigenden Verinnerlichung desselben; er ist der, daß jeder Ausdruck und Name dieses Princips, weil mit Sinnlichkeit behaftet und deshalb nicht erschöpfend, fortgeworfen und immer unsinnlichere dem Gedankeninhalte des Princips adäquatere Darstellungen herausgerungen werden. So heißt es zuerst, jenes allgemeine Princip sei die Sonne, diese reinste Darstellung des immerwährenden, täglich neuen sich Entzündens und Verlöschens als Object (s. unten § 23.), dieses allgemeine Lichtprincip, das Alles durchwaltet. Der Zweite aber lacht diesen Ersten aus und frägt, ob er denn also glaube, daß nichts Gerechtes mehr unter den Menschen vorhanden sei, wenn die Sonne untergegangen. — Man bemerke, welcher Gedanke dieser Replik zu Grunde liegt. — Offenbar kein anderer als der, die Sonne sei immerhin nur eine einzelne bestimmte, sinnliche Existenz, die eben als solche auch zeitliches und örtliches Nichtsein habe. Das wahre heraklitische Absolute aber, das Alles durchdringende, nie untergehende (wie Heraklit selbst sich ausdrückt) Gerechte, könne nicht eine solche bestimmte mit Untergang behaftete Existenz sein. Der Zweite giebt daher anstatt der Sonne das „Feuer selbst" (αὐτὸ τὸ πῦρ) als dies Princip an. In der That, gegen die Sonne, welche immer nur ein einzelnes sinnliches Object ist, ist schon die allgemeine Elementarform des Feuers eine unsinnlichere und allgemeinere Bestimmung. Aber auch das Feuer ist noch physikalische Existenz, sinnliches Dasein, und somit kein reiner Ausdruck für den Gedankeninhalt jenes Princips. Darum wird jetzt zwi-

schen dem sinnlichen und einem unsinnlichen Feuer unterschieden; nicht das unmittelbare physikalische Feuer, nicht „das Feuer selbst", sondern ein inneres unsinnliches Princip des Feuers, das Warme im Feuer (τὸ θερμὸν ἐν τῷ πυρί ἔνον), das Feurige im Feuer (wie wir uns hin und wieder ausdrückten), ist das sich durch Alles hindurchziehende Gerechte. — Mit dieser physiologischen Bestimmung ist eigentlich bis an die Grenze dessen gekommen, was in der Verinnerlichung des Princips auf dem Boden der Physik geleistet werden kann. Kaum ist diese Bestimmung getroffen, als sich ein anderer Heraklitiker erhebt (der aber, wie wohl festzuhalten ist, dem inhaltlichen Gedanken nach noch ebensosehr Heraklitiker ist, als er durch den freien Ausdruck schon über Heraklit hinausgeht) und den einzigen noch möglichen Fortschritt thut, indem er die tiefste und innerste Wahrheit, das verschlossene Geheimniß der heraklitischen Philosophie wie mit einem Blitzschlag offenbarend sagt: das Princip Heraklits sei nur an sich das, was Anaxagoras als νοῦς ausspreche; es sei der Gedanke, denn diesem allein käme zu, was Heraklit als das Wesen seines Princips schildere, alleinherrschend, mit nichts Anderem und Sinnlichem vermischt und Alles durchdringend zu sein.

Um jeden Zweifel über diese Auffassung zu beseitigen, muß man mit dieser Stelle noch die bereits Th. I. p. 17 u. 39 sq. erörterte Stelle des Theaetetes vergleichen, in welcher Platon gleichfalls diese Vielheit räthselhafter Benennungen ihres Absoluten schildert, mit welcher die Heraklitiker abwechseln und die sie wie Pfeile auf den Frager abschnellen, die aber dennoch nur „neu umbenannte" (μεταπεφασμένα) zu einander, innerlich also von identischer Bedeutung seien.

Es liegt demnach auf der Hand, wie in jenem von Plato entworfenen Gemälde alle diese Züge plastisch angebracht sind, welche unsere bisherige Untersuchung über das innerste Wesen der heraklitischen Philosophie ergeben hat.

Das ungeheuere Ringen dieser Philosophie, einen ihrem Begriff gemäßen Ausdruck ihres Absoluten zu finden, einen Ausdruck, an welchem die sinnliche Form des Seins getilgt sei, die hieraus entspringende Vielheit der Namen desselben, in deren jedem aber dieselbe Unangemessenheit der sinnlichen Form für den absolut unsinnlichen reinen Gedankeninhalt wieder entsteht, die innere ansichseiende Identität des heraklitischen Princips mit dem νοῦς des Anaxagoras, die Identität aller dieser Namen, Sonne, Feuer, Wärme und der Dike oder des durchwaltenden Gerechten, welches wir bereits als den allgemeinen, die Welt nach dem Gesetze des Gegensatzes bildenden

Logos und als identisch mit Harmonie, Krieg und Nothwendigkeit kennen gelernt haben, somit die schon in der bloßen Identität des Feuers mit jenen andern Namen gegebene logische und durchaus nicht physikalische Natur dieses Feuers und dieser Wärme, insofern sie das Princip Heraklits bedeuten sollen, — Alles dies weiß Platon und stellt es uns in plastischer Anschaulichkeit in den Zügen jenes Gemäldes dar.

Noch an einer andern Stelle (Theaet. p. 153. p. 80 St.) kommt Platon auf das Feuer Heraklits flüchtig zu sprechen und bleibt auch hier jener Auffassung treu. Er hat soeben Heraklit selbst genannt und ihn in seiner Weise mit Homer in Bezug auf seine Theorie der Bewegung zusammengestellt und ausdrücklich die logische Natur dieser Bewegung hervorgehoben, indem er zeigt, sie bestehe darin, daß niemals etwas sei, sondern immer nur werde. Er fährt fort: auch das seien hinlängliche Beweise für diese Theorie, daß die Bewegung das scheinbare Sein und die Erhaltung veranlaßt, die Ruhe aber Nichtsein und Untergang; „*τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει, αὐτὸ γενᾶται ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως. τοῦτο δὲ κίνησιν ἢ οὐκ ἄττα γενέσεις πυρός*“; „Denn die Wärme und das Feuer, was doch alles Andere wieder erzeugt und durchwaltet, wird selbst erzeugt aus Treiben und Reibung; dies aber ist Bewegung. Oder sind dies nicht die Entstehungsarten des Feuers?“

Wieder also identificirt Platon die Wärme und das Feuer bei Heraklit und wieder deutet er an, daß beide nicht als solche, als physikalische Existenz, das Princip Heraklits sind, daß sie als physikalische Existenzen zwar „das Andere“ erzeugen, aber doch als solche selbst nichts Erstes, sondern selbst erst der Bewegung entstammt und nur deren erste und reinste Realisation sind.

Es sind daher nur ganz heraklitischen Inhalts zwei Stellen der hippokratischen Schriften, in welchen gleichfalls wie bei Platon sowohl die Identität des Feuers und des Warmen, als auch die dieses Princip von der physikalischen oder — im engeren Sinne des Worts — physiologischen Wärme, wie von dem physikalischen Feuer gleich sehr abscheidende Unsinnlichkeit und Gedankennatur desselben deutlich genug hervortritt, und zwar in Worten, welche weit mehr als die platonischen der concreten Sprachweise Heraklits sich nähern und uns nicht bloß bei den heraklitischen Berichterstattern, sondern in den eigenen Fragmenten des Epheſiers wiederholt begegnen. Die erste ist de diaeta I. c. 11. T. I. p. 639. Kühn: „*τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ ὑπερ πάντων ἐπικρατέεται, ὀτέπων ἅπαντα κατὰ φύσιν, ἄψυχων καὶ ἐψύχει καὶ φαύσει· ἐν τούτῳ ψυχή, νοῦς, φρόνησις, αὔξησις, κίνησις, μείωσις, ἀυτόματος, ὕπνος*

ἐγρήγορσις· τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα, οὐδέκοτε ἀτρεμίζον". Die Superlative „das wärmſte und dauerhafteſte Feuer", ſowie die fernere nähere Beſchreibung „welches alles beherrſcht, ſich durch alles der Natur gemäß hindurchzieht" ꝛc. ꝛc., ſollen dieſes principielle Feuer von jedem ſinnlichen Feuer unterſcheiden, und zeigen uns die Identität deſſelben mit dem λόγος, dem intelligiblen Geſetze der reinen umſchlagenden Identität des abſoluten Gegenſatzes von Sein und Nichtſein, welcher gleichfalls ſtets als διάπων, ἀοικὼν ἅπαντα κτλ. bei Heraklit bezeichnet wird (ſ. oben §§ 13. 14.). Die abſolute Unruhe ſeiner ſtetigen in ſich ſelbſt erzitternden Bewegung iſt durch das οὐδέκοτε ἀτρεμίζον ſehr gut ausgedrückt.

Daß alles in dieſen Worten vom Feuer Geſagte auch von der Wärme gilt, folgt nicht nur aus dem Beiwort θερμώτατον a. a. O., ſondern noch deutlicher auch aus einer Stelle einer andern, obwohl gleichfalls unechten, von Galenus dem Hippokrates bald zugeſchriebenen, bald abgeſprochenen hippokratiſchen Schrift (de carnibus I. p. 425. Kuehn.): „δοκέει δέ μοι ὃ καλέομεν θερμὸν, ἀθάνατόν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν, καὶ εἰδέναι πάντα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι" [1]; „es ſcheint mir, was wir das Warme nennen, unſterblich zu ſein und alles zu denken und zu ſehen und zu hören und alles zu wiſſen, ſowohl das Seiende als das, was in der Zukunft ſein wird". Es liegt hier wiederum handgreiflich am Tage, wie dieſes Warme bei Heraklit, „das Warme ſelbſt" (αὐτὸ τὸ θερμόν) des Platon, durchaus von der den Dingen einwohnenden phyſiſchen Lebenswärme verſchieden iſt, und nur den ſinnlicheren, auch eine einzelne Erſcheinung bedeutenden Ausdruck „Feuer" verinnerlichend, die gedankenmäßige, logiſche Weſenheit des Feuers bezeichnen ſoll. Es iſt daher mit dem Ausdruck „das Warme" bei Heraklit nichts von ſeinem „Feuer" irgend Verſchiedenes geſagt: es iſt nur ein Fortſchritt im Ausdruck ſelbſt gemacht, indem dieſer bereits um eine Stufe mehr verallgemeinert worden, wenn auch noch nicht zum wirklich adäquaten

---

1) Man hat hier in Verbindung mit der vorigen Stelle faſt wörtlich das Fragment (ſiehe § 15.) von dem Einen Weiſen, welches darin beſteht, die γνώμη zu wiſſen ꝛc., und vgl. beſonders auch das daſelbſt über die Futurform κυβερνήσει Geſagte. — In der o. a. hippokratiſchen Stelle geht es übrigens, was für Späteres hier zu bemerken iſt, bald darauf fort „und es ſcheinen mir die Alten dieſes Warme Aether genannt zu haben" (καὶ ὀνομῆναί μοι αὐτὸ δοκέουσιν οἱ παλαιοὶ αἰθέρα).

Ausdruck seines rein allgemeinen Gedankeninhalts hindurchgebrochen ist. Aber eben deshalb gab dieser verallgemeinernde Ausdruck Anlaß zu jenem neuen, plausiblern Mißverständniß, indem nun selbst diejenigen, welche sahen, daß das sinnliche elementarische Feuer bei Heraklit nicht Princip sein könne, z. B. die älteren Stoiker und die Commentatoren des Aristoteles, jene physische Lebenswärme für das Princip des Ephesiers ansahen. — Ehe wir aber dies weiter verfolgen, müssen wir jene platonischen Stellen in Bezug auf einen Punkt noch näher ins Auge fassen. Platon schilderte uns im Kratylos das wahrhafte absolute Princip Heraklits, das durch Alles Hindurchgehende, als ein Solches, „durch welches alles Werdende erst wird" (ὃι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι). Offenbar liegt in diesem Gegensatze deutlich ausgesprochen, daß alles Werdende nur ein aus jenem Principe abgeleitetes Sinnliches und Endliches, jenes absolute Princip des Ephesiers selbst aber kein γιγνόμενον, kein Werdendes sei. Wie dies aber der bisherigen, hoffentlich bereits beseitigten, Auffassung vom heraklitischen Flusse widersprechen würde, so würde es besonders auch der bisherigen Auffassung vom Feuer widersprechen, denn dieses ist, sowohl als elementarisches Feuer wie als belebende Wärme aufgefaßt, immerhin ein im Wege nach Oben aus der Rückwandlung der andern Dinge sich Erzeugendes, wie sich bei dem hier einstweilen als bekannt vorauszusetzenden Elementarproceß ergeben wird. Dennoch ist dies die unzweifelhafte Meinung Platons. Denn auch in jener andern Stelle im Theaetetos sagt er ausdrücklich, daß auch das Warme und das Feuer, welches zwar alles Andere erzeugt und durchwaltet, (ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει) ein selbst erst Gezeugtes und Abgeleitetes, nichts Erstes, sei. Es zeigt sich also in diesen Worten unverkennbar, daß das Feuer und zwar ganz ebenso, wenn man es mit den Stoikern und Schleiermacher als die belebende und lebenerzeugende Wärme, — denn diese wäre doch gerade besonders in diesen Worten Platons miteingeschlossen, — als wenn man es als elementarisches nimmt, dennoch nur ein zweites, nicht das oberste Princip Heraklits war. Es zeigt sich somit, wenn man die Worte des Theaetetos mit denen des Kratylos combinirt, unzweifelhaft, daß über jenem werdenden und Entstehung habenden Feuer noch ein anderes wahrhaft erstes und oberstes Princip bei Heraklit existirt haben müsse. Es müßte dies oberste und wahrhaft absolute Princip Heraklits also ein solches sein, dessen Sein das Werden alles Andern ausmacht, welches selbst aber — in einem wie unvereinbaren Widerspruche dies auch immer mit der herr-

schenden Ansicht über Herakleitos steht — ein Ungewordenes, nicht ein Werdendes, sondern ein schlechthin Seiendes ist[1]).

Meint man aber, daß wir hierbei zu sehr die Worte Platons auf ihre, wenn auch freilich unläugbare Consequenz hindrängen, so würden wir zunächst einen solchen Einwurf bei platonischen Worten überhaupt für schwerlich begründet erachten. Glücklicherweise ist aber Simplicius da, um uns mit dürren Worten zu bestätigen, was wir als die Consequenz der platonischen Stellen entwickelt haben.

„Die Einen — sagt Simplicius (Comm. in de Coelo f. 137 Scholia Berolin. p. 508, 25.) zu der Stelle des Arist. de Coelo III. 1., die vier Meinungen über das Werden (τὴν γένεσιν) durchgehend, — nehmen gänzlich das Werden (τὴν γένεσιν) hinweg, alles Seiende für ungeworden erklärend, weil es von dem Entstehenden und Vergänglichen keine Erkenntniß gebe, indem sie immer stößen, wie Parmenides und Melissos zu sagen schienen: die Andern (befinden sich) im directen Gegensatze zu diesen, wie Hesiod, der auch sein Erstes werden läßt[2]) (sagend): „Aber zuerst nun wurde das Chaos". Andere aber lassen zwar alles Andere werden, Eines aber allein, das Allgemeine zu Grunde Liegende, erklären sie für ein Ungewordenes, aus welchem Alles Andere wird, wie Herakleitos (οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα γενέσθαι λέγουσιν, ἓν δὲ μόνον, τὸ κοινὸν[3]) ὑποκείμενον, ἀγένητόν φασιν, ἐξ οὗ τὰ ἄλλα γίνεται, ὥσπερ Ἡράκλειτος), die Vierten endlich nehmen nichts für einen ungewordenen Körper an, sondern sagen, daß Alles werde und zwar Alles eben aus Körperlichem zusammengesetzt sei". —

Auf das Wörtlichste also mit Platon übereintreffend, lehrt uns

1) Und es ist wohl überflüssig, die Bemerkung hinzuzufügen, daß sich uns schon lange die unsichtbare Harmonie oder der λόγος, das Gesetz der ideellen, stets in den absoluten Gegensatz ihrer Momente umschlagenden Identität von Sein und Nichtsein als ein solches ergeben hat. — Wir werden überhaupt die Untersuchung in diesem Theile möglichst ohne Voraussetzung der im ontologischen Abschnitt gewonnenen Resultate führen, um das in diesem Gebiete Entsprechende möglichst selbständig hervortreten zu lassen.

2) οἱ δὲ ἀπ' ἐναντίας τούτων, ὡς Ἡσίοδος, καὶ τὸ πρωτιστὸν τῶν παρ' αὐτοῦ γένεσθαι λέγων „ἤτοι μὲν πρωτίστα χάος γένετ'".

3) Wir erinnern daran, was wir über das bei Heraklit überall als sein tiefstes Princip hervortretende ideelle (er nennt es auch göttliche, siehe § 39.) Eine, sowie § 13. über sein damit identisches Allgemeine gehabt haben und bei der Lehre vom Erkennen (§§ 28. 29.) noch haben werden. Es kann schwerlich eine entscheidendere Bestätigung für unsere Auffassung jenes Einen und Allgemeinen und für die Identificirung oder Reducirung des sogenannten περιέχον auf dieses κοινόν geben, als sie in dieser Stelle des Simplicius vorliegt.

Simplicius ausdrücklich, daß das wahrhaft oberste und absolute Princip bei Heraklit, sein Eines und Allgemeines, ein Ungewordenes sei, aus welchem das Andere — Sinnliche — werde.

Und umsomehr Gewicht muß man auf diese Stelle des Simplicius legen, als sie einerseits den ihm selbst sonst so geläufigen Erklärungen, daß das Feuer bei Heraklit ἀρχή sei, so direct widerspricht, und andrerseits Heraklit so ausdrücklich Denen entgegensetzt, welche auch ihr Erstes ein Gewordenes sein lassen (sowie Denen, die nur Körperliches und aus körperlicher Bewegung Gewordenes kennen).

Und wie dieser Punkt bereits durch die Uebereinstimmung des Platon und des Simplicius über jeden Zweifel erhoben ist, so wird er endlich auch noch durch die fast noch bestimmtere Erklärung des Aristoteles, die auch den Simplicius zu jener Einsicht veranlaßt hat, festgestellt: „Die Andern aber, sagt Aristoteles[1], sagen, daß zwar alles Andere werde und fließe und nichts fest sei, ein gewisses Eines aber beharre allein, aus welchem umgewandelt zu werden die Natur alles dieses (fließenden Seins) ist[2], was sagen zu wollen schienen sowohl viele Andere, als auch Herakleitos der Ephesier".

---

1) De Coelo III. 1: *Οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν. ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.*

2) Diese letzten Worte sowie das *ὑπομένειν*, über die man bisher als sich von selbst verstehende hinwegging, dürften aber gleichfalls nur erklärlich sein, wenn dieses „Eine und Beharrliche" jene im unablässigen Wandel seiner Momente bestehende Identität des Gegensatzes mit sich selbst ist, welche wir als die Wandelbewegung des demiurgischen Logos nachgewiesen haben. — Man ersieht übrigens aus dieser Stelle des Aristoteles über das herakliteische Eine, dessen Natur es ist, alles Andere zu *μετασχηματίζειν* und über dieses Andere, dessen Natur es ist, von jenem *μετασχηματίζεσθαι*, so deutlich wie vielleicht nirgends wieder, daß die stoische Unterscheidung ihres Gottes als des absoluten *ποιόν* (*τὸ ἰδίως ποιόν*) und der Materie als des schlechthinnigen *ἄποιον* nichts ist als eine bloße logische Entwicklung und Benennung dieser schon bei Heraklit gegebenen Bestimmung. Die Identität liegt noch bis auf die Worte selbst erkennbar vor, wenn man mit der aristotelischen Stelle z. B. folgende des Plutarchs über die Stoiker (*de comm. not. adv. Stoh.* p. 1076) vergleicht: *ἄποιος γάρ ἐστι* (die Materie) *καὶ πάσας ὅσας δέχεται, ἀναγκαίως ὑπὸ τοῦ κινοῦντος τὴν αὐτὴν καὶ σχηματίζοντος ἔσχηκεν. εἰ δὲ αὐτὴν ὁ λόγος ἐνυπάρχων* (ποιεῖ) *καὶ σχηματίζει μήτε κινεῖν ἑαυτὴν μήτε σχηματίζειν πεφυκυῖαν κτλ.* — Zugleich ersieht man bereits aus der bloßen Vergleichung dieser beiden Stellen, wie auch in jener von Heraklit handelnden des Aristoteles das *ἓν μόνον σχηματίζον* nichts anderes als der *λόγος* ist.

Nach Aristoteles ist also gleichfalls wie nach Platon das oberste Princip des Ephesiers im Gegensatz zu dem fließenden, werdenden realen Sein ein Ungewordenes — er nennt es sogar ein Beharrendes[1]), — aus welchem alles Fließende und Werdende erst wird, aus welchem abgeleitet und durch welches umgewandelt zu werden die Natur alles Existirenden ist.

Ein solches Beharrendes und Ungewordenes kann aber, wie bemerkt, das Feuer weder im Sinne des elementarischen noch der belebenden Wärme sein, denn beide entstehen auch durch die Umwandlung der Elemente auf dem Wege nach Oben, oder beide sind, wie Platon uns sagte, entstanden, sind zwar das Andere aus sich erzeugend, sind aber selbst erst abgeleitet und gezeugt aus einem Bewegungsprincip.

Dies festgewonnene oberste Princip Heraklits könnte also zu seinem Elementarumwandlungs- und Ableitungsproceß nur in dem Verhältniß stehen, daß es diesen Elementarableitungsproceß zwar eröffnet und an seiner Spitze steht, daß aber umgekehrt kein Weg existirt, welcher aus dem Proceß der Elemente in aufsteigender Linie wieder in jenes oberste Princip hineinführt. Denn sonst wäre es ja auch wieder ein Werdendes und aus der Rückwandlung aller Dinge nach Oben Entstehendes.

Und daher können wir denn jetzt auf die solide Grundlage jener Erklärungen des Platon, des Aristoteles und Simplicius gestützt, kühn den heraklitischen Antheil an einer Stelle in Anspruch nehmen, welche die Folgerung, die sich uns soeben ergeben hat, überraschend bestätigt und von der wir ohne jene Grundlage allerdings schwerlich den beabsichtigten Gebrauch hätten machen dürfen. Wir meinen die Worte des gelehrten Martianus Capella, VII. § 738. p. 592. ed. Kopp: „Item septem sunt circuli et tot planetae, tot dies totque transfusiones elementorum;

---

1) Oder Bleibendes (ὑπόμενον). Schleiermacher p. 447 stößt sich offenbar an diesen Ausdruck, aber eben mit Unrecht. Die heraklitische Bewegung ist nur Uebergang eines Jeden aus seinem Sein in sein Nichtsein und aus seinem Nichtsein in sein Sein. Diese reale Bewegung findet bei jenem Principe, beim Logos, nicht Statt, weil es im beständigen Wandel seiner Momente dennoch stets mit sich selbst identisch und des Nichtseins untheilhaftig gleichmäßig bei sich bleibt. Wenn Aristoteles das Absolute bei Heraklit ein ὑπόμενον, ein Beharrendes, nennen konnte, so erklärt sich jetzt auch die Möglichkeit der Entstehung einer Nachricht, die bisher nur als ein grober und unerklärlicher Fehler gelten mußte. Wir meinen die bei Theodoret. IV. p. 159. Gaisf. erhaltene Notiz, daß das heraklitische Eine und Absolute ein Unbewegtes gewesen sei, Ἡράκλειτος ὁ Βλύσωνος ὁ Ἐφέσιος ἓν εἶναι τὸ πᾶν ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον, ἀρχὴν δὲ τὸ πῦρ ἰσχηκέναι. (falls man nicht, da der Ausdruck immer schief bleibt, gegen alle Handschriften ἀκινήτον vermuthen will.)

nam ex informi materie primus ignis, ex igni aër, ex aëre aqua, ex aqua terra. item fit adscensio et ex terra aqua est, ex aqua aër, ex aëre ignis: ex igni in materiem incomprehensam jam non poterit perveniri". „Sieben iſt ferner die Zahl der Kreiſe und ebenſoviel die der Planeten, ebenſoviel auch die der Elementarumwandlungen. Denn aus der formloſen Materie entſteht zuerſt das Feuer, aus dem Feuer die Luft, aus der Luft das Waſſer, aus dem Waſſer die Erde; ebenſo geht der Weg nach Oben vor ſich, und aus Erde entſteht Waſſer, aus Waſſer Luft, aus Luft Feuer; aus dem Feuer aber kann in die unbegreifliche Materie nicht zurückgelangt werden". Daß Martianus hier den heraklitiſchen Elementarweg nach Oben und Unten ſchildert, liegt auf der Hand und zeigt auch ſein eigener Ausdruck: adscensio. Ebenſo auf der Hand liegt freilich, daß er nebenbei auch den platoniſchen Timäus (p. 49 sq.) und die ariſtoteliſche ſ. g. fünfte Materie [1]) dabei im Auge hat und mit Bezug hierauf die Ausdrücke materies informis, incomprehensa gebraucht. Allein ohne uns hier auf eine langwierige Unterſuchung über das eigentliche Verhältniß Heraklits zum Timäus einzulaſſen, ſcheint uns ſoviel aus der Stelle in Verbindung mit dem Früheren jetzt allerdings hervorzugehen, daß Martianus zwar dieſe Bezeichnung als incomprehensa materia auch mit Rückſicht auf den Timäus und andere Philoſopheme wählt, daß aber die Stelle inſofern als ſie an die Spitze des Elementarproceſſes ein Princip ſetzt, aus welchem alle Elemente durch Umwandlung auf dem Wege nach Unten erzeugt werden, in welches aber der (weil ſich das auf dem Wege nach Oben erzeugte Feuer ſofort wieder nach Unten in Waſſer umwandelt) in ſeinem eigenen Kreislauf beſchloſſene Elementarweg nicht wieder zurückführt, als echter heraklitiſcher Bericht zu faſſen iſt. —

Wir wiſſen freilich, daß dies allen Berichten über die ὁδὸς ἄνω κάτω zu widerſprechen ſcheint. Aber abgeſehen auch von der authentiſchen Beſtätigung, welche dieſer Punkt im Verlaufe unſerer Unterſuchungen noch gewinnen dürfte, ſowie davon, daß jene Berichte über die ὁδὸς ἄνω κάτω dadurch, wie ſich zeigen wird, durchaus nicht als falſch, ſondern blos als

1) Für jeden Kundigen aber wird ſchon hier transparent ſein, daß nach unſerer Anſicht die ariſtoteliſche materia quinta eben auch bei Heraklit ihre Grundlage hat und zwar auch bei ihm, wie ſich ſpäter herausſtellen wird, in nichts anderem, als in ſeinem — Aether. Dieſer heraklitiſche Aether mußte ſich bei Ariſtoteles, nachdem einmal die körperlichen Elemente durch die ſeit Empedokles conſtante Hinzufügung der Luft auf die Vierzahl gebracht worden waren, von ſelbſt als fünfte Materie beſtimmen.

nicht erschöpfend sich ergeben, scheint uns ein solches auf Platon und Aristoteles gestütztes und mit Nothwendigkeit gegründetes Resultat zuverlässiger zu sein, als jene uns erst bei jenen späten und unzuverlässigen Zusammenstoppelern philosophischer Meinungen wie der Pseudo Plutarch, Diog. L. ꝛc. ausführlich vorliegenden Berichte über die elementarische ἀϊδιος ἄνω κάτω.

Denn es wäre eine unnütze Wiederholung, nochmals zeigen zu wollen, wie genau diese Angabe des gelehrten Martianus mit dem zusammenstimmt, was uns Plato von der Wärme und dem Feuer sagt, welche obwohl das Andere erzeugend und durchwaltend, doch selbst gewordene und abgeleitete seien, und damit, daß, wie uns Plato mit Aristoteles und Simplicius übereinstimmend erklärt, das wahrhafte, absolute und oberste Princip ein solches ist, aus welchem und durch welches zwar alles Werdende wird, welches selbst aber ein Ungewordenes und der Entstehung nicht Theilhaftiges sei.

Ohne inzwischen überflüssige Rückblicke auf die mit diesem Punkt eng zusammenhängenden Resultate werfen zu wollen, die wir im ontologischen Theil bei der unsichtbaren Harmonie, dem weltbildenden Logos ꝛc. gefunden haben, zumal dieser innere Zusammenhang Niemandem entgehen wird, und ohne andrerseits den späteren Untersuchungen vorzugreifen, sei es gegönnt, einige Betrachtungen diesem Punkte zu widmen, welcher allen stets eine gleichmäßige und sich einander genau entsprechende Abstufung[2]) des Weges nach Oben und Unten lehrenden Berichten über den heraklitischen Elementarproceß so schnurstraks zu widersprechen scheint.

Zunächst dürfte die innere Nothwendigkeit dieses Punktes bei der selbst flüchtigsten näheren Betrachtung einleuchten.

Das wahrhafte absolute Princip Heraklits, welches wir unter so vielen Formen, als das göttliche Gesetz des Gegensatzes, den weltbildenden und allgemeinen λόγος, als unsichtbare Harmonie, als das Eine im Sichentsichtrennen sich mit sich selber Einende ꝛc. kennen gelernt haben, war nichts anderes, als die reine Idee des Werdens selbst.

Diese ist es, welche Plato als das durch alles wirklich Werdende Hindurchgehende und als dasjenige beschreibt, wodurch alles real Werdende erst wird, und was Aristoteles das Eine Beharrende nennt, aus welchem umgewandelt zu werden die Natur alles realen Werdens sei.

Allein unmöglich konnte doch Heraklit entgehen, daß nach seiner eigenen Anschauung und Lehre zwar alles wirklich Werdende durch diese

---

1) Und auf dieser formalen gleichmäßigen Abstufung beruht auch allein die Schleiermacher'sche Interpretation des Fragments ἰδίης ἄνω κάτω μὴ; s. Th. I. p. 173 sq.

abſolute Idee des Werdens wird, aber doch durchaus nicht umgekehrt dieſe ſubſtantielle Idee des Werdens ſelbſt, der weltbildende Logos, aus dem Werden des Wirklichen, Einzelnen und Beſtimmten wird und entſteht.

Denn nach ſeiner eigenen Lehre iſt zwar alles Beſtimmte und Wirkliche immer nur Werdendes und beſteht, kein wirkliches Sein habend, nur darin: zu werden. Allein aus dieſem Werden des Wirklichen und Beſtimmten ergiebt ſich nach ihm ſelbſt auch immer nur wieder ein neues Beſtimmtes und Einzelnes. Aus Feuer wird Waſſer, aus Waſſer Erde ꝛc., allein das Werden des Wirklichen ſchlägt ſomit nur immer wieder in eine neue Beſtimmtheit um, erzeugt nur immer wieder eine einzelne und beſtimmte Form.

Alles, was ſelbſt wird — und dies iſt der innerſte Sinn des Gegenſatzes in den platoniſchen Worten: *εἶναι τι ἀεὶ δὲ μὴ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι* — iſt nothwendig immer nur eine ſolche (fließende) Beſtimmtheit und Einzelheit. Die abſolute Idee, der *λόγος* des Werdens, iſt daher bei Heraklit nothwendig nur Quelle, niemals aber Product des einzelnen realen Werdens, und Martianus berichtet uns daher nur etwas bei Heraklit ganz Nothwendiges, wenn er ſagt, daß auf dem die Wirklichkeit erzeugenden Wege nach Unten aus jener unſinnlichen Potenz das Feuer als Erſtes entſteht, niemals aber wieder auf dem Wege nach Oben aus dem Feuer in jenes unſinnliche, intelligible Sein, in den göttlichen *λόγος* als ſolchen zurückgelangt werden kann. Das Feuer wird vielmehr immer nur wieder zu Waſſer u. ſ. f.

Dies Verhältniß des abſoluten Werdens zum realen Werden iſt es gerade, was Heraklits Philoſophie zu einer Idealphiloſophie, ſein Abſolutes zur Idee und das Verhältniß deſſelben zur Wirklichkeit zu einem Idealverhältniß macht. Man kann in gewiſſem Sinne von der heraklitiſchen Philoſophie ſagen, daß ihr Abſolutes an der Realität ſämmtlicher Erſcheinungen ſeine Wirklichkeit habe, aber dies iſt jedenfalls nur dann richtig, wenn man nicht überſieht, daß dieſe Wirklichkeit zugleich ebenſoſehr eine Entäußerung iſt, in welcher jenes Abſolute niemals ſeine Gleichheit mit ſich ſelbſt erreichen kann, ſondern immer in einer ſeinem Weſen entgegengeſetzten Weiſe als Einzelnes ſich vollzieht. Dieſer Charakter des heraklitiſchen Princips als eines unſinnlichen, die Wirklichkeit aus ſich erzeugenden und ihr logiſch praeexiſtenten, die Realität durchwaltenden, ſich aber dennoch nicht einmal aus der — immer nur einzelne Beſtimmtheiten in ſich faſſenden — collectiven Zuſammenfaſſung aller empiriſchen Realitäten[1]) zu ſeiner reinen Einheit,

1) Zum Unterſchiede von den Stoikern, die unbewußt den wahrhaft ſpeculativen Kern Heraklits aus den Augen verlierend in ihrem Zeus-mundus, wir

in der es nur als das ideelle Gesetz des λόγος oder als die gedachte unsichtbare Harmonie vorhanden ist, zusammenschließenden und entwickelnden Allgemeinen, stempelt dies Princip zur Idee, d. h. es sind in diesen Bestimmungen die Momente vorhanden, welche das Wesen der Idee ausmachen und von Platon nur als solche ausgesprochen zu werden brauchten.

Und was enthält denn übrigens jene Stelle des Martianus Neues und Anderes, was nicht schon auch aus dem bereits § 14. betrachteten Bericht bei Stobäus p. 178 hervorginge: Heraklitos habe die εἱμαρμένη den sich durch die Wesenheit des Alls hindurchziehenden Logos genannt; diese aber (αὕτη — und es ist hier gleichgültig, ob man dies auf die Wesenheit oder die εἱμαρμένη bezieht) sei der ätherische Leib, der Saamen der Entstehung des Alls, (αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως). Man kann sagen wollen, dieser Bericht, an dessen inhaltlicher Echtheit nicht gezweifelt werden kann, weil so viele andere in mehr oder minder abweichender Ausdrucksform doch nur dasselbe besagen, trete in rein stoischen Terminis auf. Dies ist jedoch nur mit dem Ausdruck σῶμα der Fall. Den λόγος haben die Stoiker anerkanntermaßen erst von Heraklit. Daß dies auch mit dem Aether der Fall, wird sich später herausstellen. Aber gleichviel, jedenfalls bleibt als heraklitischer Inhalt, daß dieser (ja auch sonst weltbildend genannte) Logos oder diese Wesenheit des Seins an die Spitze alles realen Werdens gesetzt ist, daß er alles wirkliche und werdende Sein erst aus sich erzeugt [1]), niemals doch aber diese εἱμαρμένη oder diese Wesenheit des Seins von dem fließenden sinnlichen Sein erzeugt wird. — Ja wir werden in der Lehre vom Erkennen scheinbar fern abliegende und doch eng damit zusammenhängende eigene Bruchstücke Heraklits (s. §. 34.) finden, welche eben deswegen und somit genau mit dem übereinstimmend, was wir bei

meinen in ihrer vollständigen Identification von Zeus und Welt, sich hiervon bestimmt abscheiden, andrerseits sich aber auch eben dadurch in unläugbaren Widerspruch gegen viele andere von ihren in Heraklit wurzelnden Lehren versetzen.

1) Es beruht also nach uns nur ganz auf heraklitischer Grundlage, wenn die Stoiker ihren Zeus im reinen Beisichsein (καθ' αὑτὸν ὄντα, siehe Diog. L. VII. 136, der dabei sagt: Eines sei Gott und Geist und die εἱμαρμένη und Zeus und mit vielen anderen Namen werde er benannt) an die Spitze der Elementarreihe setzen. Der Widerspruch aber, der immerhin darin liegt, daß dieser Zeus zuerst die gesammte Wesenheit in Wasser umwandelt und doch dann erst die vier Elemente schafft (κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ πλ. εἶτα ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν) beruht nicht blos auf der Darstellung des Diog., sondern dürfte im Obigen jetzt seine tiefere innere Ursache haben.

Martianus gesehen haben, jene ideelle Wesenheit als ἄπορον und ἀνεξερεύνητον. als weglos unfindbar und unzugänglich bezeichnen, was von Heraklit nicht hätte gesagt werden können, wenn es im Elementarproceß eine μεταβολή, eine Rückwandlung in diese Wesenheit gegeben hätte. Und eben deswegen werden wir daselbst sehen, daß er von der Seele, von welcher allein Heraklit angenommen zu haben scheint, daß sie in jene ideelle Wesenheit selbst rückgehe, sagte, daß sie eine ἀπέραντος ὁδός habe, einen Weg, den man nicht ausfinden würde wandelnd jeglichen Weg.

Wir ergreifen also vorläufig davon Besitz, daß bei Heraklit an der Spitze der Elementarreihe dem Berichte des Martianus zufolge ein von ihm mit Hinsicht auf spätere Philosopheme als materies informis atque incomprehensa bezeichnetes, von Heraklit dagegen freilich nicht so, sondern vorläufig gleichviel wie bezeichnetes, noch über aller Wärme und allem sinnlichen Feuer stehendes ideelles Princip sich befunden haben muß.

Und nannte, rastlos nach einer adäquaten Bezeichnung dieses ideellen Einen ringend und aus früher entwickelten Gründen dennoch nicht im Stande, einen solchen adäquaten und darum festen und bleibenden Ausdruck für diesen seinen höchsten Begriff der Negativität zu gewinnen, wie uns dies Alles noch zuletzt die Schilderung im Kratylos so deutlich gezeigt hat, Herakleitos auch dieses höchste und rein ideelle Princip an andern Stellen wiederum Feuer, — so mußte er dieses reine Logos-Feuer von jenem sinnlichen Feuer mindestens abscheiden, und so zwei Arten von Feuer gewinnen. Er mußte jenes rein begriffliche, logische Feuer dem sinnlichen Feuer, resp. der sinnlichen Lebenswärme als das „reine und absolut immaterielle", — er mußte es ebenso dem sich im Elementarwege erzeugenden, als dem sich entzündenden und wieder verlöschenden, aufgehenden und untergehenden Feuer, als das „niemals untergehende Feuer" entgegensetzen.

Und so bekundet uns denn, unsere bisherige Entwicklung und die Stelle des Martianus auf das schlagendste bestätigend, zunächst das bisher stets übersehene Zeugniß des Chalcidius — bei welchem wir im Verlauf noch einige höchst treffliche Nachrichten über den Epheser finden werden — in Timaeum p. 423. Meurs.: Fingaeus enim hunc esse ignem sincerum et sine ullius materiae permixtione ut putat Heraclitus". Heraklit hat also in der That nach Chalcidius — und es erhellt jetzt, daß auch die Ausdrücke des Martianus „materies informis atque incomprehensa" nicht gar so weit von heraklitischer Grundlage abliegen — sein wahrhaft principielles Feuer — denn es liegt auf der Hand, daß

hier nur von diesem die Rede sein kann, — selbst als ein „reines und absolut immaterielles Feuer“ bezeichnet und von jeder Art des körperlichen oder sich mit Körperlichem vermischenden Feuers abgeschieden.

Und ganz der entsprechende und in dem angegebenen Sinne gemachte Unterschied jenes ideellen Feuers von jedem sinnlichen scheint sich auch offenbar noch in einem eigenen Bruchstück des Epheseiers auszusprechen, das uns Clemens Alex. aufbewahrt hat (Paedag. II. c. 10. p. 83. Sylb. p. 229. Pott.): *λήσεται μέν γε ὅπως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις· τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν· Ἡ. ὡς φησιν Ἡράκλειτος „πῶν μὴ δῦναι ποτε, πῶς ἄν τις*[1]) (oder „τι“ wie Gataker. ad Marc. Ant. p. 2. will) *λάθοι“*“: „dem niemals Untergehenden[2], wie könnte ihm etwas verborgen sein?

Dieses niemals untergehende ideelle Feuer kann eben deshalb nicht selbst in den Kreislauf des Naturprocesses eintreten, weil es sonst einerseits ein gewordenes und bestimmtes, andererseits ein, wie jede Stufe des Elementarprocesses, sich aufhebendes, ein auch untergehendes und ver-

1) Schleiermacher (p. 453. will ändern „ποτε“, was den gleichfalls nicht unheraklitischen Sinn giebt: „Das niemals Untergehende aber, wie könnte dies Jemandem verborgen bleiben“. Allein dieser Vorschlag widerlegt sich, wenn man berücksichtigt, daß 1) der Zusammenhang bei Clemens — falls dieser die Worte nicht bereits total mißverstanden hat — durchaus den Sinn der im Text gegebenen Uebersetzung und also τις oder τι erfordert. Der Kirchenvater führt nämlich den Text des Jesaias aus: „„Weh denen, die im Verborgenen Rathschluß fassen und sagen: wer siehet uns““? und daß der Mensch der Elendeste sei, der nur die Augen der Menschen fürchtend, wähnt, Gott verbergen bleiben zu können (*λήσειν τὸν θεὸν ὑπονοῶν*). Eben deshalb muß es aber auch schon in den dem Fragment vorhergehenden Worten des Clemens selbst nicht *λήσεται* heißen „es könnte Einer vergessen das sinnliche Licht“, sondern *λήσει* „es kann einer verborgen bleiben dem sinnlichen Licht“. 2) Wird der obige vorzüglich heraklitische Gedanke auch durch die Stelle des Stoiker Cornutus über Zeus bestätigt (de nat. Deor. c. XI. p. 35. ed. Osann.) *πῶς γὰρ οὐκτὸ ἔστι τὴν διὰ πάντων διήκουσαν δύναμιν λανθάνειν τε τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων*: „wie könnte der sich durch Alles hindurchziehenden Kraft Etwas von dem in der Welt Geschehenden verborgen bleiben?“ Man vgl. hierzu außer den bekannten Versen des Epicharmus (Clem. Al. Strom. V. p. 369. Sylb.) *νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά* u. Anderem, was der gelehrte Herausgeber des Cornutus anführt, die hippokratische Stelle von dem Warmen, das „Alles hört und sieht und weiß“ und das heraklitische Fragment von dem Einen Weisen, der alles lenkenden *γνώμη*.

2) Plato läßt also in der obigen Stelle des Kratylos den Heraklitiker, welcher den Sokrates auslacht darüber, daß die Sonne das absolute heraklitische Princip, das durch alles sich hindurchziehende Gerechte sei, und ihn frägt, ob er denn glaube, daß, wenn die Sonne untergegangen, kein solches *δίκαιον* mehr unter den Menschen sei, im echtesten Geiste und zum Theil mit den eigenen Worten des Epheseiers argumentiren.

löschendes gewesen wäre. Alle Stufen des Elementarprocesses können vielmehr nur die auseinandergetretenen Momente dieses nie untergehenden ideellen Feuers oder absoluten Werdens sein. Nur an ihnen allen, und zwar auch nicht an ihnen als einzelnen, somit auseinandergehaltenen und von ihrer Einheit getrennten, sondern nur im absoluten Uebergehen und Sicheinigen derselben hat es seine Wirklichkeit. Indem aber immer nur die einzelnen Elemente wirklich sind, hat dieses absolute Werden auch im gesammten Kosmos überhaupt keine wirkliche und reelle, sich adäquate Existenz[1]: eine solche sich adäquate Existenz hat es nur als jene reine ideelle (gedachte) Einheit, in welcher seine, in der wirklichen Welt zu realen Unterschieden und zu den sinnlichen Stufen des Elementarprocesses auseinandergehaltenen Momente von Sein und Nichtsein als reiner Wandel unablässig mit sich identischer Momente vorhanden sind.

Gerade aber weil aus dem in der sinnlichen Welt sich entwickelnden Feuer in jene ideelle Wesenheit nicht zurückgelangt werden kann, dasselbe vielmehr wieder in Wasser sich umwandelt, der Elementarproceß nach Oben also aus sich selbst wieder in den nach Unten umschlägt und so der Kreislauf des Natürlichen in sich beschlossen bleibt, gerade deshalb konnte in den Berichten über den Elementarproceß jenes oberste rein ideelle Princip sehr wohl wegbleiben. Ja streng logisch genommen hätte es auch in dem Werke Heraklits selbst örtlich vom Elementarproceß getrennt behandelt werden müssen. Denn es war — wenn auch freilich diese systematische Trennung nur Gliederung für das Bewußtsein der heraklitischen Philosophie nicht vorhanden war — die ontologische Grundlage und die Voraussetzung seiner Naturphilosophie, gehörte aber in diese selbst, die es mit dem Kreislauf der Realitäten zu thun hat, nicht hinein.

Sieht man nun auf dieses sich auseinander ableitende Reich des Realen und Natürlichen, so erscheint daher in diesem das elementarische Feuer[2], in der That als Erstes und somit als dasjenige, was der weiteren Un-

1) Wir verweisen hier auf die *ἀϊδιότης*, welche die gesammte *φύσις* beherrscht, Th. I. p. 139 sqq., und auf die bessere unsichtbare Harmonie, ib. p. 96 sqq.

2) Wir verstehen darunter bei Heraklit nicht blos die erscheinende Flamme, sondern mit Platon *τὸ πῦρ καὶ τὸ θερμόν*, das Feuer und das Warme gleichmäßig. Heraklit dürfte das Feuer und Warme ebensosehr zur Stufe des Feuers gerechnet haben, wie er die atmosphärische Luft nicht vom Meer trennte, sondern als Uebergang aus dem Feuchten (*ἀναθυμίασις ἐκ τῶν ὑγρῶν*, wie die Berichte sagen) zur *θάλαττα* rechnete.

wandlung der Elemente und der gesammten realen Weltbildung zu Grunde liegt. — Daher kommt es denn auch und erklärt sich hiernach als gar nicht widersprechend und als durchaus heraklitisch, daß Diog. L. (VII. 136.) in demselben Bericht, in welchem er aussagt, daß die Stoiker Zeus an die Spitze der Weltbildung setzen und von ihm die Elemente erzeugen lassen, dennoch unmittelbar fortfahren kann: „Es ist aber ein Element, aus welchem zuerst das Werdende wird und in welches es zuletzt sich auflöst“[1]). Es ist dies ja nur ganz dasselbe — und wir sehen jetzt, in welcher tiefen innern Uebereinstimmung alle diese Punkte miteinander stehen — was uns bereits Plato im Theätetos sagte, daß das Feuer und das Warme zwar selbst erst aus der Bewegung gezeugt seien, sie es aber seien, die nun wiederum ihrerseits alles Andere aus sich erzeugen und durchwalten (s. oben p. 17).

So erklärt sich denn auch jetzt befriedigender, wie so viele Berichte das Feuer als weltbildend bei Herakleitos betrachten. Es ist dies an sich nicht gerade falsch, wie sich gezeigt hat, es ist blos unvollständig, läuft Gefahr, falsch verstanden zu werden und ist gewiß auch von Vielen, die es sagten, oft genug falsch verstanden worden. Es ist nicht unrichtig, es ist nur nicht das ganze Richtige; aber es ist an sich mit der richtigen Erfassung des Wahren und in höchster Potenz weltbildenden Princips bei Heraklit nicht unvereinbar[2]).

Wir werden aus der vorstehenden Untersuchung sich später vielleicht mannigfache Resultate ergeben sehen. Vorläufig soll nur eine Consequenz daraus gezogen werden.

Clemens Alex. (Cohort ad. Gent. V. p. 19. Sylb. p. 56. Pott.)

1) *ἔστι δὲ στοιχεῖον ἐξ οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται.* — Auch die stoische Unterscheidung von *ἀρχή* und *στοιχεῖον* (Diog. L. ib. 134: *διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγεννήτους καὶ ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι, ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι, τὰς δ' ἀρχὰς ἀσωμάτους καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι*, Worte, von denen es überflüssig wäre, erst noch näher zeigen zu wollen, wie sehr sie die obige Darstellung belegen,) ist somit nur eine von den Stoikern vorgenommene logische Entwicklung und Unterscheidung — aber freilich bereits eine solche — der, der Sache nach, schon bei Heraklit vorhandenen Grundlage. Die Elemente sind wandelbar, vergänglich und körperlich, weil sie die auseinandergehaltenen Momente sind. Die *ἀρχή*, das Princip der Weltbildung als reine ideelle Einheit ist unkörperlich und unwandelbar.

2) So nimmt derselbe Martianus Capella, der nach uns oben einen so richtigen Blick an den Tag legte, keinen Anstand zu sagen (II. § 213. p. 246. ed. Kopp.): Ardebat Heraclitus, usus est Thales etc., gleich, als wenn dies bei beiden denselben Sinn hätte.

meint, Herakleitos habe das Feuer als *ἀρχέγονος* verehrt, „was Andere Hephaestos nannten“ [1]).

Schleiermacher (p. 453) bemerkt hiergegen, Clemens überſehe hierbei „den Unterſchied zwiſchen dem zu Grunde liegenden Feuer und dem erſcheinenden, denn nur letzteres haben die Dichter vom Homeros an „Hephaeſtos“ genannt“.

Allein es liegt dieſem irrigen Tadel nur das Ueberſehen des Verhältniſſes zu Grunde, das im Verſtehenden nachgewieſen worden iſt.

Daß Schleiermacher bei ſeinem Tadel thatſächlich im Unrecht iſt, zeigt zunächſt eine bisher überſehene poſitive Nachricht, die wir bei Martianus Capella (I. §. 87. p. 126. ed. Kopp.) finden „Quidam etiam claudus faber venit qui licet crederetur esse Junonius, totius mundi ab Heraclito dictus est demorator“ [2]).

Hier wird alſo ausdrücklich berichtet, daß Hephaeſtos bei Heraklit in dieſer Stellung als Werkmeiſter der realen Welt erſchienen und „Durchwalter und Leiter der ganzen Welt“ von ihm genannt worden ſei.

Auch liegt nirgends der geringſte Grund vor, Zweifel in dieſe Nachricht zu ſetzen oder ſie nicht wörtlich nehmen zu wollen [3]).

Es wird vielmehr aus dem theologiſchen Theile des erſten Abſchnittes her ſchon in ſich ſelbſt ſehr wahrſcheinlich ſein, daß Herakleitos in den theologiſirenden Stellen ſeines Werks auch das Feuer des realen Proceſſes, welches den Elementarreigen eröffnend den andern Elementen, die nur ſeine Umwandlung bilden, zu Grunde liegt und ſomit wirklich als der thätige Werkmeiſter der realen Welt erſcheint, mit irgend einem perſonificirenden Götternamen benannt hat. Daß er aber dann dies Feuer als Bild des realen Proceſſes — welcher auch Einheit von Sein und Nichtſein iſt, aber eine ſolche, die ihre Momente in realen Gegenſatz auseinandertreten und wieder zuſammengehen läßt, ein ſich wechſelnd „entzündendes und verlöſchendes“ Feuer, — im Unterſchiede von dem

---

1) *τοῦτό τοι καὶ οἱ ἀμφὶ τὸν Ἡράκλειτον τὸ πῦρ ὡς ἀρχέγονον σέβοντες πεπόνθασιν· τὸ γὰρ πῦρ τοῦτο ἕτερόν Ἥφαιστον ὠνόμασαν.*

2) Kopp vertheidigt gut demorator (wozu Gloss. cod. Monac. B. bemerkt id est retentor et ligator sive formator totius mundi) gegen die Abänderungsvorſchläge demoerator ꝛc. und bezieht, nachdem er gezeigt, daß man demorare für regere ſagt, ſich auf Cic. de nat. Deor. II, 15.

3) Ebenſowenig ſpricht gegen Martianus, daß Clemens ſagt, Andere hätten es Hephaeſtos genannt. Clemens hat gar nicht die Abſicht hierbei, dies von Heraklit zu verneinen, und ſelbſt eine ſolche Abſicht würde nicht ins Gewicht fallen, da er gewiß nicht alle Stellen des heraklitiſchen Werks dabei im Gedächtniß hat.

rein intelligiblen Proceß des Zeus Feuers nur Hephaestos nennen konnte, ist aus dem Vorangehenden jetzt von selbst klar.

Merkwürdigerweise führt Schleierm. zur Rechtfertigung seines irrigen Einspruchs gegen Clemens eine Stelle an, welche im Gegentheil gerade zeigt, daß Herakleitos das thätige Feuer des realen Processes gar nicht anders als unter Hephaestos personificirt haben kann und den Bericht des Martianus, wenn auch ohne den Ephesier zu nennen, erheblich bestätigt. Schleiermacher bezieht sich nämlich auf die auch sonst sehr in unsern Zusammenhang einschlagenden Worte des stoischen Verfassers der Alleg. Hom. p. 446. Gal. p. 91. Sch. „ἐπεὶ ἡ πυρὸς οὐσία διπλῆ καὶ τὸ μὲν αἰθέριον (ὡς ἔναγχος εἰρήκαμεν) ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω τοῦ παντὸς αἰώρας οὐδὲν ὑστεροῦν ἔχει πρὸς τελειότητα. τοῦ δὲ παρ' ἡμῖν πυρὸς ἡ ὕλη πρόσγειος οὖσα. φθάρτη καὶ διὰ τῆς ὑποστρεφούσης παρ' ἕκαστα ζωπυρουμένη. διὰ τοῦτο τὴν ὀξυτάτην φλόγα συνεχῶς Ἥλιόν τε καὶ Δία προσαγορεύει. τὸ δ' ἐπὶ γῆς πῦρ Ἥφαιστον. ἑτοίμως ἁπτόμενον τε καὶ σβεννύμενον". „Da die Wesenheit des Feuers eine zweifache ist, und zwar das ätherische Feuer in jener höchsten Schwebe des Alls nichts hat, was hinter ihm kömmt in Bezug auf Vollendung, die Materie unseres Feuers dagegen eine irdische ist, zu Grunde gehend und durch die sich in sie umwendende Materie (ὕλη) abwechselnd eine um die andere (jedes um jedes) wiedergeboren, so nennt er deshalb jene continuirlich rascheste und heftigste[1]) Flamme Helios und Zeus, das irdische Feuer dagegen Hephaestos, angemessen[2]) (ebenmäßig) sich entzündend und verlöschend".

Schleiermacher bemerkt bereits, daß die Stelle einen starken heraklitischen Beigeschmack habe. Er bezieht dies freilich nur auf die letzten Worte, die dem Ephesier sogar wörtlich entlehnt sind. Für uns hat sie aber zunächst auch noch den engsten Zusammenhang mit dem, was wir im Vorstehenden über den heraklitischen Inhalt der Worte des Martianus über den Elementarproceß zu entwickeln bemüht waren. Wie bei Martianus die materies incomprehensa, so erscheint hier der Aether zugleich als Feuer, und doch zugleich als vom Feuer ganz so wie bei Martianus

1) Beide Begriffe liegen in ὀξυτάτην, das man daher vielleicht durch „intensivste Flamme" wiedergeben könnte.

2) Man könnte das ἑτοίμως sehr gut in seiner gewöhnlichen Bedeutung fassen und übersetzen „effectiv sich entzündend und verlöschend", wenn nicht das μέτρα in dem bald zu erwähnenden Fragmente Heraklits die obige Uebersetzung zu bestätigen schiene. Ein Sinnunterschied ist jedoch bei beiden Uebersetzungen nicht vorhanden.

jene unſinnliche Materie auch unterſchieden. Der Unterſchied wird auf das Deutlichſte dahineingeſetzt, daß das irdiſche Feuer φθαρτὴ καὶ διὰ τῆς ὑποστρεφούσης (sc. ὕλης) παρ' ἕκαστα ζωπυρουμένη ſei, d. h. daß es — auf dem heraklitiſchen Wege nach Unten — ſelbſt zu Grunde geht und ſich ebenſo wieder — auf dem Wege nach Oben — aus einer andern ſich in es umwandelnden oder umwendenden (ὑποστρεφούσης!) Materie wieder entzündet. Die Worte παρ' ἕκαστα ζωπυρουμένη heben noch beſonders präcis hervor, wie jede dieſer Materien, eine um die andere, abwechſelnd in die andere hinein untergeht und aus ihr wieder entſteht. Es wird alſo in dieſen Worten nur der heraklitiſche univerſelle Stoffwechſelproceß beſchrieben, und die unterſcheidende Weſenheit des irdiſchen Feuers gerade dahin angegeben, daß daſſelbe in den Kreislauf des Elementarproceſſes eintritt und an der Spitze einer Reihe ſteht, in die es, ſich umwandelnd, untergeht und aus der es ſich ebenſo wieder umwandelnd herſtellt.

Als der unterſcheidende Charakter des ätheriſchen Feuers aber wird hervorgehoben, daß es keine ſolche Reihe hinter ſich habe, aus der es ſich herſtelle und vollende (οὐδὲν ὑστερῶν ἔχει πρὸς τελευτήν), daß es alſo nicht eintritt in den Elementarumwandlungsproceß und in ihm erzeugt wird, weshalb ihm auch die Continuität (συνεχῶς) zugeſchrieben wird im Gegenſatz zu dem verlöſchenden und ſich wieder entzündenden Elementarfeuer.

Wendet man aber ein, daß dies doch als eine ſtoiſche Anſchauung vom Aether bei einem ſtoiſchen Schriftſteller für Heraklit nichts beweiſen könne, ſo ſoll hier vorläufig nur bemerkt werden, wie dieſer Punkt, daß der Aether nicht im Elementarproceß nach Oben erzeugt werde, weil davon entfernt war, die allgemeine, ja auch nur die verbreitetere ſtoiſche Anſicht zu ſein, dieſe vielmehr ausdrücklich (ſ. Cicero de nat. Deor. II. 33. p. 341. Cr.) den Aether im Elementarumwandlungsproceß nach Oben entſtehen ließ und es dürfte daher ſchon hiernach nicht unwahrſcheinlich ſein, daß wo die Stoiker abweichend hiervon dem Aether die ihm hier in den Allegorien angewieſene Stellung zum

1) Schneider am Rande meines Exemplars will ſtatt ὑποστρεφούσης „ὑποτρεφούσης“ leſen. Richtig gefaßt würde dies immer noch keinen Stimmunterſchied geben. Denn die Ernährung der Elemente beſteht im heraklitiſchen und ſtoiſchen Syſteme eben darin, daß ſich ein Element in das andere umwandelt. Es kann aber ὑποστρεφούσης nicht zweifelhaft ſein, weil es durch das οὐδὲν ὑστερῶν, in welchem der Begriff der Reihe liegt, gefordert wird und weil es zunächſt ſchwieriger ſcheinend, doch, wie oben gezeigt, einen vorzüglich guten Sinn giebt.

Elementarproceß geben, dies, wie die bisherige Entwickelung schon von so vielen Seiten aus übereinstimmend gezeigt hat, nur auf einem festeren Anschließen an irgend eine bei Heraklit hierfür vorhandene Grundlage zu beruhen scheint, die wir später näher hervortreten sehen und in ihrer Einwirkung auf die stoischen Versuche, sie zu verstehen und sie mit dem Elementarproceß in Verbindung zu setzen, betrachten werden (vgl. § 22.).

Wie man aber vorläufig auch hierüber denke, jedenfalls zeigt die Stelle der homerischen Allegorien auf den ersten Blick, mit welchem Unrecht Schleiermacher, auf sie seinen Tadel des Clemens gründend, meint, Heraklteitos habe den ἀρχέγονος der Welt nicht Hephaestos nennen können; denn dieser sei ja nur das erscheinende Feuer, wie ihn der Verf. der Allegorien ja auch als πῦρ ἐταίμως ἀπτόμενόν τε καὶ ἀσβεννύμενον bezeichne. Gerade umgekehrt rechtfertigt diese Stelle den Clemens und belegt die Angabe des Martianus, daß Heraklit den Vulcan wirklich demiurgum totius mundi genannt habe, auf das Augenscheinlichste. Die Stelle definirt den Hephaestos als πῦρ ἐταίμως ἀπτόμενόν τε καὶ ἀσβεννύμενον. Aber gerade ebenso definirt ja auch Heraklit selbst in einem erst später eingehend zu betrachtenden, hier nur für den vorliegenden Punkt beiläufig anzuziehenden Bruchstück das reale Weltall selbst als „immer lebendes ebenmäßig sich entzündendes und ebenmäßig verlöschendes Feuer" (κόσμος — — — ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀπομβεννύμενον μέτρα). Der Verfasser der Allegorien definirt also den Hephaestos nur genau mit denselben Worten, mit welchen Heraklit sein — das reale Weltall constituirendes — kosmisches Feuer definirt. Wollte also Heraklit dies kosmische, den Werkmeister der realen Welt bildende und als solches den Reigen des Elementarprocesses führende Feuer theologisirend versinnlichen, so konnte er dies, mindestens nach der Definition in den homerischen Allegorien zu schließen, gerade nur unter dem Namen des Hephaestos thun. Oder vielmehr, er hat es gethan, wie wir durch Martianus wissen, und die Worte des Verfassers der Allegorien zeigen nur, daß dieser — und die Stoiker überhaupt, insofern sie dieser speculativen Auffassung des Hephaestos treu blieben[1]) — dies gleichfalls nur aus Heraklteitos entlehnt haben.

1) Was sie aber unmöglich consequent konnten, wobei sie sich vielmehr in Folge des bei ihnen an die Stelle der speculativen Auffassung tretenden, durch den ganzen Olymp und das Reich der Elemente andererseits hindurchgeführten Allegorisirungssystems in die wesentlichsten Widersprüche mit sich selbst versetzen mußten; siehe oben Th. I. p. 231, 1. Ein solcher flagranter Widerspruch war es, wenn die Stoiker die speculative begriffliche Auffassung einzelner Götter bei Heraklit und ihr eigenes

Auch die in derſelben Stelle vorliegende Auffaſſung von Helios und Zeus als coordinirter Bezeichnungen für das continuirliche Feuer ſtimmt ganz überein mit der Bedeutung, die wir ſeit lange bei Heraklit für Zeus als ſein intelligibles, ebenſo gegenſätzliches als in der reinen Identität mit ſich verbleibendes Geſetz der ideellen unſichtbaren Harmonie, als ſein rein ideelles und deshalb ſeine Momente niemals in reales Gegenſatz auseinandertretenlaſſendes und verlöſchendes Logos-Feuer ge-

---

Perſonificiren von Naturabſtractionen zuſammenwerfend, das einemal (cf. Diog. L. VII, 147.) Herbacſtos als „πῦρ τεχνικὸν“ und im ſelben Augenblick Hera als Luft, Poſeidon als Waſſer ꝛc. definiren, gleich als ob dies denſelben Sinn hätte und das πῦρ τεχνικὸν auch nur ſolches erſcheinende Feuer ſei, während es, und zwar auch wieder nach ihnen ſelbſt — das komiſche iſt, welches die andern Elemente als ſeine Momente in ſich einſchließt. Denn wie flagrant der Widerſpruch iſt, geht am einfachſten daraus hervor, daß die Steiker auch wieder bei denſelben Diogenes (ſowie bei Plut. Plac. I. 7: Athenagor. leg. pro Christ. p. 28. ed. Ox.) ihren höchſten Gott, den Zeus, als dieſes πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν definiren und dem Herbacſtos nur das πῦρ ἄτεχνον, inartificiosum übrig bleiben würde. Man würde aber ſehr Unrecht haben, zu glauben, daß Diogenes an dieſer Verwirrung und dieſem Widerſpruch Schuld iſt. Der Grund liegt vielmehr darin, daß die Steiker ſich einerſeits mit heraklitiſchen Tractamenen und Götterdefinitionen tragen, die ſie nie ganz los werden und andrerſeits viele mit ihren eigenen aus ganz anderem Holze geſchnitzten Götteraufſaſſungen durcheinander werfen. Der Grund liegt darin, daß ſie das einemal Heraklit treu bleiben, das andremal, wenn auch ohne es ſelbſt zu wiſſen, ganz von ſeiner Auffaſſung abweichen. Der Grund liegt endlich, ſpeciell Herbacſtos und das Feuer anlangend, darin, daß die Steiker niemals die proceſſirende Natur des heraklitiſchen Feuers wahrhaft begriffen oder mindeſtens feſtgehalten haben, daß ſie in Folge deſſen das höchſte heraklitiſche Feuer (den ideellen Proceß, über den ſogleich gehandelt werden wird) ganz verlieren, und daher das πῦρ τεχνικὸν, welches bei Heraklit dem Herbacſtos entſpricht, bei ihnen in die Stelle des Zeus hinaufrückt, indem ſie ſich nicht eben mehr von jenen heraklitiſchen Tractatenen als von ſich ſelbſt leiten laſſen. Eine Folge davon war es, daß ſie ihr höchſtes Feuerprincip als belebende erzeugende Wärme faſſen, wovon Cicero ſehr weiſe thut in dem oben a. O. es dahingeſtellt ſein laſſen zu wollen, ob dies auch ſeine heraklitiſche Bedeutung geweſen ſei. Und indem ſie andrerſeits nun doch wieder mehr oder weniger unklare Blicke in die wahre und höchſte Natur des heraklitiſchen Feuers werfen, die bei Einzelnen, beſonders Zeno, ſogar tiefer eindringend geweſen zu ſein ſcheinen, aber keine wirkliche und feſtgehaltene Conſiſtenz in der Schule erlangten, iſt die einfache Folge von Alle dem, daß die Steiker, als Secte genommen, eigentlich niemals ſelber wußten, was ſie an ihrem Feuer hatten, ſich vielmehr ſtets in die offenbarſten Widerſprüche über daſſelbe verlieren. Wie unläugbar dies iſt, wie wenig man dem Diogenes die obige Verwirrung Schuld geben darf, mag Folgendes zeigen. So unterſcheidet der Steiker Balbus bei Cicero, de nat. Deor.

funden haben, sowie mit dem Gebrauch, den in der oben erörterten (p. 12 sqq.) Stelle des platonischen Kratylos von der Sonne zu machen von einem Heraklitiker versucht wird. —

Der Irrthum Schleiermachers in Bezug auf den Hephaestos wäre jedenfalls dargethan. Allein es würde sich kaum verlohnt haben, diesen Irrthum zu relevíren, wenn er nicht offenbar auf das innigste mit der

---

II. 15., das zerstörende irdische und das animalische Weltfeuer, welches die alles belebende und erzeugende Wärme sein soll: atque hic noster ignis, quem vitae usus requirit, confector est et consumptor omnium, idemque quocunque invasit, cuncta disturbat ac dissipat. Contra ille corporeus (das den Körern einwohnende) vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet etc. Dies wäre also die gewöhnliche stoische Auffassung des principiellen zu Grunde liegenden Feuers als belebende Wärme, als Lebensfeuer, die wir schon oben besprochen (p. 5 sqq.) und dabei gezeigt haben, daß auch Schleiermacher sie vom heraklitischen Feuer theilt. Aber kurz vorher erklärt derselbe Balbus (ib. II. 11.) mundi ille fervor purior, perlucidior, mobiliorque multo: ob easque causas aptior ad sensus commovendos quam hic noster calor, quo haec quae nota nobis sunt, retinentur et vigent. Hier erscheint also bereits unser Feuer, das irdische, als calor und zwar gerade als jene belebende und ernährende Wärme, die dort das höchste zu Grunde liegende Weltfeuer ausmacht. Es giebt also, wie es nach der letzten Stelle scheint, doch noch ein höheres über diese belebende und erzeugende Wärme hinausgehendes Feuer. Welches ist dies? Denn mit dem multo mobilior etc., mit dem blos quantitativen Unterschied werden sich doch die Stoiker nicht helfen können. Er zeigt blos, daß sie doch noch von der Existenz eines solchen Unterschiedes wissen, aber seinen Begriff nicht mehr bemeistern. Wenn nun Zeno bei Stobäus (T. II. p. 538) sagt: *δύο γένη πυρὸς εἶναι, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικὸν αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστι καὶ ζώοις· ἃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή· τοιοῦτον δὲ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρων οὐσίαν*, so würde das eine bei Heraklit dem blos erscheinenden, das andere dem kosmisch-elementarischen Feuer desselben entsprechen; indem nun aber die Stoiker bekanntlich auch noch höhere Formen und Auffassungen ihres Princips als die *φύσις* kannten, würde auch hier wieder die Spur eines noch höheren dritten Feuers vorliegen. Und daß Zeno, der in der That von allen Stoikern am meisten in Heraklit eingedrungen zu sein scheint, auch wirklich ein solches noch höheres drittes Feuer gekannt hat, beweisen die Worte des Balbus bei Cicero, nat. de Deor. II. 22: Zeno ita naturam definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via. — — — Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quandam et sectam quam sequatur. Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet, et continet natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consuetrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. Hier liegt also, wie auch bereits Villoison Comm. de

ganzen Schleiermacher'ſchen Anſchauung des heraklitiſchen Feuers und ſomit ſeiner Geſammtauffaſſung Heraklits zuſammenhinge.

Dieſes Irrthums Urſache und Beſchaffenheit, die ſich eigentlich jetzt aus der geſammten vorſtehenden Entwickelung bereits deutlich ergeben haben muß, klar und kurz zuſammenzufaſſen, wird der angemeſſenſte und zugleich ſein poſitives Reſultat mit ſich führende Schluß dieſer Unterſuchung über die Natur des heraklitiſchen Feuers ſein.

Schleiermacher unterſcheidet zwiſchen dem zu Grunde liegenden und dem erſcheinenden Feuer, welches letztere er immer nur als elementariſches Feuer in ſeinem engſten Sinne, als erſcheinende Flamme, auffaßt.

Bei beiden überſieht er zunächſt, wie bereits bemerkt, was bei Heraklit gerade das Weſen aller Feuersnatur war, das Proceſſiren des Gegenſatzes. Aber eine weitere, hiermit eng zuſammenhängende Folge iſt, daß was ihm das zu Grunde liegende Feuer iſt, bei Heraklit ſchon zur Stufe des kosmiſch-elementariſchen Feuers gehört. Ja der Begriff deſſelben iſt bei Heraklit noch tiefer gefaßt.

Es iſt ihm daſſelbe zugleich Bild und Exiſtenz, Typus und reinſte Wirklichkeit des Geſetzes des proceſſirenden Gegenſatzes.

Es iſt ihm mit einem Worte der reale Proceß, deſſen Momente daher bereits — und zwar beſtändig — in realen Gegenſatz auseinandertreten und wieder zuſammengehen, verlöſchend und ſich entzündend.

Das Verlöſchen des Feuers iſt aber bei Heraklit nicht im Sinne des gewöhnlichen Lebens zu nehmen. Der Proceß des Feuers ſelbſt iſt vielmehr bei ihm fortwährendes, ſtetiges Sichaufreiben und Verlöſchen. Eben deshalb aber auch das Verlöſchen ſelbſt nur fortwährendes Sichwiederentzünden und zu Feuer werden. Das Verlöſchen des Feuers iſt die Erzeugung der andern Elemente, welche ſämmtlich nur Umwandlungen des Feuers ſind, πυρὸς τροπαί, wie Herakleitos ſelbſt ſagt, die ſich ihrerſeits wieder ſtetig in Feuer rückwandeln. So iſt

---

Theol. phys. Stoic. p. 511. ed. Osann. geſehen hat, noch ein dritter Unterſchied und noch ein drittes Feuer vor, ein ignis plane artifex, welches noch über dem ignis artificiosus ſteht, wie dieſes über dem ignis inartificiosus. Welches iſt aber der wirkliche begriffliche Unterſchied zwiſchen dem ignis plane artifex und dem ignis artificiosus? Daß jedenfalls Baltus dieſes Unterſchiedes nicht mehr mächtig iſt, liegt auf der Hand. In der That aber liegt ihm nichts andres zu Grunde, als der oben näher zu entwickelnde Unterſchied des ideellen und des kosmiſch-elementariſchen Feuers Heraklits, ſeines Gedankens der reinen Negativität und des reellen negativen Proceſſes.

dies kosmisch-elementarische Feuer der thätige Werkmeister der realen Welt (ignis artificiosus: πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, wie die Stoiker sagten), der sie beständig aus sich erzeugt und bildet. Deshalb ist auch das ganze Weltall selbst nichts als ein immerlebendes Feuer, πῦρ ἀείζωον, wie Heraklit in jenem Bruchstück den κόσμος ausdrücklich definirt. Alle andern Elemente und die sich aus ihnen bildenden Dinge sind daher nur die zu reellen Unterschieden auseinander tretenden und wieder in es selbst zurückgehenden Momente dieses kosmisch-elementarischen Feuers, welches das Universum constituirt. Dieses Feuer kann und muß ein „immerlebendes" genannt werden, obgleich es ein „sich ebenmäßig verlöschendes und entzündendes" ist. Denn auch dies Verlöschen ist nur eine Umwendung (τροπή) des Feuers und eine solche, die zudem ihrerseits gar nichts anderes ist, als die Bewegung, wieder zu Feuer zu werden. Es ist somit kein Widerspruch zwischen dem „immerlebenden" und dem „sich entzündenden und verlöschenden" Feuer, welches in demselben Fragment als Definition der Welt auftritt. Im Gegentheil. Die reale Weltbildung selbst kommt nur dadurch zu Stande, daß dies Feuer beständiges, aber reelles, Auseinandertreten seiner Momente, beständiges, aber reelles Verlöschen (und Sichentzünden) ist; denn welches von beiden Momenten man auch fortnehmen würde, — πάντα γὰρ οἰχήσεσθαι — immer würde, — um dies von Heraklit selbst gegen Homer über den Streit (siehe oben § 4.) gebrauchte Dictum hier anzuwenden (und es gehört mit dem vollsten Rechte hierher, denn dieser Streit und dieses Feuer sind, wie auf der Hand liegt, gar nichts Verschiedenes, sondern beide ganz identisch nichts anderes als der Gedanke des realen Processes) — Alles verschwinden. Denn nehme man das Verlöschen des Feuers fort, so würde es zu gar keiner realen Welt existirender Dinge kommen können, und nehme man das Sichentzünden des Feuers fort, so würde ebenso die stetig weltbildende und erzeugende Kraft und somit die reale Welt selbst fortfallen.

Die Welt ist also gerade nur deshalb immerlebendes Feuer, weil dieses kosmische Feuer zwar auch Proceß und somit Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein ist, aber eben eine solche, welche es zum reellen Unterschied und Auseinandertreten ihrer Momente — wenn diese auch ebenso beständig wieder sich mit sich einigen und zusammengehen — kommen läßt. Nur **beide** Seiten, das immerwährende und immer reelle Entzünden wie Verlöschen zusammen, sind der wirkliche Proceß, die ganze Bewegung und das wahre Leben dieses

immerlebenden Feuers und dieses Feuer daher ebenso kosmisch als elementarisch, ebenso erscheinendes als zu Grunde liegendes Feuer.

Bei alledem ist dies Feuer bereits — und dadurch allein kommt eben die Welt zu Stande und dadurch ist es auch der Werkmeister derselben — real sich dirimirende, seine Momente in reelle, wenn auch fließende Unterschiede herauslassende und aus dem Unterschiede wieder mit sich zusammengehende Bewegung und Einheit.

Die Unterschiede erlangen hier beständig als Feuer, Wasser, Erde und was sich aus diesen bildet, ebenso wirkliches Bestehen, als sich diese bestehenden Unterschiede immer wieder in die Einheit des Feuers zurückwandeln.

Im Unterschiede von dieser zum reellen Unterschiede auseinandertretenden Einheit und Bewegung des kosmisch-elementarischen Feuers, die wir deshalb das Feuer des realen Processes nennen, war ihm das innere Gedankengesetz dieses Processes, — das diesem realen Processe zu Grunde liegt und ihn durchwaltet und dessen Realisation jenes kosmische Feuer ist — rein ideelle Einheit, rein intelligible Bewegung, die ihre gegensätzlichen Gedankenmomente, deren stets in einander umschlagende Identität sie ist, niemals in reellen Unterschied und Gegensatz auseinandertreten läßt. Darum nannte er es das niemals verlöschende Feuer (τὸ μὴ δῦνον ποτέ). Oder er nannte es deshalb auch das Eine Weise, den Namen des Zeus, der allein ausgesprochen und allein nicht ausgesprochen werden will, weil jede Wirklichkeit, auch die flüchtigste, nur durch den reellen Unterschied der Momente da ist und jeder solcher reelle Unterschied ihrer Momente für diese ideelle Einheit der rein speculativen Bewegung schon ἀδικία wäre. — Oder er nannte diese ideelle Einheit der reinen Gedankenbewegung die unsichtbare Harmonie, die besser, reiner ist, als die sichtbare, die sich in der Sphäre der ἀδικία, des reellen, wenn auch fließenden Unterschiedes der Momente vollbringt, eine reinere Harmonie, die somit nur das Vorbild der sichtbaren ist. Oder er nannte sie das (Eine) Weise, welche das von Allem (Wirklichem) absolut Getrennte sei (siehe § 15.), oder auch das Eine Weise, die Sentenz, die alles ewig leitet. Oder den Zeus, für welchen die in den Gegensatz der Momente auseinandertretende und die sich mit sich einende Bewegung identisch ist, dessen absoluter Wandelbewegung aber die Seelen nicht folgen können und somit in das Reich des reellen Unterschiedes tretend hierdurch Körperlichkeit annehmen. Oder er setzte den ideellen und den reellen Proceß als Sehnsucht nach Einheit und als Erfüllung oder als Uebereinstimmung mit sich und Friede (ὁμολογία und εἰρήνη) und

als die Welt des Streites und Kampfes sich gegenüber, in welcher die Unterschiede zur reellen sich festhaltenwollenden Existenz gelangen. Oder er nannte das ideelle Gesetz des intelligiblen Processes den Alles, und wie wir noch sehen werden, auch das kosmische Feuer durchwaltenden, und somit in höchster Instanz weltbildenden Logos, den Loges in Gemäßheit dessen (*καθ' ὃν* Alles Werdende immer wird, wie uns Amelius bei Eusebius (Praep. Ev. XIV. 3.) und bei Cyrillus c. Julian (VIII. p. 283 C. D. ed. Spanheim) gut berichtet *καὶ αὐτος ἄρα ἦν ὁ λόγος, καθ' ὃν ἀεί ὄντα τα γινόμενα ἐγένετο.*

Es ist dies *καθ' ὃν* streng genommen richtiger und präciser als *δι' οὗ* oder *ἐξ οὗ*, denn das Verhältniß ist nicht sowohl ein ursächliches, als bereits an sich reines Idealitätsverhältniß. Dieser *λόγος* ist bereits an sich reine Idee und Vorbild des Seins, zu welcher er sich in der platonischen Philosophie in bewußter Weise abklärt, entwickelt und bestimmt.

Was ferner hierbei hervorgehoben zu werden verdient, ist, wie Heraklit allemal da dieses rein ideelle und als von dem reellen Proceß selbst unterschieden gedachte Gesetz des intelligiblen Processes vor Augen hat, wo er von seinem absoluten Einen spricht. Denn ganz so, als ein solches absolutes Eine, hat er bereits seinen absoluten Begriff bezeichnet, ja kaum existiren einige wenige Bruchstücke, in welchen er ihn nicht so bezeichnet hätte. Das Eine Weise ist der Name des Zeus (Clem. Strom. V, 14.). Das Eine Weise das Wissen der leitenden *γνώμη* (Diog. L. IX. 1.). Das „Eine" ist es, das im sich Unterscheiden sich selbst mit sich selber eint, wie die Harmonie des Bogens und der Leyer (Plato. Sympos. p. 187 b.) Das Eine Göttliche (*ἓν τὸ θεῖον*) ist es, das Alles beherrscht, Allem genügt, Alles überwindet (Stob. Serm. III. p. 48.). Ja dies letzte Bruchstück, in welchem dieses göttliche Eine Das genannt wird, was auch die menschlichen Gesetze durchdringt und ernährt, ebensogut wie den Proceß der kosmischen Bewegung, läßt vielleicht am sinnfälligsten hervortreten, wie ihm dieses absolute Eine nicht der kosmische gegensätzliche Proceß selbst, sondern das von diesem gedachte ideelle Gesetz des Processes war. Die Kategorie des Einen ist also für Heraklit nicht minder wichtig, als für Parmenides, nur daß ersterer dasselbe noch bei weitem tiefer und speculativer gefaßt hat. Dieses „Eine" ist auch offenbar hinzugedacht, wenn das Weise von ihm, obgleich es Alles durchwaltet, dennoch das „von Allem Getrennte" genannt wird (Stob. Serm. III. p. 48).

Und der Sache nach ist es auch wieder dies Eine, welches er im Auge

hat, wenn er in jenem Bruchſtück (Th. I. p. 24) ſagt: „Die Natur (φύσις) liebt ſich zu verhüllen, verbergen, und vor der Natur der Demiurg der Natur.“ Die φύσις iſt doch nie bei ihm etwas anderes, als der reale Proceß, das Geſetz des Streites, der Alles conſtituirt und vermöge deſſen in der That jedes exiſtirende ſcheinbar Eine der beſtändige Kampf der Gegenſätze iſt, die es bilden. Was das in zweiter Inſtanz verborgene genannt wird, der noch vor der Natur ſich zu verbergen liebende Demiurg, iſt ſomit nur jenes abſolute Eine, die ideelle Grundlage des kosmiſchen Proceſſes ſelbſt.

Daß beide Proceſſe, der ideelle und der reelle Proceß, weder örtlich noch zeitlich getrennte Exiſtenz von einander haben, braucht kaum noch hervorgehoben zu werden; es liegt in Allem, was wir geſagt und angeführt haben. Der ideelle Proceß, der λόγος, iſt vielmehr nur in dem reellen kosmiſchen Proceſſe vorhanden als ihn durchwaltend d. h. als ſein reiner proceſſirender Gedanke, er hat nur eine verſchieden gedachte Exiſtenz von ihm.

Daß Heraklit dennoch niemals dazu gelangt iſt, dieſen ſeinen ideellen Proceß, den λόγος, in ſelbſtbewußter Weiſe als das, was er offenbar iſt, als die reine Idee des Proceſſes zu erfaſſen und auszuſprechen, iſt bereits verſchiedene Male und gleich am Anfang dieſer Arbeit nach ſeinen inneren Gründen entwickelt worden. Er konnte dies nicht, weil er das Abſolute, auch den ideellen Proceß, zwar als ſchlechthin unſinnlich, aber immer noch als nur objectiv ſeiend, noch nicht als Gedachtſein und gedachte Exiſtenz auffaßt.

Merkwürdig iſt inzwiſchen auch hierin, wie nahe er in jener Bezeichnung des „Weiſen“, das in drei Fragmenten als Bezeichnung für ſein Abſolutes wiederkehrt und in dem abſoluten Wiſſen alles Seienden und Künftigen, welches ſeiner Nothwendigkeit (εἱμαρμένη) zukömmt (ſ. §§ 15 u. 26.), daran iſt, auch dieſe Schranke zu durchbrechen und in die gedachte, im Denken und Wiſſen vorhandene geiſtige Exiſtenz ſeines Abſoluten hindurchzudringen.

Das Anſtürmen gegen dieſe innerlich bereits aufgehobene Schranke war jedenfalls der pulſirende Drang und die Qual dieſer Philoſophie und das Geheimniß ihrer Gährung. Wir haben in ihr eine ihres eigenen tiefſten Begriffes nicht mächtige Philoſophie vor uns und gerade dies iſt es, was ſie ſo dunkel und ſchwierig gemacht hat. Man werfe von hier aus einen Blick auf jene Schilderung im platoniſchen Kratylos zurück, ob ſie jetzt nicht noch concreter verſtändlich alle dieſe Züge mit gewaltigen Stri-

chen hinstellt. Man sehe, mit welcher tiefen speculativen Gerechtigkeit und Anerkennung Plato, nachdem der eine Heraklitiker — man kann aber alle diese Heraklitiker ebensogut als bloße Personificationen von Stellen und Ausführungen des heraklitischen Werkes fassen — das sich durch Alles Hindurchziehende (also den λόγος, wie dies sich durch Alles Hindurchziehende anderwärts überall genannt wird) für die Sonne, der andere für das Feuer selbst, der Dritte für das dem Feuer immanente Warme selbst erklärt hat und alle diese, getrieben von dem ringenden Drang ihres Begriffs, in scheinbar widersprechenden und doch, der von ihnen damit verbundenen Bedeutung nach, identischen Formen sich verlieren, — endlich dem Eybeser die gefesselte Zunge löst und durch Einen Pantenschlag dieses wirre feines eigenen Begriffs nicht mächtige Concert zum Schweigen bringt, indem er den vierten Heraklitiker selbst erklären läßt: dieses sich durch Alles hindurchziehende, dieses niemals untergehende Feuer, dieser Alles durchwaltende und dennoch mit nichts Sinnlichem vermischte Logos sei — der Gedanke!

Ob Heraklit seinen wie wir sahen, bestimmt von einander unterschiedenen Gedanken des ideellen und des reellen Processes immer streng und consequent von einander geschieden habe, ob er diesen Unterschied stets festgehalten und ihm beide nicht auch hin und wieder in eins zusammengesunken seien, ist eine andere und kaum mit völliger Sicherheit zu beantwortende Frage. Vieles mußte eine solche stellenweise, sei es scheinbare, sei es wirkliche Nichtbeachtung jenes Unterschieres mindestens leicht möglich machen. So zuerst gerade der von der großen speculativen Kraft Heraklits zeugende Punkt, daß ihm der ideelle Proceß dem kosmischen Processe immanent war, als diese reine Immanenz nur ein von ihm verschieden gedachtes Sein hatte, und doch noch nicht zur Selbsterkenntniß seines eigenen Gedachtseins gekommen war. Ferner der Umstand, daß beiden, dem ideellen wie dem kosmischen Feuer, der Begriff gemeinsam war, processirende Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein zu sein, ein Begriff, ohne den man überhaupt keinen Schritt bei Heraklit machen kann. Auch das kosmisch-elementarische Feuer ist bereits logischer Proceß; es hat die logische Bewegung des ideellen Processes an sich, mit dem einzigen Unterschiere, daß es die entgegengesetzten Momente des ideellen Processes zu reellen, aber sich immer wieder aufhebenden (fließenden), Unterschieden heraustreten läßt, daß es auch verlischt und gerade durch dieses reelle Verlöschen (und die damit zugleich gegebene kreisende Bewegung seines beständigen sich Wiederentzündens) das reale

Weltall herſtellt. Beide unterſcheiden ſich nur dadurch von einander, daß das eine — der ideelle Proceß — der reine Gedanke der Negativität ſelbſt, das andere — das kosmiſche Feuer — der ſeine Unterſchiede zu reellem Daſein entlaſſende und wieder in ihre Einheit aufhebende und hierdurch den kreiſenden κόσμος erzeugende Proceß des Negativen iſt; daß der erſte Proceß alſo rein geiſtige Bewegung und Gegenſätzlichkeit, der zweite dieſelbe logiſche Bewegung — aber im Reiche des Natürlichen [1]), in der Sphäre des Seins und ſeines reellen Unterſchiedes iſt.

Wegen dieſer beiden gemeinſamen Bedeutung der logiſchen proceſſirenden Bewegung, konnte aber ebenſowohl auch die Gedankenverwechslung beider Feuer oder Proceſſe nur eine ſcheinbare ſein und an manchen Orten ſehr wohl das kosmiſche Feuer auf ſeine Bezeichnungen an Stelle des ideellen Proceſſes und der ſeinigen treten. Auf eine ſolche, ſei es wirkliche ſei es ſcheinbare, Verwechslung beider Gedanken ſcheint es vielleicht hinzudeuten, wenn gerade ein ſo ſcharfer Denker wie Theophraſtos (bei Diog. L. IX. 6) uns ſagt, Heraklit habe in ſeinem Buche daſſelbe ein andermal anders dargeſtellt (τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι), ein Ausſpruch, welcher auch wieder auf jene in der Schilderung des Plato hervorgehobene Vielnamigkeit hinzielt.

Wie dem auch ſei, von den auf uns gekommenen Fragmenten des Ephéſiers muß man jedenfalls ſagen, daß in ihnen, vielleicht höchſtens mit Ausnahme eines einzigen, das aber auch nur ſcheinbar hiergegen verſtoßen dürfte, der Unterſchied ſtets feſtgehalten und gewahrt iſt. Eine ſich jedoch hieran von ſelbſt anſchließende Bemerkung iſt folgende: Es wird aus der vorhergehenden Entwickelung jetzt von ſelbſt einleuchten, daß das philoſophiſche Verdienſt des Empedokles im Grunde in gar nichts Anderem beſteht, als darin, dieſen Gedanken des ideellen und des reellen Proceſſes bei Heraklit aufgefaßt, herausgeriſſen, und dem feſten Unterſchied gegeben zu haben in ſeiner Lehre von der Welt der ideellen Einheit, in welcher deshalb nichts Wirkliches iſt, und der Welt des Streits oder des νεῖκος, in welchem die Unterſchiede jener Einheit heraustreten und es damit erſt zur wirklichen ſinnlichen Exiſtenz kommt (z. B. Simplic. in de

1) Man vgl. hier das oben p. 31, 1. über die drei heidnen Feuer Entwickelte. Es wird jetzt einleuchten, daß dem ignis plane artifex zum Unterſchied von dem ignis artificiosus gar nichts anderes, als dieſer von Jene ſelbſt wie es ſcheint, bereits nicht mehr ganz klar begriffene Unterſchied des ideellen und des kosmiſch-elementariſchen Feuers Heraklits zu Grunde liegt, während das ignis inartificiosus dem nur erſcheinenden Feuer entſpricht.

Coelo f. 68. b. Ἐμπεδοκλῆς δὲ ὅτι δύο κόσμους ἐπιδείκνυται, τὸν μὲν ἡνώμενον καὶ νοητὸν, τὸν δὲ διακεκριμμένον καὶ αἰσθητόν[1]). Zwar fehlte diesem Manne die speculative Kraft Heraklits und eben deshalb beging er den großen philosophischen Verstoß, den ideellen Proceß, der bei Heraklit im kosmisch-reellen Processe ist, ihn als sein demiurgischer Gedanke durchwaltend, in zeitlicher Trennung, als eine besondere Welt der Welt des reellen Processes als einer gleichfalls besonderen entgegenzusetzen, wodurch ihm beide, die ideelle wie die reelle, zu einseitigen Bestimmtheiten, jene zur bloßen Einheit, diese zur bloßen Vielheit werden und beide somit aufhören mußten, überhaupt noch jede an sich selbst Proceß und Einheit des Gegensatzes zu sein. Gewiß hat daher Plato Recht, wenn er im Sophisten dem Empedokles diese Auflockerung und Auseinandertrennung des bei Heraklit geeinten speculativen processirenden Gegensatzes in abstracte Bestimmtheiten als einen wahrhaften philosophischen Rückschritt zum Vorwurf macht. Immerhin aber war, glauben wir, mit diesem Rückschritt doch andererseits für die Entwickelungsgeschichte des Gedankens das Eine gewonnen, daß es jetzt zu einer totalen Abscheidung jener beiden heraklitischen Processe und zu einer reinen Aufsichselbstbeziehung des heraklitischen ideellen Einen gekommen war. Mochten auch die philosophischen Bestimmungen, wie sie bei Empedokles selbst vorliegen, einen offenbar viel geringeren speculativen Werth haben als die heraklitischen, so war doch für die weitere Geschichte des Gedankens, insonderheit auch für die platonische Philosophie, in dieser reinen Aufsichselbstbeziehung jenes Einen, in seiner totalen Abkehrung von der Welt des nur objectiven Seins, und in seiner reinen Einkehr in sich vielleicht eine große Vorstufe und gewaltige Entwickelungshülfe erlangt. Denn die objective Dialectik der gegensätzlichen Bewegung, die bei Heraklit bereits jeder dieser Processe, auch der ideelle, in sich hat und die klar erkannte Gedankennatur des ideellen heraklitischen Einen in diese selbst von dem sinnlichen Proceß getrennte und rein aufsichselbstbezogene Welt der ideellen Einheit hineinbringend, war hierin für Plato ein Weg gegeben, auf welchem sich ihm das Reich der Idee und ihre antinomische

1) Nicht unwichtig ist zu beachten, wie bei Empedokles im Sphairos ausdrücklich auch das Feuer nicht bestehen bleibt, z. B. Philopon. ad Ar. de gener. et corr. f. 5. a. Ἐμπεδοκλῆς φησὶ τῆς φιλίας κρατούσης τὰ πάντα ἓν γίνεσθαι καὶ τὸν σφαῖρον ἀποτελεῖν ἄποιον ὑπάρχοντα, ὡς μηκέτι μήτε τὴν τοῦ πυρὸς μήτε τῶν ἄλλων τινὸς σώζεσθαι ἐν αὐτῷ ἰδιότητα.

Dialectik erzeugen, ja der ſelbſt eine innere Grundlage in ihm für die Entwickelung ſeines unbedingten Einen werden konnte. —

Dies ſind die beiden heraklitiſchen Begriffe des Feuers, ſein niemals verlöſchendes Logos-Feuer und ſein nur im geroppelten Proceß des beſtändigen Verlöſchens und Sichentzündens beſtehendes kosmiſch-elementariſches Feuer, ſein Zeus und ſein Hephaeſtos. Es wird jetzt klar ſein, wie wir ſagen konnten, daß, was bei Schleiermacher das zu Grunde liegende Feuer im Gegenſatze zum erſcheinenden iſt, bei Heraklit bereits zur Stufe des kosmiſch-elementariſchen Feuers gehört und auch dieſes Feuers Weſenheit lange nicht erſchöpft. — Dies kosmiſch-elementariſche Feuer war ſomit dem Heraklitos auch erſcheinendes Feuer, aber es war ihm niemals blos erſcheinendes Feuer. Wo er dieſes blos erſcheinende Feuer im Schleiermacher'ſchen Sinne bezeichnen will, da verſucht er es, wie wir ſehen werden, durch eine beſondere Form (πρηστήρ) von dem kosmiſch-elementariſchen abzuſcheiden.

Es iſt ferner vielleicht kein müſſiges Reſultat geweſen, wenn ſich uns im Laufe dieſer Unterſuchung ergeben hat, daß in der That das kosmiſche den Reigen des Elementarproceſſes führende Feuer in Stellen des heraklitiſchen Werkes als weltbildend ausgeſprochen werden konnte und eigentlich in der angegebenen Weiſe ausgeſprochen werden muß. Es erklären ſich uns dadurch die Berichte ſo vieler — und auch guter — Schriftſteller, unter welchen ſogar die ariſtoteliſche Metaphyſik, daß bei Heraklit Alles aus dem Feuer ſich herſtelle und in Feuer wieder auflöſe, oder daß das Feuer ihm weltbildend (ἀρχή) ſei, ohne daß wir genöthigt ſind, überall einen reellen Irrthum anzunehmen. Es erklärt ſich uns dadurch ferner, was bisher noch unerklärlicher bleiben mußte, wie ſo wir wieder bei andern Schriftſtellern gar nichts vom Feuer hören, ſondern den Logos oder den Zeus oder die Heimarmene und ähnliche Formen an Stelle des Feuers als weltbildendes Princip des Epheſiers angegeben finden. Es hat ſich uns gezeigt, daß es zwei in verſchiedener Potenz weltbildende Principien bei Heraklit gegeben hat: in höchſter Potenz das ideelle Geſetz des Gegenſatzes, die unſichtbare Harmonie, der allgemeine Logos, dieſes logiſche Feuer, zu welchem ſich das kosmiſch-elementariſche Feuer bereits als ſeine von ihm durchwaltete reinſte Darſtellung und Verwirklichung verhält. Im letzten philoſophiſchen Sinne iſt nur dieſes Princip wahrhaft weltbildend und wirklicher Demiurg bei ihm; dann aber das kosmiſch-elementariſche Feuer, welches er als die in ihrem Proceſſe alle Wirklichkeit aus ſich erzeugende Umwandlung und Reali-

stirung des vorigen gleichfalls als weltbildend bezeichnen konnte und, wie sich ergeben hat, auch sicher so bezeichnet zu haben scheint. Gerade dies aber erinnert der Form nach wieder lebhaft an den Geist der alten Theologie, welche gleichfalls — man denke nur an so viele in den orphischen und andern Kosmogonien vorliegende Parallelen — als Werkmeister der realen erscheinenden Welt nicht unmittelbar ihr höchstes Princip, sondern abgeleitete Evolutionen und Incarnationen desselben zu setzen pflegt.

§ 19. Das Princip der Ableitung der Dinge aus dem Feuer.

Ehe wir an die Discussion der kosmologischen Bruchstücke des Ephesiers gehen, ist zwar noch eine allgemeine Frage herauszuheben und vorläufig zu entscheiden, welche stets für jedes philosophische System von der durchgreifendsten Wichtigkeit ist, die Frage nämlich: welches war bei Heraklit das Princip der Ableitung der andern Elemente (und somit der realen Welt überhaupt) aus dem Feuer?

Gerade bei der Beantwortung dieser Frage wird sich wieder zeigen, wie in Folge jenes Uebersehens der logisch-dialectischen Natur der heraklitischen Bewegung auch seine Physik in ihrem innersten Wesen unverstanden bleiben mußte.

Diese Frage nach dem heraklitischen Ableitungsprincip der Dinge aus dem Feuer wird nun bei Diog. Laert. IX. 8.; Simplicius in Ar. Phys. f. 6. a. u. f. 310. a. Hermias. irris. gent. p. 223. ed. Ox. u. A. kurzweg dahin entschieden, daß Heraklit durch Verdichtung und Verdünnung, πυκνώσει καὶ μανώσει, die Dinge aus dem Feuer abgeleitet habe [1]).

Daß dies nun ein grober und erst in nachsteischer Zeit möglicher Irrthum sei, liegt auf der Hand. Auch ist er bereits von Schleiermacher (p. 370 sq.) und Brandis (I. p. 160 sq.) gerügt und hinreichend widerlegt worden. Denn einmal kann bei dem Feuer, als dem selber dünnsten, eine Ableitung durch Verdünnung nicht mehr stattfinden; andererseits setzt dieser ganze Ableitungsmodus das Feuer in derselben Weise als Princip aller Dinge bei Heraklit voraus, wie es bei Thales das Wasser gewesen war und widerspricht überdies seinen Fragmenten, wie später bei der Be-

1) z. B. Simpl. a. a. O.: Ἵππασος δὲ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος — — πῦρ ἐποίησαντο τὴν ἀρχήν· καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει κτλ.

trachtung derſelben von ſelbſt erhellen wird, auf das Vollſtändigſte. Mit Recht äußert daher Brandis a. a. O.: „Eben darum konnte auch nicht von Ableitung der Einzeldinge aus Erſcheinung durch Verdichtung und Verflüchtigung beim Heraklit die Rede ſein, und Schriftſteller, die ihm unbehutſam dieſen Proceß der Verwandlung zuſchreiben, wie Simplicius, Diogenes Laërtius u. A., widerlegen zum Theil ſelber dieſe ihre Angaben durch Hinzufügung des heraklitiſchen Wortes, Alles ſei ihm Umtauſch gegen Feuer geweſen oder „Alles wird gegen Feuer umgeſetzt und Feuer gegen Alles, wie gegen Gold die Dinge und gegen die Dinge Gold".

Allein immerhin frägt ſich noch, welches war alſo der wirkliche Ableitungsmodus bei Heraklit. Hierüber ſpricht ſich, einer Vermuthung Schleiermachers beipflichtend, welche ſich auf die Worte des Ariſtoteles (Phys. I. 6. p. 189.) ſtützt: „und Alle geſtalten dieſes Eine durch Gegenſätze, wie durch Dichtigkeit und Dünnheit und durch mehr und weniger", Brandis in einer Anmerkung zu ſeinen eben angeführten Worten dahin aus: „Eher findet die Ableitungsweiſe durch das Mehr oder Weniger ſtatt".

Was hierin nun das wirklich Richtige iſt und auch von Ariſtoteles dabei gemeint wird, wird ſich uns ſpäter ergeben.

Allein wenn nach dem heraklitiſchen Princip der urſprünglichen Entſtehung des Seins aus dem Feuer gefragt wird, ſo iſt es klar, daß dieſe Antwort ebenſowenig richtig iſt, wie die des Diogenes und Simplicius ſelbſt. Denn erſtens würde ſich eben fragen, woher denn bei Heraklit der vorausgeſetzten Maſſe des urſprünglichen weltbildenden Feuers eine ſolche Vermehrung oder Verminderung — vor dem Daſein der realen Welt — entſtehen könne. Zweitens iſt ſchon aus dieſer Stellung der Frage erſichtlich, daß auch bei dieſer Annahme im Grunde ganz ebenſo wie bei der Annahme der Ableitung durch Verdichtung und Verdünnung ein qualitativer Grundſtoff, ein materielles Feuer als in letzter Inſtanz der Welt ebenſo zu Grunde liegend, wie bei Thales das Waſſer vorausgeſetzt wird. Und endlich dürfte es wohl auf der Hand liegen, daß ſich in kosmogoniſcher Hinſicht die Ableitung durch Mehr oder Weniger von der durch Verdichtung und Verdünnung ihrem Gedanken nach überhaupt nicht unterſcheidet; denn letztere geht eben dadurch vor ſich, daß innerhalb deſſelben Raumes ein Mehr oder Weniger des urſprünglichen Elementes angenommen wird. Ebenſo würde auch umgekehrt das Mehr oder Weniger des urſprünglichen Elementes auf einen größeren oder geringeren Raum als das urſprüngliche Quantum vertheilt, an und für ſich noch gar keine Ableitung motiviren.

Auf *denſelben* Raum aber gebracht, bewirkt es eben eine Verdichtung oder Verdünnung deſſelben.

Die Ableitungen durch Verdichtung und Verdünnung und durch Mehr oder Weniger ſind alſo dem Gedanken nach mit einander nur identiſch.

Brandis ſelbſt iſt übrigens auch weit entfernt, jener Schleiermacherſchen Vermuthung eine ſonderliche Gewißheit beizuſchreiben; vielmehr zeigen ſeine obigen Worte: „*Eber* findet ꝛc.“, daß er Mißtrauen in dieſen angeblichen Ableitungsmodus bei Heraklit ſetzt. Und in der That äußert er ſich im Texte fortfahrend in einer von der von ihm in der Anmerkung ausgeſprochenen Vermuthung etwas verſchiedenen Weiſe folgendermaßen: „Ebenſowenig wie Verdichtung und Verflüchtigung des Feuers nahm Heraklit Ausſcheidung urſprünglicher Gegenſätze als Grund des Werdens an; auch wird ihm eine ſolche Annahme nicht zugeſchrieben; vielmehr mußte ſeiner Grundanſchauung nach, in dem Maaße, in welchem die Bewegung *gehemmt* wird, aus dem Feuer das *Starre* ſich entwickeln, in dem Maaße, in welchem ſie wiederum ſich beſchleunigt, das Starre durch Feuer aufgelockert werden“.

Dies iſt ganz richtig, aber jene Frage dadurch noch keineswegs gelöſt. Denn jetzt entſteht die Frage: wodurch denn bei Heraklit die Hemmung und Beſchleunigung jener Bewegung entſtand — eine Frage, die eben mit jener nach dem Ableitungsprincip der Dinge aus dem Feuer ganz identiſch und nur eine andere Ausdrucksweiſe derſelben iſt.

Nach den bisherigen Anſichten bildete alſo ſelbſt dieſe Frage eine noch nicht gelöſte Schwierigkeit.

Dieſe Schwierigkeit wird jedoch durch unſere geſammten verſtehenden Ausführungen jetzt bereits im Voraus beſeitigt ſein: es wird klar ſein, daß ſie überhaupt nur dadurch entſtand, daß man die *logiſch-dialectiſche* Natur der heraklitiſchen Bewegung überſah und hiermit nothwendig zugleich überſah, wie, ſtatt eines *phyſiſchen* Ableitungsmodus im engeren Sinne, nur dieſe ſelbe logiſch-dialectiſche Natur ſeiner Bewegung es iſt, welche ſein phyſiſches Ableitungsprincip bildet.

Auf die Frage: welches iſt bei Heraklit das Princip, durch welches er aus dem Feuer das reale Sein ableitet, iſt nämlich die Antwort ganz einfach: durch *Umſchlagen in's Gegentheil*. Durch das *Verloſchen* des Feuers, — dadurch, daß Jedes in ſein *abſolutes* Gegentheil[1])

1) Und dies muß es, weil jedes in ſich ſelbſt ſchon proceſſirende Einheit ſeiner und ſeines Gegentheils iſt, oder den abſoluten Logos der Identität von Sein und Nichtſein in ſich trägt: ſiehe hierüber den ontologiſchen Theil.

umschlägt, kommt die reale Weltbildung überhaupt, und auch im Einzelnen die Reihenfolge der Erscheinungen, zu Stande.

Mit der Philosophie des Epheſiers iſt zum Erſtenmale die umſchlagende Natur des Gedankens und ſeiner Bewegung — zum Princip der phyſiſchen Bewegung ſelbſt gemacht, oder vielmehr als Geſetz der phyſiſchen Bewegung und Entwickelung angeſchaut.

Daß es in der That nur dieſes Geſetz des Umſchlagens in ſein Gegentheil iſt, durch welches das Feuer — welches ſelbſt nur die reinſte phyſiſche Darſtellung dieſes Geſetzes iſt — die reale Weltbildung zu Stande bringt, iſt nun aber hier nicht blos aus dem ontologiſchen Theil vorauszuſetzen, ſondern auch für das Gebiet des Phyſiſchen ſelbſtändig zu beweiſen.

Den deutlichſten Beweis hierfür enthält das hauptſächlichſte kosmologiſche Fragment Heraklits, welches wir bei Clem. Al. Strom. V. p. 599 finden, auf das aber, da es ohnehin im folgenden §. näher durchgenommen werden muß, hier zur Vermeidung von Wiederholungen nur hinverwieſen werden ſoll.

Es ſollen daher hier nur einſtweilen einige anderweitige Berichte und Fragmente, die das Richtige klar genug hervortreten laſſen, angeführt werden.

So wird das wahre Sachverhältniß auf das Richtigſte ausgeſprochen in einer Stelle des Pſeudo-Plutarch (Plac. I. 3. p. 877. C. p. 529. W.), welche auch Euſebius (Praep. Ev. XIV, 3. p. 748. D.) entlehnt, ohne daß jedoch dieſe Autoren ihren eigenen Bericht im mindeſten verſtehen: „*Ἡράκλειτος καὶ Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι· τούτου δὲ κατασβεννυμένου, κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα*“. „Heraklit und Hippaſos ſetzen als Princip des Alls das Feuer; denn aus Feuer, ſagen ſie, werde Alles und in Feuer gehe wieder Alles zurück; durch die Verlöſchung des Feuers aber werde das All erzeugt“.

Das Feuer iſt alſo gerade dadurch weltbildend, daß es in ſein Gegentheil umſchlägt, verliſcht, und nur dieſe ſeine Bewegung, in ſein Gegentheil umzuſchlagen, iſt bei Heraklit das Princip für die Ableitung der Dinge.

Wie wenig freilich der Pſeudo-Plutarch ſelbſt jene unterſtrichenen Worte, welche das Sachverhältniß bei Heraklit ſo wahr und tief angeben, zu verſtehen im Stande iſt, zeigen die unmittelbar darauf folgenden Worte, mit denen er, und ebenſo Euſebius, ganz in ſtoiſcher Weiſe fortfährt: „Denn zuerſt werde das Feuer, indem das Dichtheiligſte (*τὸ παχυμε-*

ρέσατον) in ihm mit ſich ſelbſt zuſammentritt, zur Erde, dann wieder werde die Erde, aufgelockert durch die Natur des Feuers, zum Waſſer gemacht; dieſes aber verflüchtigt, werde Luft" ꝛc. Gleichſam als wäre dieſe vorzüglich falſche Beſchreibung von einem Dicktheiligſten im Feuer ꝛc. und jene vorzüglich richtige Angabe, daß durch des Feuers Verlöſchung die reale Weltbildung vor ſich gehe, nur ein und daſſelbe. Aber gerade dieſe Zuſammenſtellung des Richtigſten und Falſcheſten zeigt nur, wie der Berichterſtatter jene von ihm unverſtandene Angabe alten und trefflichen Commentatoren des Epheſiers entlehnt hat.

Eine weit richtigere eigene Einſicht in die Natur der Sache als der ſalſche, hat der echte Plutarch, wenn er, den heraklitiſchen Elementarproceß betrachtend, ſagt (de prim. frigid. p. 949. p. 843. W.): „Da aber der Untergang nur iſt eine gewiſſe Umwandlung der untergehenden Dinge in das einem jeden derſelben Entgegengeſetzte[1]), ſo laßt uns zuſehen, ob mit Recht geſagt wird jenes: Des Feuers Tod iſt der Luft Geburt. Denn es ſtirbt das Feuer wie ein Thier, entweder mit Gewalt verlöſcht oder ſich durch ſich ſelbſt aufzehrend. Die Verlöſchung aber macht noch deutlicher ſeine Umwandlung in Luft".

Hier wird alſo ausdrücklich und mit vollem Bewußtſein angegeben, daß jenes Verlöſchen des Feuers, durch welches die reale Weltbildung vor ſich geht, und jene Bewegung überhaupt, durch welche dann weiter die Reihenfolge der einzelnen Erſcheinungen abgeleitet wird, in dem Umſchlagen eines Jeden in ſein Gegentheil beſtehe[2]).

---

1. *ἐπεὶ δὲ ἡ φθορὰ μεταβολή τις ἐστὶ τῶν φθειρομένων εἰς τοὐναντίον ἑκάστῳ.* Noch in einer andern, gleichfalls nie berückſichtigten Stelle läßt Plutarch das wahre heraklitiſche Umwandlungsprincip ſehr gut hervortreten, obwohl er ſelbſt ſich dabei gerade gegen daſſelbe ausſpricht, nämlich ib. p. 950. E. p. 844. Wyttenb.: *καὶ μὴν οὐδὲ τὰ τῆς φθορᾶς ἀκριβῆ ἐστιν· οὐ γὰρ εἰς τοὐναντίον ἀλλ' ὑπὸ τοὐναντίου φθείρεται τῶν ἀπολλυμένων ἕκαστον, ὥσπερ τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ ὕδατος εἰς τὸν ἀέρα".* „Auch das vom Untergange hergenommene Argument iſt nicht wahr. Denn nicht geht in das Gegentheil hinein jedes zu Grunde gehende unter, ſondern durch das Gegentheil geht es unter, wie z. B. Feuer durch das Waſſer in Luft". Die Meinung, die hier Plutarch verneint, aber dabei ſehr ſcharf und präcis bezeichnet, iſt gerade die Meinung des Epheſiers. — An dieſer Stelle citirt Plutarch auch das merkwürdige Fragment des Aeſchylos:

Πιὰν ὕδωρ, δίκην πυρός.
Stille das Waſſer, des Feuers Züchtigung.

2) Nur daß Plutarch, den empedokleiſchen Kanon der vier Elemente im Kopfe, die Luft dem heraklitiſchen Elementarproceß einſchiebt, ein Irrthum, auf den wir

Ebenſo deutlich zeigt dies der Ausdruck *τροπή*, den Heraklit ſelbſt für ſeine Ableitung der andern Stufen des Elementarproceſſes aus dem Feuer und reſp. dieſer Stufen wieder unter ſich gebraucht, z. B. in dem kurzen Fragment (bei Clemens. Al. V. c. 14.): *„πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ κτλ.“* „Des Feuers Umwendungen ſind zunächſt Waſſer, des Waſſers aber ꝛc.“

Es liegt auf der Hand, daß *„τροπή“* bei Heraklit für ſich allein ſchon ganz das beſagt, was ſeine Ausleger ſpäter durch den von ihnen zu dieſem Zweck gebildeten abſtracteren Ausdruck *„ἐναντιοδρομή“* nur näher erklären, alſo: „Umwendung in's Gegentheil“. *τροπή* bedeutet bei Heraklit ganz daſſelbe, was „Umſchlagen“ in der hegeliſchen Philoſophie, wo auch immer Umſchlagen ins directe Gegentheil darunter verſtanden wird.

Daſſelbe bedeutet auch der andere von Heraklit ſelbſt hierfür gebrauchte Ausdruck *ἀμοιβή*, Umwechslung, Gegentauſch, Umwandlung. Einſtimmig melden uns die Berichterſtatter, Heraklit habe geſagt, wie Alles Umwandlung des Feuers ſei, *πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα* (ſiehe Diog. L. IX. 8.; Simplic. in Phys. f. 6. a.). Deutlicher noch heißt es in den homeriſchen Allegorieen (p. 468. Gal. p. 146. Sch.) *„πυρὸς γὰρ ὁῆ, κατὰ τὸν φυσικὸν Ἡράκλειτον, ἀμοιβὴ τὰ πάντα γίνεται“*, „durch die Umwandlung des Feuers entſteht, nach dem Phyſiker Heraklitos, das All“. Am deutlichſten aber zeigt dies ein uns von Plutarch wörtlich aufbewahrtes Bruchſtück des Epheſiers (de *Ei* ap. Delph. p. 388. p. 591. Wyttenb.) *„πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα“*, *φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός“*. „Alles wird gegengewandelt (umgewechſelt) gegen Feuer und Feuer gegen Alles, wie gegen Gold die Dinge und die Dinge gegen Gold“. In zweierlei Hinſicht läßt dieſes Fragment keinen Zweifel darüber, wie unter der weltbildenden Bewegung des Feuers, ſeiner *τροπή* oder *ἀμοιβή*, von Heraklit immer eine Bewegung und Umwandlung ins directe Gegentheil verſtanden wird.

Einmal, indem Heraklit ſtatt *ἀμείβεσθαι* ausdrücklich *ἀντι-ἀμείβεσθαι* ſagt, worin er alſo noch beſonders hervorhebt, daß dieſe Bewegung des Feuers, ſich umzuwandeln oder umzutauſchen, eine Bewegung in das

---

ſpäter zurückkommen und der um ſo leichter entſtehen konnte, als, wie die Stelle ſelbſt zeigt, gerade auch der heraklitiſche Ausdruck von dem Verlöſchen des Feuers ſehr leicht zu der Anſicht verleiten konnte, das, wohinein das Feuer bei ihm verlöſche, ſei Luft.

Gegentheil ſeiner ſelbſt ſei; und zweitens durch den Vergleich dieſer weltbildenden kosmiſchen Bewegung mit der ökonomiſchen Bewegung der Circulation, mit dem Umſetzen des Goldes gegen die Dinge und der Dinge gegen Gold.

Denn hiervon iſt ſchon im §. 10., auf den hier zurückverwieſen werden muß, dargethan worden, wie Herakleitos dieſe Operation als ein Umſchlagen in ihr **abſolutes Gegentheil**, als das Auseinandertreten der **ideellen Einheit** des Werthes in die reale Vielheit der in ihr enthaltenen Dinge, und wiederum als ein Rückgeben und Umſetzen dieſer realen Vielheit ſämmtlicher Dinge in die ideelle Werth-Einheit, richtig erfaßte.

Darum wird nun auch in allen Berichten die Ableitung jedes Elementes aus dem andern immer nicht nur als eine **Geburt** des einen, ſondern auch als ein hiermit nothwendig gegebenes **Sterben** des andern Elementes beſchrieben, eine Ausdrucksweiſe Heraklits, in welcher er ſo adäquat, als in ſinnlicher Sprache nur möglich war, hervorhebt, wie alle Ableitung nur durch die eigene **Aufhebung** deſſen, aus welchem die Ableitung geſchieht, vor ſich geht und nur in der Bewegung deſſelben beſteht, in ſein eigenes **directes Gegentheil** — in ſo directen Gegenſatz wie Leben und Tod — umzuſchlagen. So z. B. Max. Tyr. Diss. XXV. p. 230. „*μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως. ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω καὶ κάτω*[1] *κατὰ τὸν Ἡράκλειτον καὶ αὖθις αὖ ζῶντας μὲν τὸν ἐκείνων βίον, ἀποθνῃσκόντας δὲ τὸν ἐκείνων ζωήν. ζῇ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῇ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τοῦ ὕδατος*". „Es lebt das Feuer der Erde Tod und es lebt die Luft des Feuers Tod, das Waſſer lebt der Luft Tod" ꝛc. Und ebenſo Plutarch (de *Ei* ap. Delph. p. 392. C. p. 606. W.): — — „denn es iſt nicht blos, wie Heraklitos ſagte, des Feuers **Tod** für die Luft **Geburt**, und der Luft **Tod** für das Waſſer **Geburt**" ꝛc. (*πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις κτλ.*[2]).

Es kann ſomit keinem Zweifel unterliegen, daß der Ableitungs-**modus** der Dinge aus dem Feuer bei Heraklit in nichts Anderem beſtand, als in dem im ontologiſchen Theil hinreichend auseinandergeſetzten

1) Man lieſt wohl beſſer: *μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως ἀλλαγὴν. ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω κατὰ τὸν Ἡρακλ. κτλ.* „Du ſiehſt die Umwandlung der Körper und den Wechſel der Entſtehung, den Weg nach Oben und Unten, nach Heraklit ꝛc."

2) Vgl. oben über den Tod der Seele, welcher des Waſſers, und den Tod der Götter, welcher der Menſchen Geburt iſt, und umgekehrt, § 5.

Princip der dialectischen Bewegung in das absolute Gegentheil und daß ihm gerade in dieser, dem Feuer, wie im vorigen § gezeigt, ununterbrochen zukommenden Bewegung die weltbildende Thätigkeit desselben bestand, wie es auch dieser seiner Eigenschaft, reinste physische Darstellung dieses Processes zu sein, die Stellung als oberste Stufe im heraklitischen Elementarproceß verdankt.

Höchstens das könnte befremdlich erscheinen, wie man so lange diesen Ableitungsmodus der Dinge bei Heraklit in seiner Bestimmtheit verkennen konnte, nachdem doch nicht blos Plutarch ganz explicite, sondern selbst christliche Kirchenväter das Richtige darüber eingesehen zu haben scheinen. Mindestens kann man sich nicht präciser, kürzer und treffender über den Unterschied des heraklitischen Ableitungsmodus von dem der früheren ionischen Naturphilosophie ausdrücken, als es Arnobius (adv. Gentes. ed. Or. II. c. X. p. 53.) thut: „Vidit enim Heraclitus res ignium conversionibus fieri, concretione aquarum Thales", bei Thales entstünden die Dinge durch Verdichtung des Wassers, bei Heraklit durch Umkehrungen des Feuers, — falls man nämlich dabei unter conversio nicht eine Umwandlung überhaupt, sondern ganz bestimmt eine Umwandlung in das specielle Gegentheil versteht.

§ 20. Fortsetzung. Die kosmologischen Bruchstücke bei Clemens Alexandrinus. Die Stufen des Elementarprocesses. Der Gedanke derselben.

Ehe wir das Vorstehende aber weiter verfolgen und zur Entwicklung des Elementarprocesses im Einzelnen übergehen, ist es nöthig eine Stelle des Clemens, welche uns die schätzbarsten Bruchstücke über die Naturlehre des Ephesiers mittheilt, hier, und zwar zur leichteren Uebersichtlichkeit in dem Zusammenhange, in welchem sie der Kirchenvater giebt, vorauszustellen und dieser die Discussion ihrer Theile in dem Maaße, in welchem die Untersuchung es fordert, folgen zu lassen: Clemens Al. (Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.) sagt: *σαφέστατα Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ταύτης ἐστὶ τῆς δόξης· τὸν μέν τινα κόσμον, ἀίδιον εἶναι δοκιμάσας· τὸν δέ τινα, φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακόσμησιν εἰδώς· οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πως ἔχοντος· ἀλλ' ὅτι μὲν ἀίδιον τὸν ἐξ ἁπάσης τῆς οὐσίας ἀιδίως ποιῶν κόσμον ᾔδει, φανερὸν ποιεῖ λέγων οὕτως· „Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*[1]" *ὅτι δὲ καὶ γενητὸν*

1) Dies Bruchstück — aber ohne das, jedoch sehr echte „*τὸν αὐτὸν ἁπάντων*" — kennen auch Plutarch. de anim. proer. p. 1014. p. 129. W. und Simplic. in de Coelo f. 68. b. (Scholia in Arist. ed. Brand. p. 279.), welche es jedoch beide nicht in so textueller Form wie Clemens mittheilen, sondern nur den ersten Satz desselben und zwar mehr aus dem Gedächtniß zu citiren scheinen. Plutarch hat: *κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν, οὔτε τις ἀνθρώπων ἐποίησεν* und bricht hier ab; Simplicius fügt noch hinzu „*ἀλλ' ἦν ἀεί*", so daß sich schwer bestimmen läßt, ob er dies *ἀεί* hinter *ἦν* las, oder das bei Clemens folgende *καὶ ἐστὶν καὶ ἔσται*, das er nicht mehr giebt, dahinein zusammenzieht. Dagegen dürfte das *τόνδε* hinter *κόσμον* bei Clemens zu ergänzen sein. Denn so haben Plutarch und Simplicius übereinstimmend, und auch Alexander Aphrodisias (siehe § 25.) muß so gelesen haben.

καὶ φθαρτὸν αὐτὸν εἶναι ἐδογμάτιζεν, μηνύει τὰ ἐπιφερόμενα· „Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα· θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ" δυνάμει γὰρ λέγει· ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν, τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν· ἐκ δὲ τούτου αὖθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα· ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται, σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ· „θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρῶτον ἦν ἢ γενέσθαι γῆ" ὁμοίως καὶ περὶ τῶν ἄλλων στοιχείων τὰ αὐτά.

Wir beginnen zunächst mit der Uebersetzung des ersten in dieser Stelle enthaltenen Bruchstückes und des darauf folgenden, auch diese hier noch nicht nach allen ihren Seiten betrachtene.

„Die Welt, die Eine aus Allem [1]), hat Keiner der Götter noch Menschen gemacht, sondern sie war und ist und wird sein ewiglebendes Feuer, maaßvoll [2]) sich entzündend und maaßvoll verlöschend". „Daß er aber, fährt Clemens fort, — die Welt auch als entstehend und vergänglich festsetzte, zeigt das später Folgende: „„Die Umwandlungen des Feuers sind zuerst Meer, von dem Meere aber ist die Hälfte Erde, die Hälfte aber feurige Atmosphäre (πρηστήρ)"". „Der Fähigkeit (dem Ansich) nach, meint er, — fügt Clemens hinzu [3]), — weil das Feuer durch den Alles durchwaltenden

1) d. h. die Eine und selbige aus allen Dingen, die aus allen innerlich identische; siehe unten.

2) Schleiermacher faßt dies μέτρα oder μέτρῳ, wie Eusebius setzt, räumlich auf. Unsere Auffassung, welche sich in der Folge von selbst darlegen und rechtfertigen wird, bestätigt sich auch durch das synonym zu nehmende ἑτοίμως ἀπτόμενον ꝛc. (angemessen) in der im § 18. citirten Stelle der Allegorieen.

3) Wie die Uebersetzung zeigt, behalte ich die Interpunction des Textes zwischen λέγει und ὅτι bei. Denn Creuzers im Dionysos p. 80 gemachter Vorschlag, das Kolon daselbst ganz fortfallen zu lassen, hebt sich, wie schon Schleiermacher p. 377 bemerkt, daran auf, daß die Umwandlung des Feuers nicht δυνάμει, sondern auch wirklich ἐνεργείᾳ geschieht. Das Kolon aber hinter πῦρ zu setzen und τὰ σύμπαντα als Subject zu τρέπεται zu fassen, oder auch die Interpunction mit uns zu belassen, das σύμπαντα aber als Objectsaccusativ zu τρέπεται — statt zu διοικοῦντος λόγου, wie schon Creuzer will — zu verstehen, würde zwar keine wirkliche Sinnverschiedenheit von der obigen Uebersetzung gewähren, wohl aber ohne Noth annehmen heißen, daß Clemens bei der Darstellung des Ephesiers sich vielleicht zu sehr stoischer Ausdrucksweise bediene; cf. Diog. L. VII, 136 von den Stoikern: κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα (nämlich Zeus) τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ, κτλ.

Logos und Gott durch die Luft hindurch in das Feuchte, wie in einen Saamen der Weltbildung umgewandelt wird, welchen er Meer nennt. Aus diesem aber wird wiederum Erde und Himmel und was von diesen umfaßt wird".

Was in dem ersten Bruchstücke der zu „κόσμου" gemachte Zusatz τῶν αὐτῶν ἁπάντων besagen will, wird des Zusammenhanges wegen erst später näher erörtert werden. Jedenfalls ist zuvörderst die Gesammtbedeutung des Fragments vollständig klar und hat sich uns schon zum voraus in dem § 18. auf den hier zurückverwiesen werden muß, ergeben. Das Weltall wird hier von Heraklitos selbst definirt als jenes kosmische Feuer, als der reale, den in ihm enthaltenen Momenten unterschiedenes Dasein gebende, Proceß, den wir in dem angezogenen § näher erörtert und dessen Unterschied von dem ihm innewohnenden Gesetze des ideellen Processes (dem Logos) wir daselbst aufgezeigt haben. Die, trotz der scheinbaren Verschiedenheit der sinnlichen Formen und Gestaltungen, die sie umfaßt, in sich einige und identische Welt — (denn dies ist, wie hier vorausgesetzt werden mag, die Bedeutung des τῶν αὐτῶν ἁπάντων[1]), — ist ein immerlebendes Feuer.

Wollen wir den eigentlichen Sinn des Bruchstücks kurz und erschöpfend

---

1) Schleiermacher (p. 450) meint, man habe nur die Alternative, diese Worte zu fassen, entweder als „die Welt die Eine und selbige aus allen Dingen" oder in dem Sinne, daß Heraklitos sich damit habe in Opposition setzen wollen gegen solche, die mehrere Weltsysteme lehrten, oder aber als „die Welt, dieselbige für alle Menschen" (vgl. § 30.), welche Auffassung auch Brandis acceptirt. Wir halten beides für gleich unrichtig. Unsere Auffassung*), nach welcher in jenen Worten die innere Identität der Welt herausgehoben werden soll, eben die Seite, nach welcher die Welt nur Eines, πῦρ ἀείζωον. ist, wird sich im Verlaufe immer mehr und mehr bestätigen. Wir bemerken hier nur, daß wir diese Worte also nur in dem Sinne fassen, in dem uns Arist. Phys. Ausc. I. 2. p. 185. B. von der heraklitischen Philosophie sagt: περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ἕστασι ὁ λόγος: in dem Sinne, in welchem uns ein Heraklitiker bald (§ 211.) von Wasser und Feuer sagen wird ἀεὶ ἕστασι τὰ αὐτά. Oder wie Chrysippus (ap. Phaedrus de nat. Deor. p. 19) die Welt nennt: τὸν κόσμον ἕνα τῶν ὁρατῶν. Ihren letzten Beleg wird unsere Auffassung im § 25. bei Betrachtung von Arist. de Coelo III. 1. erhalten.

*) Ebenso müssen wir uns daher jetzt gegen die Ansicht von Zeller erklären, welcher I. p. 459 das ἁπάντων auf die „Götter und Menschen" in dem Fragmente beziehen will, und zwar so, daß die Worte den Grund andeuten sollen, weshalb keiner von diesen die Welt gemacht habe, weil sie nämlich alle zusammen als Theile in ihr enthalten seien.

wiedergeben, so könnten wir es nach allem Bisherigen am besten durch folgende freie Uebersetzung thun: „Die Welt — — war, ist und wird sein immerwährendes Werden, beständig, aber in wechselndem Maaß (vgl. hierzu § 26.), aus dem Sein in (processirendes) Nichtsein und aus diesem in (processirendes) Sein umschlagend". —

Was uns in unserm Bruchstücke zunächst verzüglich wichtig und dennoch immer übersehen worden zu sein scheint, ist, wie Heraklit hier, indem er die Welt ein „immerlebendes Feuer" nennt, und dieses als ein ebenmäßig „sich entzündendes und verlöschendes" bezeichnet, das Leben dieses ausdrücklich von ihm als πῦρ ἀείζωον bezeichneten Feuers somit auch in seinem Verlöschen fortbestehen läßt. Das Verlöschen widerspricht also nach Heraklit dem immerwährenden Leben dieses kosmischen Feuers nicht. Im Gegentheil. Es bildet ebensogut als das „sich entzündend" gerade die Definition dieses „immerlebenden" Feuers. Beides sind gleichmäßig die eigenen Momente, in deren unausgesetztem Proceß gerade das Dasein dieses ewigen kosmischen Feuers besteht.

Dieses Feuer lebt also auch in seinem Verlöschtsein. Das Verlöschtsein constituirt selbst ein Moment seines Lebens und Processes. Genau hiermit zusammenhängend ist es, wenn es in dem darauf folgenden Bruchstück heißt: „die Wandlungen des Feuers sind zuerst Meer, des Meeres aber ꝛc." In der Pluralform τροπαί liegt offenbar, daß auch die nachfolgenden Umwandlungen des Meeres und resp. der Erde, weil diese Elemente ja selbst nur Umwandlungen des Feuers darstellen, von Heraklit mittelbar als eigene Umwandlungen des Feuers angeschaut werden und werden können. Sonst würde nur von einer τροπή des Feuers die Rede sein können. Noch bestimmter als die Pluralform zeigt dies das Wort πρῶτον. Die Wandlungen des Feuers sind zunächst Meer. In zweiter Linie, folgt hieraus, sind also auch die weiteren Wandlungen des Meeres Wandlungen des Feuers. (Schon hieraus ergiebt sich, wie der zu κόσμον gemachte Beisatz τὸν αὐτὸν ἁπάντων eben nur diese innere Identität der Welt hervorheben soll.)

Diese Wandlungen des Feuers in Wasser und resp. des Wassers in Erde sind die Seite oder das Moment des Verlöschens des Feuers im ersten Bruchstück. Wir sehen jetzt also, mit welchem Recht es bei Pseudo-Plutarch und Eusebius (im vorigen §) hieß: durch das Verlöschen des Feuers komme die reale Weltbildung zu Stande. Denn durch dieses Verlöschen des Feuers, durch seine Umwandlung in sein Gegentheil, kommt das Wasser, die Abstufung und Reihenfolge der verschiedenen Elemente und das gesammte Reich der Realität überhaupt zur Existenz, wie ja auch Clemens

a. a. O. ausdrücklich berichtet, daß dem Epheſier das Gebiet des Feuchten der Saame der Weltbildung geweſen ſei, aus dem ſich ihm Erde und Himmel und alles beſondere Daſein dann weiter entwickelt habe.

Wie die Umwendung des Feuers in Waſſer ꝛc. das Verlöſchen, ſo ſtellt wieder die Rückwandlung des Meeres in feurige Atmoſphäre (πρηστήρ), und reſp. ſomit auch mittelbar ſchon die Rückwandlung der Erde in Meer, das Sichentzünden des Feuers im erſten Bruchſtück bei Clemens dar. Der Proceß, in welchem das Leben dieſes ewiglebenden kosmiſchen Feuers alſo beſteht, iſt alſo die beſtändige Umwandlung des Feuers in die ſich abſtufende Reihenfolge der andern Elemente und der aus dieſer ſich bildenden realen Exiſtenzen, und die ebenſo beſtändige Rückwandlung der reellen Dinge in Feuer.

Erſt beide Seiten zugleich und zuſammengenommen — was nicht genug hervorgehoben werden kann — bilden das Daſein, das Leben und den Proceß des kosmiſchen Feuers. Beide Bewegungen finden, wie unſere Fragmente zeigen, gleichzeitig (denn es iſt von μέτρα, aber von keinem ἐν μέρει die Rede) und in demſelben Maaße ſtatt. Dieſe Bewegungen ſelbſt, ſagen wir, das Uebergehen in das Stadium des Entzündet- und Verlöſchtſeins finden immer ununterbrochen und gleichzeitig ſtatt, ſind nur die beiden Seiten Einer Bewegung. Nur der erreichte Uebergang, das eingetretene Verlöſchtſein oder Entzündetſein (welches jedes aber eben ſofort wieder in die entgegengeſetzte Bewegung umſchlägt) bildet einen qualitativen Knotenpunkt in dieſer ſtetigen Bewegung oder ein Maaßverhältniß, welches wir ſpäter ſich genauer entwickeln ſehen werden (§§ 23. u. 26.). Es wird ſich daſelbſt noch weiter zeigen, daß Verlöſchen wie Sichentzünden ſtets gleichzeitige und immer nur quantitativ ſich überwiegende Proceſſe ſind, daß alſo beide (und die realen Exiſtenzen überhaupt) immer nur quantitative Maaßbeſtimmungen Einer Einheit, nämlich der Einen ihnen zu Grunde liegenden, in's Gegentheil umſchlagenden Bewegung ſind. Dies iſt es, was Heraklit mit dem μέτρα . . . μέτρα bezeichnet. Erſt dies ununterbrochene, gleichzeitige und gleichmäßig-thätige Ineinanderſein beider nur in ihrem quantitativen Ueberwiegen oder in ihrem Maaße wechſelnden Seiten giebt das Daſein des kosmiſchen πῦρ ἀείζωον oder des Weltalls.

Dieſe ſtete Gleichzeitigkeit beider Momente und ihr wechſelndes Maaß iſt auch ſchlechterdings nothwendig; denn das Feuer iſt nur dies: perennirend zu verlöſchen, ſich beſtändig in ſein Gegentheil [1]), das Waſſer, um-

1) Man vgl. hierzu auch die im folgenden § zu discutirende hippokratiſche Stelle.

umwandeln: das Waſſer ſeinerſeits iſt nur dies, immer mählich, einerſeits in Erde, andrerſeits in Feuer umzuſchlagen, welches letztere ſofort wieder zu Waſſer wird, oder richtiger: welches ein beſtändiges Waſſerwerden iſt, wie das Waſſer nur ununterbrochenes, aber mähliches Feuer- und Erdewerden iſt u. ſ. f. Oder wie wir im ontologiſchen Theil bereits gehabt haben, ὁδὸς ἄνω κάτω μία. „Der Weg nach Oben und Unten iſt ein und derſelbe". Wir ſehen hier wieder auch von dieſer Seite recht deutlich, wie dieſes Fragment durchaus nicht von einer formal gleichmäßigen Abſtufung des Elementarweges, die gar nicht vorhanden iſt (ſ. §§ 21. u. 22.), ſondern von der innern Identität dieſer durch ſich ſelbſt beſtändig in ihr eigenes Gegentheil umſchlagenden Bewegung zu verſtehen iſt. Wie dies im § 7. von der logiſch-metaphyſiſchen Seite als die Bedeutung jenes Fragments nachgewieſen iſt, ſo zeigt ſich jetzt auch auf dem phyſikaliſchen Gebiete daſſelbe. Das Feuer iſt nur der verenniren ſich aufreibende Proceß beſtändig zu Waſſer zu werden, den Weg nach Unten zu wandeln. Das Waſſer iſt aber gleichfalls kein Sein, ſondern — und zwar im heraklitiſchen Sinne ſofort und in demſelben Maaße, in welchem je ein Atom des Feuchten aus jenem beſtändigen Proceß des Feuers erzeugt wird — nur die mähliche Bewegung ſich fortlaufend in Feuer (und reſp. weiter unten in Erde) rückzuwandeln, ſich unausgeſetzt in den Weg nach Oben und Unten zu dirimiren.

Der Ausſpruch ὁδὸς ἄνω κάτω μία enthält alſo in dieſer Hinſicht nichts anderes, als was unſer jetziges Fragment dadurch lehrt, daß es das Weltall als ein beſtändiges Feuer definirt und das Leben dieſes Feuers dahinein ſetzt, der Proceß des ebenmäßigen Entzündens und Verlöſchens, d. h. das beſtändige Ineinanderumſchlagen des Weges nach Oben und Unten zu ſein. —

Was uns ferner auffälliger Weiſe ſtets faſt unbeachtet geblieben zu ſein ſcheint, iſt, wie Clemens in den Worten: ὅτι πῦρ ἐπὶ τοῦ διακοσμοῦντος λόγου καὶ θεοῦ κτλ. als noch vor und über jenem kosmiſchen Feuer, als ſomit in höchſter und letzter Inſtanz weltbildendes Princip bei Heraklit, den Alles durchwaltenden Logos erwähnt. Auch das Feuer ſelbſt wird nach der Stelle des Clemens von dieſem Logos noch unterſchieden, und erſt durch dieſen, auch es ſelbſt regierenden und durchwaltenden Logos, wird es in ſein Gegentheil, das Feuchte, umgewandelt.

Es ſpringt in die Augen, wie genau dies mit Allerem übereinſtimmt, was wir über dieſen Logos (ſ. §§ 13. u. 14.) und zumal zuletzt (§ 18.) über ſeine Bedeutung und Stellung als das ideelle Geſetz des proceſſirenden Gegenſatzes entwickelt haben, von welchem ſelbſt das Feuer nur reinſte phy-

sische Darstellung ist, von welchem selbst das kosmische Weltfeuer sich noch als der seine Momente in realen Gegensatz auseinandertreten lassende Proceß unterscheidet.

Ohne diese von uns für den Logos in Anspruch genommene Bedeutung muß es durchaus unverständlich bleiben, was Clemens hier in seiner Darstellung der heraklitischen Physik und des Elementarprocesses mit dem Logos und seiner ihm eingeräumten Stellung vor dem Feuer — und als dieses selbst umwandelnd — will.

Man kann aber auch nicht im Geringsten Clemens beschuldigen wollen, hier mit diesem λόγος und der Stellung, die er ihm giebt, oder eigentlich mehr durchscheinen läßt, als er sie ihm giebt, etwas dem Ephesier Fremdes in ihn hineingetragen zu haben. Denn erstens wird seine Angabe bestätigt durch Alles, was wir über diesen λόγος διοικῶν als das echteste und eigentlichste heraklitische Princip gehabt haben; zweitens werden wir noch sehen (s. § 28.), daß Heraklit das Wesen dieses seines weltbildenden λόγος unmittelbar am Anfang seines Werkes und somit noch vor der Lehre des Elementarprocesses explicirte. Drittens endlich wird die Angabe des Clemens noch außer allen Zweifel gesetzt durch die eigenen Worte Heraklits in dem dritten von Clemens a. a. O. angeführten Bruchstück: θαλ. διαχ. καὶ μετ. εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρῶτον ἦν πτλ.

Wir wenden uns jetzt, um dies Bruchstück mit in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen, zur weiteren Uebersetzung der clementinischen Stelle. „Aus diesem — dem Feuchten, welches Heraklit den Saamen der Weltbildung nenne — wird wiederum Erde und Himmel und das von diesen Umfaßte. Wie es aber wieder aufgelöst und in Feuer rückgewandelt wird (ἐκπυροῦται)[1], macht er klar durch die Worte: „„Das Meer wird ausgegossen und gemessen nach demselben Logos (Gesetz), welcher zuvor Statt hatte, ehe es Erde war““. In gleicher Weise aber sagt er auch von den andern Elementen dasselbe“.

Wir sind nämlich vorläufig der bisher üblichen, auch von Schleierm. und Brandis ꝛc. adoptirten Fassung und Uebersetzung des Schlußsatzes in unserm Bruchstücke gefolgt. Wir müssen aber sofort gestehen, daß wir

1) Man achte darauf, wie hier der Ausdruck ἐκπυροῦται, wie das unmittelbar folgende Fragment zeigt, auf das es Clemens anwendet, nur die beständige Umwandlung des Wassers auf dem Wege nach Oben, nicht aber einen plötzlichen allgemeinen Weltbrand bezeichnet.

diesem Satze, „welcher (Logos) zwar Statt hatte, ehe es (das Meer) Erde war" keinerlei Sinn abgewinnen können.

Wir wundern uns, daß man über diese Schwierigkeit bisher so, als wenn gar keine vorläge, hinwegegangen ist, umsomehr als in dem Bruchstück ja selbst eben die gedoppelte Bewegung des Meeres nach Oben und Unten, — nämlich sein Auseinandertreten, wodurch alles Besondere erst wird, seine Selbstzerlegung (διαχέεται) in Feuer und Erde, und andrerseits wieder sein sich selbst wieder herstellender und es auf sein früheres Maaß zurückführender Rückgang in sich (μετρέεται [1]) — des Genaueren beschrieben werden soll. Ja auch wenn man in dem Bruchstück nicht mit uns die Beschreibung der gedoppelten Bewegung des Meeres, nach Unten und Oben und auch seiner sich wiederherstellenden Rückbildung aus den andern Stufen, sondern mit Schleiermacher p. 380 wegen der, dies aber gar nicht beweisenden, einleitenden Worte des Clemens blos die Beschreibung des Rückgangs nach Oben aus der Stufe des Feuchten sehen will, so würde die Erde doch ebensowenig hier hinein passen. Denn soll das Fragment nur den Aufgang des Wassers nach Oben beschreiben, so müßte — was übrigens allem Bisherigen widerspricht — bis dahin auch nur der Weg nach Unten beschrieben worden sein. Wie widersprechend und den Gegensatz in beiden Bewegungen übersehend wäre es aber dann nicht, den Rückgang des Wassers nach Oben nach dem Gesetze stattfinden zu lassen, welches war, „ehe das Wasser Erde war", welches also nur für die dem Rückgang des Wassers nach Oben entgegengesetzte Umwandlung desselben in Erde galt? Und wenn man aus den Einleitungsworten des Clemens „wie es aber wieder aufgelöst und in Feuer rückgewandelt wird ꝛc.", folgern will, es dürfte in dem nun angeführten Fragment nur der Rückgang nach Oben gelehrt werden, dann müßte man vor allem erwarten, daß dieses Fragment mit dem Rückgang der Erde begönne und ihn schildere.

Und ferner: wie unbegreiflich wären nicht in jedem Falle die von Clemens dem Fragment hinzugefügten Worte: „Gleicherweise sagt er auch über die andern Elemente dasselbe". Denn lautet das Bruchstück: das Wasser wird ausgegossen ꝛc. nach dem Logos, der Statt hatte, ehe es Erde

1) Diese Auffassung von μετρέεσθαι, zugemessen werden, als der Wiederherstellung des Meeres auf das Quantum und Maaß, welches es vor seiner Dirimirung in Feuer und Erde (also seiner Rückbildung aus Feuer und Erde), bedarf noch einer näheren Nachweisung, die ihr in § 23. gelegentlich zu Theil werden wird.

war, — ſo iſt jedenfalls etwas nur der ſpeciellen Natur des Waſſers Zukommendes in dem Fragment ausgeſagt, und jene Worte des Clemens, welche nur dann verſtändlich ſind, wenn in dem Fragment von Heraklit ein formal-allgemeines Bewegungsgeſetz ausgeſprochen iſt, wären unmöglich.

Um alſo unſere Meinung über die Stelle vorzutragen, ſo iſt der Text des Clemens krank, die richtige Lesart uns aber noch von Euſebius Praep. Ev. XIII. c. 13. p. 676. ed. Par. aufbewahrt, wo der Schlußſatz des quäſt. Fragmentes lautet: „— λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι" und wonach das ganze Fragment alſo zu überſetzen iſt: „das Meer wird ausgegoſſen und gemeſſen nach demſelben Logos, welcher zuerſt war, ehe es (ſelbſt) noch war.

Es liegt auf der Hand, wie dies ſofort einen vorzüglich echten heraklitiſchen Sinn gewährt. Das Meer wird regiert nach demſelben Geſetz der proceſſirenden, ſtets in ihr Gegentheil umſchlagenden Identität der Gegenſätze von Sein und Nicht, welches vor der Exiſtenz des Meeres ſelbſt war, welches, wie wir geſehen haben, allem Sein, ſelbſt dem Feuer, präexiſtent iſt und das treibende Bewegungsgeſetz in ihm bildet. Daſſelbe Geſetz des Umſchlagens ins Gegentheil, derſelbe Alles durchwaltende Logos — iſt dann der Sinn des Fragmentes, — durch welchen das Meer vom Feuer producirt wird, bildet zugleich ſchon das Geſetz, durch welches auch das Meer ſelbſt wieder regiert und ſeine eigene Umwandlung in Feuer und Erde beſtimmt wird. Gewiß iſt nichts echter heraklitiſch, als dieſe in der Lesart bei Euſebius ſo nachdrücklich hervorgehobene Identität und Präexiſtenz des Logos, nach welchem die Entwickelung und Bewegung jeder Naturſtufe ſtattfindet, vor allem Sein. Dann ſieht man auch deutlich, wie Heraklit die in ſeinem Fragment bei Sextus (ſiehe § 28.) ſeinem Werke von ihm ſelbſt vorangeſchickte Behauptung, daß alle Dinge nach (d. h. gemäß) dieſem Logos geworden ſeien (vgl. oben p. 40), wirklich durch ſeine Phyſik durchzuführen geſucht hat. Bei Acceptation dieſer Euſebius'ſchen Lesart gewährt daher auch einen ganz guten und vorzüglich richtigen Sinn die von Clemens dem Fragmente angehängte Bemerkung: „Gleicherweiſe — wie der Epheſier nämlich vom Meere ſagt, daß es nach demſelben Logos weiter entwickelt wird, welcher war, ehe es ſelbſt war — ſagt er auch über die übrigen Elemente daſſelbe". Denn dieſe Zurückführung der Entwickelung eines jeden auf das ihm ſtets ſchon präexiſtirende Verhältniß war in der That das formal-allgemeine Entwicklungsgeſetz, das Heraklit auf eine jede Elementarſtufe und auf jedes Daſein überhaupt anwandte. So war dann in der That dieſe Welt der realen Verſchiedenheiten zu einer ſchlecht-

hin in sich einigen und mit sich identischen[1]), zu der bloßen Aufrollung des Einen sie durchwaltenden Logos gemacht und jedes Sein war sich im Keim schon selber präexistent.

Ganz in diesem Sinne scheinen nun aber, die Lesart bei Eusebius erheblich bestätigend, andere Stellen auch wirklich zu zeigen, daß diese Zurückführung auf das ἓν τε πρώσθεν oder πρότερον ἦν (ἢ γενέσθαι) eine bei Heraklit ganz allgemein gang und gäbe Formel für die Entwickelung der verschiedenen Daseinsverhältnisse war, und auch von den sich an seine Theorie anlehnenden Sekten aus ihm acceptirt wurde. So heißt es in dem so heraklitisirenden (s. oben § 7.) Pseudo-Hippokrates (p. 631 ed. Kuehn.) „ἀπαλλάσσει μὲν οὐδὲν ἁπάντων χωμάτων οὐδὲ γίνεται ὅτι μὴ καὶ πρώσθεν ἦν". „Keines von allen Dingen geht zu Grunde und keines entsteht, was nicht auch schon früher war (ehe es war)." Man vergleiche damit auch die bekannten Verse des häufig einen heraklitischen Beigeschmack verrathenden Epicharmus bei Plutarch. Consol. ad Apoll. p. 110 A.

συνεχρίθη καὶ διεχρίθη, κἀπῆλθεν ἄθεν ἦνθεν πάλιν
γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω[2]) κτλ.

Noch näher liegend ist aber der Vergleich mit der stoischen Formel, die wir z. B. bei Numenius ap. Euseb. Praep. Ev. XV. c. 18. p. 820 finden: „Ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωικοῖς φιλοσόφοις τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν, οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν. οἷα τὸ πρότερον ἦν". eine Formel, welche also die Stoiker gleichfalls, wie uns das Bisherige gezeigt zu haben scheint, aus Heraklit adoptirten.

Werfen wir jetzt zunächst einen Blick auf die allgemeineren Resultate, die sich aus den bisherigen Fragmenten und Berichten über die heraklitischen Elementarlehre ergeben, so ist jetzt im Ganzen bereits deutlich, in welcher Weise Heraklit sein großes metaphysisches Grundprincip der processirenden Identität von Sein und Nichtsein zur Grundlage seiner Physik, und eben dies Princip der stets in ihr eigenes Gegentheil umschlagenden Bewegung zum consequenten Entwickelungs- und Ableitungsmodus des Elementarprocesses und seiner Stufen zu machen gewußt hat.

Heraklit fand die drei großen Gebiete des Feurig-Warmen, des

1) Jedenfalls dienen auch die Worte εἰς τὸν αὐτὸν λόγον zur Bestätigung dieser Erklärung des κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων im vorigen Fragment.

2) Wie Bernhardy zwei Tetrameter herstellend den Text zu lesen vorschlägt in Ersch und Grubers Encyclopaedie s. v. Epicharmos.

Flüſſig Feuchten und des Starr-Trocknen als die drei Gattungen des realen Daſeins vor. Er legte ſie ſeiner Phyſik zu Grunde und verſtand es, ſie zu den drei ſich auseinander ableitenden, das geſammte Naturreich in ſich faſſenden Formen zu verarbeiten, eine Dreitheilung, die bei ihm um ſo weſentlicher iſt, als ſchon in ſeiner metaphyſiſchen Grundidee, — den beiden gegenſätzlichen Momenten des Werdens, Sein und Nichtſein und der Einheit derſelben, — die innere Nothwendigkeit einer ſolchen Trichotomie vorhanden war.

Das Feuer war ihm die phyſiſche Darſtellung des reinen Werdens als der Identität der unausgeſetzt ineinander umſchlagenden Momente von Sein und Nichtſein. Als dieſe phyſiſche Darſtellung ſeines Alles durchdringenden metaphyſiſchen Grundgeſetzes war ihm das Feuer daher zwar das Allem zu Grunde Liegende, und ſomit das wahrhaft Allgemeine, aber eben weil es ihm Darſtellung der jedes Sein unausgeſetzt aufhebenden, es ſofort in Nichtſein verkehrenden reinen Idealität des Werdens, weil es ihm ſomit Verkörperung der reinen Negativität war, konnte es bei Heraklit — worüber wir bald noch näher ſprechen werden — auf der Stufe des Feuers als ſolchen zu keiner ſinnlich-realen Exiſtenz im eigentlichen Sinne kommen. Das Feuer als ſolches konnte ſich bei dem Ephe ſier daher auch zu dem Daſein der ſinnlich-realen Dinge nur als die negative, ihr einzelnes ſinnliches Sein aufhebende und in den allgemeinen Weltproceß münden-laſſende Macht und Bewegung verhalten. — Das Feuer iſt das Princip der für jede einzelne Beſtimmtheit negativen Weiterentwickelung der Dinge; es iſt das Princip der Production des Allgemeinen; aber es iſt nicht das, welches, als ſolches, den ſinnlichen Dingen Daſein und Beſtand verleiht. —

Weil auf der Stufe des Feuers ſelbſt, als der das Sein beſtändig als aufgehoben ſetzenden und in Nichtſein verkehrenden reinen Dialectik des Werdens, zu keinem ſinnlichen Daſein und Beſtand gelangt werden kann, ſo kann alſo die Weltbildung nur vor ſich gehen durch Verlöſchung des Feuers, wie andererſeits die Vollbringung dieſer Verlöſchung die eigene unausgeſetzt ſich vollziehende Natur des Feuers, als der beſtändig in ſein eigenes Gegentheil umſchlagenden Bewegung iſt.

Das ſtricte Gegentheil des Feuers iſt, ſchon in der ſinnlichen Volksanſchauung, das Waſſer.

Das Verlöſchen des Feuers iſt daher nicht, wie es ſich Plutarch a. a. O. irrig vorſtellt, Auslöſchen in Luft, ſondern als Umſchlagen in ſein ſtrictes Gegentheil unmittelbar: zu Waſſerwerden des Feuers.

Wenn das Feuer das reine proceſſirende Nichtſein, oder, mit andern

Worten, der rein negative Proceß war, in welchem das Moment des Seins beständig aufgehoben und als Nichtsein gesetzt wird, so muß jetzt das Wasser, weil es nur das Umschlagen dieses Processes in sein Gegentheil ist, — derjenige Proceß und diejenige Bewegung sein, in welcher das Moment des Nichtseins beständig als seiend, als positiv gesetzt wird. Die Stufe des Wassers ist es daher, auf der sich alles reale sinnliche Dasein erzeugen kann. Aus dem Feuchten muß sich deshalb alles Besondere und sinnlich-Existirende — denn alle bestimmte Existenz ist nur als daseiend gesetztes Nichtsein — entwickeln. Aus dem Feuchten erst empfängt das gesammte Gebiet des sinnlich-realen Daseins seine Existenz und seinen positiven Bestand. Darum ist das Meer oder das Feuchte, wie uns Clemens oben sehr richtig vom Ephesier berichtet, der eigentliche Saame der Welteinrichtung.

Daher war ihm das Reich des Dionysos das Reich der sinnlichen Existenz, des Lebens — und zugleich der Tod der reinen Bewegung. Daher wendet sich alles was am sinnlichen Dasein festhalten will, auch die Seelen, welche die Sinnenwelt reizt, dem Gebiete des Feuchten zu (siehe oben § 9.). Das Wasser ist bei Heraklit gleichfalls Werden, Fluß, Bewegung, aber reales aufgehaltenes Werden, ein Werden, welches die dem Feuer zukommende beständige negative Bewegung des Nichtseins beständig ins Sein umbiegt und jene negative Dialectik selbst, welche der treibende Quell aller Fortentwicklung ist, beständig als seiend setzt und zu positiven Gestaltungen faßt. Das Gebiet des Wassers oder des Feuchten ist daher die Wurzel und Sphäre aller Körperlichkeit, des Lebens und seines fließenden Bestandes [1]). Es ist also die auseinandertretende und da-

---

1) Diese Bedeutung des Feuchten als synonym mit dem Leben überhaupt ist sehr gut berücksichtigt und hervorgehoben in den angeblich (cf. Lobeck. Aglaoph. p. 999.) orphischen Versen bei Clemens Al. Strom. VI. p. 746., auf Grund deren der Kirchenvater den Ephesier auch beschuldigt, seine Elementarlehre dem Orpheus entlehnt zu haben:

> ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ, θάνατος δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή·
> ἐκ δ' ὕδατος γαίη, τὸ δ' ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ
> ἐκ τοῦ δὲ ψυχή, ὅλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα.

Wenn man das Komma im ersten Vers erst hinter θάνατος macht, wie bei Schleiermacher p. 339 geschieht, so verliert der Vers jeden Sinn. Interpungirt man aber wie hier, so heißt er: „Für die Seele ist das Wasser, für das Wasser aber der Tod die Umwandlung (das, wohinein sie sich umwandeln). Durch den speciellen Gegensatz von θάνατος und ὕδατα zeigt sich, wie letztere mit dem Leben selbst schlechthin identificirt werden. Für jede Stufe ist zwar die Umwandlung in die nächste relativer Tod; auch für die Seele ist es Tod Wasser zu werden; aber

durch den Momenten, die sie enthält, Unterschied und reellen Bestand gebende Bewegung des Feuers selbst.

Das Flüssig-Feuchte ist aber eine Mitte, welche, und zwar auch bereits nach der gewöhnlichen sinnlichen Anschauung, zwei Gegensätze hat. Den einen, bereits durchgenommenen, des Feuers, und den andern des Starr-Trockenen oder der Erde. Ganz ebenso war, und zwar in trefflicher Consequenz, bei Heraklit die Erde und deren Gebiet nur das isolirte Moment des starr an sich festhaltenden Seins, und das Wasser oder das Feuchte eine dem Feurigen und Starr-Trocknen gleichsehr entgegengesetzte Mitte, deren Bewegung eben nur darin bestand, sich in diese ihre beiden Gegensätze, die sie als Momente in sich enthält, Feuer und Erde, beständig zu dirimiren. Denn das Wasser war ja nur die gleichfalls immer in ihr Gegentheil umschlagende Bewegung, das Moment des Nichtseins beständig als seiend zu setzen.

In dieser beständigen Umkehrung des processirenden Nichtseins in das einseitige Moment des Seins wird einerseits immer ein isolirtes, an sich festhaltendes und das Nichtsein aus sich ausschließendes Seiendes producirt, andererseits eben damit dies ausgeschlossene Moment des processirenden Nichtseins zur Rückkehr in seinen eigenen Wandel entlassen. Oder mit andern Worten: als der beständige Fluß des Entstehens ist das Wasser einerseits ununterbrochen fortlaufende Erzeugung der Kette des Einzelnen und Bestimmten, und da jedes Einzelne und Bestimmte sofort seiende Negation anderer Bestimmtheiten ist, so ist das Wasser damit andererseits an sich schon: ununterbrochen fortlaufende Erzeugung der Negation jeder einzelnen Bestimmtheit und somit gleichfalls — aber in der Form des Seins — beständig processirendes Nichtsein oder Rückkehr in den negativen Proceß des Feuers. Das Wasser ist daher nur die Bewegung sich beständig nach beiden Seiten in die beiden Gegentheile, die es bereits an sich in sich vereint, in Feuer und Erde auseinanderzulassen.

Die Erde aber ist, wie ihm das Feuer die reinste Darstellung der ideellen allgemeinen Bewegung, wie ihm das Feuchte das Reich der Ent-

---

Tod κατ' ἐξοχήν wird die Umwandlung der Stufe des Feuchten genannt, eben weil diese Stufe das sinnliche Leben κατ' ἐξοχήν ist. Weil dies aber immer übersehen wurde, schlägt Herrmann Opusc. II. p. 244 ganz willkürlich und ohne jeden andern Grund, als um den Vers verständlich zu machen, zu lesen vor:

„ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ, ψυχὴ δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή".

Mit Unrecht also, — und mit Unrecht ist er von Lobeck. Aglaoph. II. p. 948 dafür belobt worden.

stehung des Besondern und Realen, das Gebiet des sinnlichen Lebens war, so ihrerseits dem Epheſier als das Reich des ſtarr an ſeiner Einzelheit feſthaltenwollenden Seins, welches die Vermittlung mit dem Allgemeinen, worin allein dem Epheſier das Princip des Lebens beſteht, ausſchließen will, — das Bild und Gebiet des Todes (ſ. oben Bd. I. p. 267 sq.). Eben darum aber iſt auch dieſes an ſeiner Einzelheit feſthaltende Sein vielmehr nur beſtändige Auflöſung und Rückfall in die allgemeine Bewegung des Werdens.

So waren die drei Stufen der heraklitiſchen Phyſik nur Realiſationen der Momente ſeines metaphyſiſchen Grundgedankens, die ſich ihm nothwendig aus der Durchführung deſſelben erzeugen mußten und die ſich in der That durch ſein Eines Princip der in ihr Gegentheil umſchlagenden Bewegung conſequent auseinander arbeiteten. Eben deshalb mußte bei Heraklit das Feuer, als die reinſte Darſtellung dieſer allem zu Grunde liegenden antinomiſchen Bewegung, das Bild und der reinſte Ausdruck des Allgemeinen ſein. Eben deshalb konnte er alle andern Stufen und alles Daſein überhaupt als „Umwandlungen des Feuers“ (τροπαί) ausſprechen und Alles durch die Umwandlung des Feuers erzeugt und wieder aufgehoben werden laſſen.

Zugleich iſt es nur eine fernere Folge ſeines Grundprincips, daß Heraklit, wie ſich aus dem Bisherigen ſchon von ſelbſt ergeben haben wird, den wahrhaften philoſophiſchen Begriff der Entwickelung aufgefunden und ſyſtematiſch durchgeführt hatte. Bei Heraklit beſteht alle Entwickelung (des Feuers, Waſſers ꝛc.) immer nur darin: daß herausgeſetzt und verwirklicht wird, was früher ſchon an ſich war. Jedes macht ſich — und dies iſt ſeine Entwickelung und Umwandlung — nur zu dem, was es ſchon an ſich iſt. An dieſem Grundbegriff ſeiner Entwickelung werden wir Heraklit noch bei den ſcheindar am meiſten fern ab liegenden Einzelheiten feſthalten ſehen. Der heraklitiſirende Pſeudo-Hippokrates drückte dies oben ſo aus: es geht nichts zu Grunde und es entſteht nichts, was nicht ſchon früher war (an ſich). Heraklit ſelbſt drückt es in dem eben durchgenommenen Fragment dahin aus, daß Jedes in daſſelbe Geſetz (λόγος) ſich wieder auflöſt, welches war, ehe jenes ſelbſt war und von dem Jenes ſomit ſelbſt nur eine Entwickelung und Production war. Offenbar liegt hier die wahrhaft ſpeculative Quelle des ſtoiſchen λόγος σπερματικός, in welchem jener ſpeculative Begriff aber nur noch in verkümmerter reflexionsmäßiger Geſtalt fortlebt, deutlich vor. —

Zugleich liegt ferner bereits in dem Bisherigen, — und auch eben deshalb haben wir uns dieſer ausführlichen Auseinanderſetzung unterzogen —

wie die drei phyſiſchen Stufen des Elementarproceſſes, Feuer, Waſſer, Erde, bei Heraklit bereits an ſich den Momenten des logiſchen Begriffs, dem Allgemeinen, Beſonderen und Einzelnen entſprechen, ja wie hierin, wenn auch Heraklit ſelbſt das Bewußtſein hierüber abging, eine nothwendige und weſentliche Seite ihrer Bedeutung beſteht. Heraklit war dazu gelangt, die Momente des Begriffs als phyſikaliſche Stufen des Naturproceſſes herauszuringen und hatte damit die ioniſche Phyſik bis hart an die Grenze gebracht, wo ſie in die bewußte Philoſophie des Gedankens oder in Logik umſchlagen mußte.

§ 21. Fortsetzung. Verhältniß des Feuers zum Wasser.

Es ist schon um der Bedeutung willen, die wir eben für die Stufen des Elementarprocesses bei Heraklit in Anspruch genommen haben, vielleicht nicht überflüssig, noch einen näheren Blick auf einen schon oben hervorgehobenen Punkt zu werfen.

Wir haben oben bereits bemerkt, wie nicht aus dem Feuer als solchem bei Heraklit die Zeugung des Besonderen und Realen erfolgen kann, dies Feuer vielmehr immer auf die allem realen Dasein negative Bewegung des Allgemeinen eingeschränkt bleiben mußte, und wie erst nach der Umwandlung des Feuers in Wasser oder aus der Stufe des Feuchten alles Besondere, alles körperliche und sinnliche reale Sein, sich entwickeln kann. Uebereinstimmend hiermit hatte uns Clemens gesagt, daß das Feuchte, was er Meer nenne, der Saamen der Weltbildung bei Heraklit sei, und sich erst aus diesem, dem Feuchten, Erde und Himmel und Alles entwickele, was diese wieder umfaßten. Clemens steht aber mit diesem Berichte nicht allein. Auch Dieg. L. (IX. 9.) hat, mitten unter den mannigfachen Irrthümern und Mißverständnissen, in welche er bei der näheren Explication der heraklitischen Physik verfällt, doch noch so viel Echtes aus derselben sich gerettet, daß er bei der Darlegung des Elementarprocesses sagt: „πάλιν τε αὐτὴν τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι. ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπά, σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης". „die Erde aber löse sich wiederum und werde zu Wasser: aus diesem*) aber werde das Uebrige, indem er fast Alles

*) Es ergiebt sich hieraus und aus der früheren Erörterung (p. 65 sqq.) von selbst, mit wie vielem Unrecht daher Bernays in seiner Dissertation glaubt, daß der Bericht des Clemens, dem Heraklit wäre das Wasser der Saame der Weltbildung (σπέρμα τῆς διακόσμου) gewesen, nur aus einer Uebertragung stoischer Sätze auf Heraklit bei Clemens entstanden sei. Ganz im Gegentheil ist für Heraklit diese kosmisch-speculative Bedeutung des Wassers bereits nachgewiesen, und gerade bei

auf die aus dem Meere ſich entwickelnde ἀναθυμίασις zurückführt".

Aus allen dieſen Gründen ſcheint es uns, ſtreng genommen, unrichtig zu ſein und auf einer Verkennung des heraklitiſchen Grundgedankens und Syſtems zu beruhen, wenn von dem Feuer geſagt wird, daß es die Körper nähre, inſofern unter Nähren verſtanden wird, daß es die erhaltende Thätigkeit und Subſtanz des Beſonderen und Beſtehenden ſei, wie dies in der That die vorherrſchende Darſtellung der Sache bei den Stoikern war und z. B. der Stoiker Balbus bei Cicero de nat. Deor. II, 15. die irdiſche Flamme von dem animaliſchen Weltfeuer gerade dadurch unterſcheidet, daß dieſes den Körpern einwohnende Feuer alles Beſtehende belebe und erhalte und ernähre ꝛc. „Contra ille corporeus (ignis), ſagt Balbus, vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet etc."

Freilich war dies bei den Stoikern nur die nothwendige Folge ihres ſchon nach verſchiedenen Seiten von uns aufgezeigten Mißverſtändniſſes (vgl. noch weiter unten), daß ſie das Feuer nicht nach dem dialectiſchen Gedankeninhalt, den es für Heraklit darſtellt, ſondern als Wärme, Lebensfeuer ꝛc., und ſomit immer als ſtoffliches Element dem Weltall zu Grunde legten.

Will man aber ſtreng und genau heraklitiſch reden, ſo würde man dem Obigen zufolge ſagen müſſen, daß dasjenige, welches das reell Beſtehende ernährt und erhält, das Waſſer ſei, dem Feuer als ſolchem aber gerade die entgegengeſetzte Thätigkeit zukomme, das Sinnlich-Einzelne nicht zu erhalten, ſondern aufzuheben, es nicht zu ernähren, ſon-

---

den Stoikern iſt, eben weil ſie die ſpeculative Bedeutung des heraklitiſchen Feuers aus den Augen verloren, nicht das Waſſer, ſondern nur das Feuer der Saame der Weltbildung. Es iſt nur eine Folge deſſelben Verkennens der ganzen bisher freilich ſtets überſehenen Bedeutung des Waſſers bei Heraklit und ſeines Verhältniſſes zum Feuer, wenn Bernays daſelbſt in Bezug auf eine bald zu betrachtende vorzüglich echte und lehrreiche Stelle des heraklitiſirenden Pſeudo-Hippokrates, de diaeta, die Meinung ausſpricht, daß daſelbſt das Waſſer dem Feuer mehr gleichgeſetzt werde, als mit der Philoſophie des Epheſiers verträglich ſei. Statt gleichgeſetzt zu werden, iſt die dem Waſſer daſelbſt eingeräumte Stellung eine dem Feuer durchaus entgegengeſetzte und in der That diejenige, welche ihm allein in dem Syſtem des Epheſiers zukommt. Die Stellen des Clemens, Diogenes, des Pſeudo-Hippokrates und ſo viele andere theils oben ſchon betrachtete, theils noch ſpäter zu betrachtende, ſtützen ſich gegenſeitig und erweiſen dieſe heraklitiſche Rolle und Bedeutung des Waſſers, die allerdings ſchon deshalb ſtets verkannt werden mußte, weil man auch die ſpeculative Natur ſeines Feuers nicht erfaßt hatte.

dern zu bewegen, d. h. es über sich selbst hinauszuführen, aber gerade in dieser negativen Aufhebung des Einzelnen die Reihe der Erscheinungen zu entwickeln und so das allgemeine Weltsystem zu produciren.

Und wie sich dies als Consequenz aus dem Obigen ergiebt, so sagt uns in der That wörtlich zutreffend der so sehr heraklitisirende Pseudo-Hippokrates, bei dem wir schon so viel heraklitische Anschauungen und Aussprüche wiedergefunden haben, von dem Feuer und Wasser, nachdem er gezeigt, wie jedem derselben schon an sich selbst das Andere nothwendig sei: „ἑκάτερον δὲ χωρὶς οὔτε αὐτὸ ἑωυτῷ οὔτε ἄλλῳ οὐδενί (αὐτάρκες)· τὴν μὲν οὖν δύναμιν αὐτῶν ἑκάτερον ἔχει τοιήνδε· τὸ μὲν γὰρ πῦρ δύναται πάντα διὰ παντὸς κινῆσαι, τὸ δὲ ὕδωρ πάντα διὰ παντὸς θρέψαι" (de diaet. I. p. 630. ed. Kuehn., I. p. 182. ed. Lind.). „Jedes von beiden aber getrennt genügt weder sich selbst, noch irgend einem anderen (Bestehenden). Jedes von beiden hat nämlich diese Eigenschaft: das Feuer kann Alles durch Alles hindurch bewegen, das Wasser aber Alles immer (resp. Alles durch Alles) ernähren".

Also: das Wasser nährt, das Feuer bewegt, d. h. hebt auf. —

Es ist daher bis zu einer gewissen Grenze nur im Geiste der ältesten ionischen und speciell heraklitischen Physik gesprochen, was uns der Kirchenvater Lactantius vom Feuer und Wasser sagt (Institut. II. c. X. p. 156. ed. Par.) „Alterum enim (das Feuer) quasi masculinum elementum est, alterum (Wasser) quasi foemininum: alterum activum, alterum **patibile**" und bald darauf: Horum alterum nobis commune est cum caeteris animantibus, alterum soli homini datum. Nos enim quoniam coeleste atque immortale animal sumus, igne utimur, qui nobis in argumentum immortalitatis datus est, quoniam ignis a coelo est; cujus natura, quia mobilis est et sursum nititur, vitae continet rationem. Caetera vero animalia, quoniam tota sunt mortalia, tantummodo aqua utuntur, quod est elementum corporale et terrenum, cujus natura quia mobilis est ac deorsum vergens, figuram mortis ostendit.

Es folgt übrigens ebensosehr aus der obigen Entwickelung und ist eben noch hervorgehoben worden, wie ohne diese negative, das reale Existirende aufhebende Bewegung des Feuers gleichfalls das Weltall nicht bestehen kann. Denn gerade diese das einzelne Bestehende aufhebende negative Dialectik des Feuers — ist der treibende Puls, welcher die Reihe der Erscheinungen und somit das kosmische All erzeugt. Oder, was dasselbe ist, ohne das Feuer wäre das Wasser selbst nicht mehr Wasser; es wäre vielmehr nur sofort zur Erde geworden, d. h. in starres, an seiner

Einzelheit festhaltendes **Sein** umgeschlagen. Das Wasser ist der fortlaufende Strom des Werdens, des **Realen** und **Besonderen**. Aber auch das Werden des Realen ist — **Veränderung**, und somit Aufhebung, Negation. Ohne diese negative Feuersnatur in ihm wäre daher das Fortlaufen dieses Stroms **versiegt**, das Werden des Besonderen zum fest gewordenen und in sich beruhenden Einzelnen abgeschlossen, und dieses selbst aus dem **Processe des Lebens** in **Tod** verkehrt. Oder das Wasser hat, wie wir früher gesagt haben, als die Feuer und Erde zusammenschließende Mitte, die Feuersnatur schon an sich selbst. Wie Heraklit sagte, daß der Streit der Vater von Allem sei, und wie uns Simplicius berichtete, daß ohne ihn nach dem Ephesier „**Alles verschwinden würde**", kann und muß dieser Satz, physikalisch gesprochen, von dem Streit des Wassers und Feuers ausgesagt werden. Welches von beiden man fortnähme, würde das Bestehende verschwinden. Denn nehme man jenes fort, so würde in der negativen Dialectik des Feuers das Bestehen des Realen und Besonderen, nehme man dieses fort, so würde die das Einzelne zur Wesenwirkung des Lebens und zur Weiterentwicklung zur Reihe der Erscheinungen forttreibende Ursache, dort die erhaltende, hier die unaufgesetzt neuschöpferische Thätigkeit fortfallen und somit beidemal das kosmische All gleichmäßig verschwinden (vgl. oben § 4.).

Vortrefflich sehen uns daher auch diese sich gegenseitige Bedingen und Erzeugen von Feuer und Wasser, und wie jedes von beiden das andere schon an sich selbst habe und ohne jenes von ihnen das Bestehen des Weltalls nicht gedacht werden könne, der eben bezogene Heraklitiker (Pseudo-Hippokrates) a. a. O.: „Es besteht also das Lebendige, sowohl alles Andere als auch der Mensch, aus zweien, die ihrem Ansich nach verschieden, ihrer **wirklichen Bewegung** nach aber sich miteinander einigend sind (*δύο ἐόντα μὲν τὴν δύναμιν, συμφύοντα δὲ τὴν χρῆσιν, πυρὸς ἔστιν καὶ ὕδατος*), aus Feuer nämlich und Wasser. Mit einander geeint sind diese sowohl allem Anderen, als auch sich selbst genügend". Hierauf folgen die oben angeführten Worte, daß das Feuer bewege, das Wasser nähre, in deren Verlauf der Verfasser dann fortfährt: „Keines von beiden (Feuer und Wasser) kann deswegen das andere gänzlich überwältigen (*οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται οὐδὲ τοῦδε*): Das Feuer nämlich bis zu das Aeußerste des Wassers verdringend, entbehrt der Nahrung[1], denn es hebt selbst auf (sc. es

1) *τὸ μὲν πῦρ ἐπαξιὸν ἐπὶ τὸ ἔσχατον τοῦ ὕδατος ἐπιλείπει τῇ τροφῇ.*

wendet von sich ab) dasjenige, woraus es ernährt werden soll[1]), (ἀποτρέπεται οὖν ὁκόθεν μέλλει τρέφεσθαι). Wenn aber das Wasser in das Aeußerste des Feuers vordringt, so hört die Bewegung auf. Es steht also jetzt still. Wenn es aber steht, so ist es nicht mehr übermächtig, sondern wird von dem hereinbrechenden Feuer in seine Nahrung verwendet[2]). Deshalb kann also keines von beiden gänzlich das andere überwältigen. Wenn aber irgend welches von beiden jemals überwältigt würde, so würde Nichts von dem jetzt Existirenden verbleiben können"[3]). — „οὕτω δὲ — fügt der Verf. hinzu — ἐχόντων αἰεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ καὶ οὐδὲ ἅμα ἐπιλείψει· „Indem sie sich aber so verhalten, werden sie immer (Feuer und Wasser) dieselben sein und auch beide zugleich nicht fehlen"[4]). Worte, die uns noch für Späteres wichtig werden werden und in welchen der Verf. übrigens gar nichts Anderes sagt, als was Heraklit selbst, wie wir sahen, in dem obigen Fragmente ausgesprochen, in welchem er die Welt für ein ewig lebendes, ebenmäßig sich entzündendes und verlöschendes, d. h. nach unserer Interpretation logisch ausgedrückt, gleichmäßig aus dem Sein in processirendes Nichtsein und aus diesem wieder in Sein, oder, physikalisch ausgedrückt, aus Wasser in Feuer und aus Feuer in Wasser umschlagendes Processiren erklärte.

1) Richtig: denn das Feuer ist selbst nur: processirende Aufhebung des Seins — setzt also dies sein Gegentheil immer nothwendig voraus, und zwar als Nahrung, da es durch dessen Aufhebung nur sich immer erzeugt. Man sieht hier wohl deutlich, wie wenig im § 18. bei der Explication des Feuers als dem sich selbst in sein eigenes Gegentheil beständig aufhebenden Proceß etwas in den Ephesier hineingetragen ist, und mit welchem Bewußtsein hier der heraklitische Verfasser den dort nachgewiesenen dialectischen Begriff des Feuers herausringt.

2) Das große Interesse dieser Darstellung ist zu sehen, wie hier der heraklitische Verfasser ganz unsrer obigen Entwicklung gemäß aufzeigt, wie jedes, Feuer wie Wasser, das Andere schon an sich selbst hat und dialectisch in dasselbe umschlägt, oder richtiger, wie jedes gar nichts anderes ist als eben diese Bewegung, dialectisch in das andere umzuschlagen.

3) εἰ δὲ κοτε κρατηθειη καὶ ὁκότερον, οὐδὲν ἂν εἴη τῶν νῦν ἐόντων ὥςπερ ἔχει νῦν.

4) Der Sinn ist also: sie werden weder beide zugleich fehlen, noch auch eines von ihnen, da mit jedem derselben auch schon das andere gegeben ist.

§ 22. Luft, πρηστήρ. αἴθηρ. Versuchte Wiederherstellung einer heraklitischen Reihe.

Wir haben in den von Clemens angeführten Fragmenten des Ephesiers über den Elementarproceß immer nur die drei Elemente, Feuer, Waſſer, Erde, nicht aber die Luft als Stufe dieſes Proceſſes angetroffen, und nicht Heraklit, ſondern Clemens ſelbſt iſt es, der ſie, dem ſtoiſchen Kanon folgend, bei der Umwandlung des Feuers in Waſſer in ſeinen erklärenden Worten mit einem „ὁτὶ ἀέρος" (τρέπεται εἰς ὕδωρ) hineinbringen möchte. — Selbſt Diogenes V. IX. 9. hat noch ſo viel aus der echten heraklitiſchen Phyſik ſich gerettet, daß er bei der Erklärung des Weges nach Oben und Unten der Luft gar nicht Erwähnung thut, ſondern, inſoweit den Fragmenten conform, das Feuer direct in Waſſer und dieſes in Erde übergehen läßt und umgekehrt. Auch hat bereits Schleiermacher (p. 375 sqq., vgl. auch Brandis I. p. 165.) ſich dahin ausgeſprochen, daß in den Berichten, in welchen die Luft gleichfalls als Stufe in dem heraklitiſchen Elementenproceß angeführt iſt[1], dies auf Ungenauigkeit beruhe, — eine Ungenauigkeit, die ſich übrigens aus dem kanoniſchen Anſehen, welches ſeit Empedokles die Vierheit der Elemente erlangt hatte, ſehr leicht erklärt[2].

Ebenſo hat Schleiermacher (p. 378 sq.) gleichfalls unter der Zuſtimmung von Brandis a. a. O. nachgewieſen, daß der πρηστήρ nichts

1) z. B. Plutarch. de Ei ap. Delph. p. 392. Philo quod mund. sit incorr. p. 958.; Max. Tyr. Diss. XXV. p. 290.

2) Weit genauer ſind daher die freilich auch wörtlich aus dem Epheſier angeführten Stellen, in welchen der Elementarproceß gleichfalls gelehrt wird, nur daß die mit dem Feuer wie wir früher geſehen haben, §§ 5—9.) identiſche Seele des Feuers Stelle einnimmt, z. B. bei Clem. Al. Strom. VI. 2. p. 624: *Ἡράκλειτος — — ὧδέ πως γράφει· „ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή"* und ebenſo Philo de mundi incorr. p. 958: *τὸ καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἐν οἷς φησι „ψυχῆς θάνατον ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατος θάνατον γῆν γενέσθαι"*.

Anderes, als die feurige Atmosphäre oder das erscheinende Feuer selbst sei, und wir haben bereits oben (Br. I. p. 252) darauf aufmerksam gemacht, wie Heraklit auch diesen πρηστήρ gerade in entsprechender Bedeutung bei den Orphikern vorfindet, denen er „Blume des unreinen Feuers“, — — „ἀμπαροῦ πυρὸς ἄνθος κόσμον ἐνθρώσκων καλόμασιν“ heißt.

Werfen wir nun aber nochmals einen näheren Blick auf die von Clemens a. a. O. mitgetheilten Bruchstücke des Ephesiers, so muß sofort auffallen, daß wir in ihnen, — was man bisher stets unbeachtet gelassen hat — gegen die allgemeine Voraussetzung eine, mindestens formell, ungleichartige Abstufung des Elementarweges nach Unten und Oben finden. Denn während man bisher stets annahm, daß sich der heraklitische Weg nach Oben und Unten schlechthin durch dieselben Stufen hindurchbewegen müsse, erhellt sofort aus der bloßen Betrachtung der eigenen Worte des Ephesiers in einem und demselben Bruchstück eine, und sei es vorläufig auch nur nominelle, Unterschiedenheit in den zu durchlaufenden Stufen. Denn die Stufen des Weges nach Unten sind dem Bruchstück zufolge: πῦρ, θάλαττα, γῆ, die Stufen des Weges nach Oben aber γῆ, θάλαττα, und nicht πῦρ, sondern πρηστήρ.

Aber es liegt auf der Hand, daß hier von einer bloßen bedeutungslosen Namensverschiedenheit gar nicht die Rede sein kann, auch nicht einmal nach der eigenen Consequenz der bisherigen Ansicht.

Denn auch nach dieser wird doch das πῦρ in diesem kosmogonischen Bruchstück des Ephesiers, wo es als weltbildendes Princip auftritt und als Das ausgesprochen wird, dessen Umwandlungen nur (τροπαί) alle andern Elemente und Dinge sind, eben das Allem zu Grunde liegende Feuer bedeuten müssen. Und in der That bedeutet es daselbst Das, was wir das kosmisch-elementarische Feuer genannt haben und von dem wir bereits oben (p. 38 sq.) gezeigt haben, daß es ebensosehr zu Grunde liegendes als erscheinendes Feuer sei.

Der πρηστήρ dagegen soll auch nach Schleiermacher und seinen Nachfolgern — und zwar mit Recht — gerade nur erscheinende Flamme, sinnliches Feuer sein können. Kein Zweifel also, daß wenn Heraklit auf dem Wege nach Unten als Princip des Ausgangs πῦρ, und auf dem Wege nach Oben als Endpunkt der Elementarbewegung πρηστήρ setzt, dies keine blos nominelle, sondern wie gezeigt auch eine inhaltliche,

---

Diese Stellen allein hätten, da ja die Feuersubstanz der Seele nicht bezweifelt werden kann, abhalten sollen, das Feuer bei Heraklit in Luft übergehen zu lassen. Aber freilich halten sie nicht einmal den Philo ab, gerade a. a. O. die heraklitische Seele selbst für ein luftartiges πνεῦμα zu halten.

irgendwie motivirte Verschiedenheit ist. Heraklit will gerade die beiden Arten von Feuer unterscheiden; er will gerade das erstemal das kosmisch-elementarische, ebensosehr zu Grunde liegende als erscheinende, das zweitemal nur das erscheinende Feuer bezeichnen, und dies wird um so zweifelloser sein, wenn im Verlauf wahrscheinlich werden sollte, daß er den τροπὴ immer nur auf dem Wege nach Oben gebraucht hat.

Welches ist nun aber das Motiv und die Bedeutung dieses Unterschiedes? Und wie erklärt sich diese auf den ersten Blick nicht geringe und der gewöhnlichen Annahme so widersprechende Schwierigkeit eines verschiedenen Anfangs- und Cardinalpunktes des Elementarprocesses?

Diese Schwierigkeit ist aber zum Voraus gelöst und die Bedeutung dieses Unterschiedes zum Voraus aufgeklärt durch das, was wir im § 18. aus den Worten des Mart. Capella und anderer ihm zu Hülfe kommender Stellen und zwar keiner geringeren Autoritäten, als des Platon, Aristoteles und Simplicius dargethan zu haben glauben.

Es liegt hier nur eine in den eigenen Worten des Ephesiers enthaltene Bestätigung deiſen vor, was wir dort auf andere Weise nachgewiesen haben, daß es nämlich zwar das oberste, wahrhaft allgemeine Princip Heraklits ist und sein muß, welches auf dem Wege von Oben nach Unten alles Andere aus sich entwickelt, setzt und erzeugt, daß aber auf dem Rückwege nach Oben, weil alle Aufhebung eines sinnlich Bestimmten immer nur wieder selbst in eine andere einzelne Bestimmtheit umschlägt, in jenes oberste und wahrhaft allgemeine rein ideelle Princip der reinen Bewegung nicht zurückgelangt werden, dieses Allgemeine also auf dem von der sinnlichen Bestimmtheit ausgehenden und in ihrer Negation bestehendem Rückweg nach Oben nicht erzeugt werden, dieser Rückweg nach Oben vielmehr nicht über das sinnliche Feuer hinausgehen kann, welches sofort wieder, sich in Wasser umsetzend, den Weg nach Unten einschlägt ꝛc.

Gerade also weil jenes allgemeine kosmische Feuer, das allgemeine Werden selbst, auf dem in der Negation der sinnlichen Bestimmtheit bestehenden und eben darum immer nur in einzelne sinnliche Stufen umschlagenden Rückweg nach Oben nicht als solches erzeugt werden kann, dieser Aufweg vielmehr mit Hervorbringung des Feuers schließen muß, welches selbst wieder nur eine einzelne, sinnliche Stufe ist[1], und um dieses den Schluß des Weges nach Oben bildende blos er-

1) Des materiellen Feuers, im Gegensatz zum ignis sincerus bei Chalcidius, welches sine ullius materiae permixtione ist (siehe p. 27).

ſcheinende, ſinnliche Feuer von jenem hierüber weſentlich auch hinausgehenden und ſich auch in dem Verlöſchen deſſelben continuirenden allgemeinen, unſinnlichen Feuer abzuſcheiden, hat Heraklit für dieſes letztere zwar den gemeinſamen, alle Auffaſſungen des Feuers in ſich ſchließenden Namen πῦρ, für jenes aber den τριαστέρ genommen, der ſchon den Orphikern Bezeichnung für das unreine i. e. materielle ſinnliche Feuer war.

Wir haben aber im § 18. geſehen, daß Heraklits Anſchauung auch des allgemeinen Feuers ſelbſt wiederum in zwei Unterſchiede zerfiel, gleichviel hier, ob dieſe Unterſchiede Heraklit mit größerer oder geringerer Klarheit zum Bewußtſein gekommen waren und ob ſie ſtets von ihm conſequent feſtgehalten wurden oder nicht: wir meinen den a. d. C. näher auseinandergeſetzten Unterſchied des Feuers als des Begriffs des realen kosmiſchen allgemeinen Proceſſes, der ſeine Momente zu reellen Unterſchieden auseinandertreten läßt und darum gleichmäßig ſich entzündendes und verlöſchendes Feuer iſt, und zweitens des nie untergehenden reinen Zeus- oder Logos-Feuers oder der unſichtbaren Harmonie als des Begriffs des rein ideellen Proceſſes, oder des Gedankengeſetzes ſelbſt der proceſſirenden intelligiblen Identität von Sein und Nichtſein.

Es frägt ſich nun ſofort, ob Heraklit, wenn er zur Bezeichnung und Abſcheidung des blos erſcheinenden ſinnlichen Feuers einen beſondern Namen herausrang, nicht auch irgendwo, wo es auf jene weitere Unterſcheidung ankam, einen ſpeciellen Terminus für jenes intelligible Feuer des rein ideellen Proceſſes herausgerungen hat.

Um dieſe Frage zu löſen, müſſen wir uns zunächſt ſcheinbar von ihr ab und einer andern Frage zuwenden. — Nach Aeneſidemus ſoll, wie wir aus Sextus Empirikus (adv. Math. X. 230. u. IX. 360.) wiſſen, die Luft, ἀήρ, das oberſte Princip und ἀρχή aller Dinge bei Herakleitos geweſen ſein. Daß dies ein Irrthum des Aeneſidemos iſt, iſt klar, und zwar ein Irrthum, der auf den erſten Blick um ſo unbegreiflicher iſt, als die Luft, wie wir geſehen haben, dem Epheſier nicht nur nicht ἀρχή iſt, ſondern in ſeinem Elementarproceß überhaupt noch gar nicht als beſondere Stufe vorkömmt. Auch iſt noch niemals eine befriedigende Erklärung der Entſtehungsmöglichkeit dieſes Irrthums gegeben worden*). Dennoch dürfte

*) Auch die Erklärung, die Zeller p. 460 jetzt hiervon giebt, Heraklit meine mit dem Feuer „überhaupt das Warme, den Wärmeſtoff oder die trockenen Dünſte, wie es Spätere bezeichnen, wie er denn aus dieſem Grunde ſtatt des Feuers auch den Hauch, die ψυχή, ſetzt, und es weicht inſofern mehr den Worten als der Sache nach von ſeiner Meinung ab, wenn Aeneſidemos behauptete, er laſſe alles aus (warmer) Luft beſtehen", können wir natürlich in keiner Hinſicht

dies so nothwendig wie lohnend sein. Denn in Materien, wie die vorliegende, muß selbst noch der Irrthum zu einer positiven Quelle der Wahrheit und Erkenntniß werden können. Und dies muß hier umsomehr der Fall sein, als wir unmöglich dieses Mißverständniß des Aenesidemos für ein solches betrachten dürfen, das ohne irgend welche Entstehungsmöglichkeit schlechterdings blos aus der Luft gegriffen ist.

Denn Aenesidemos war jedenfalls ein Mann, der den Heraklitos, wie aus so vielen Stellen des Sextus offenbar hervorgeht, so emsig wie nur irgend ein Heraklitiker studirt und den Angelpunkt seines Systems, die dialectische Identität der Gegensätze, wenigstens im Allgemeinen richtig darin erfaßt hatte (s. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I. 210.. adv. Math. IX. 337.[1] X. 216. VII. 349.).

Wie konnte also, fragen wir, Aenesidemos in dies Mißverständniß verfallen,* die bei Heraklitos noch gar kein eigenthümliches Gebiet einnehmende Luft für das oberste Princip und die ἀρχή des Ephesiers zu halten?

Eine Verwechslung des Feuers, πῦρ, mit der Luft, Seitens des Aenesidemos, ist offenbar nicht möglich, da beide Elemente in keiner Hinsicht irgendwie zu einer Verwechslung miteinander neigen. Auch hätte ja dann dem Aenesidemos, wenn er das πῦρ selbst des Heraklitos für Luft hielt, ganz und gar unbekannt sein müssen, welche Rolle das Feuer, ja fast daß es überhaupt nur irgend eine in der Philosophie des Ephesiers spiele! — eine Annahme, die schon bei den noch heute vorliegenden Fragmenten des Werkes und bei Allem, womit sich das Alterthum über das heraklitische Feuer trug, schlechterdings unmöglich ist.

Jenes Mißverständniß war vielmehr nur dann überhaupt möglich, wenn irgendwo in dem Werke des Ephesiers ein Princip aufgestellt wurde,

---

gelten lassen, denn nach uns sind vielmehr, wie aus dem Bisherigen klar ist, sowohl diese Auffassung des heraklitischen Feuers als Wärmestoff und trockener Dunst und fast noch mehr die Auffassung seiner Seele als Hauch gerade zwei Grundirrthümer Zellers. Und auch abgesehen hiervon müßte es ganz unmöglich erscheinen, daß Aenesidem hiernach das heraklitische Feuer selbst schlechtweg als Luft auffaßt und zwei Elemente, die in der alten Physik stets von einander so bestimmt unterschieden wurden, πῦρ und ἀήρ, mit einander verwechselt haben sollte.

1) Wo Aenesidemos die dialectische Identität der Gegensätze am Begriff des Ganzen und der Theile nach Heraklit entwickelt: *ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον καὶ ἕτερόν φησι τὰ μέρη τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν· ἡ γὰρ οἰκία καὶ ὕλη ἐστὶ καὶ μέρος· ὕλη μὲν γάρ κατὰ τῶν λίθων· μέρος δὲ κατὰ τὴν ταύτης τοῦ ζῶου φύσιν κτλ.*

welches einerseits seiner Natur nach leicht einer Verwechslung mit der Luft fähig war und welches zugleich andererseits auf dem weltbildenden heraklitischen Wege nach Unten eine Stellung noch über dem Feuer — dessen Function bei Heraklit Aenesidemos unmöglich ganz ignoriren konnte — einnahm oder doch einzunehmen schien und daher an der Spitze der Elementarreihe stand oder zu stehen scheinen konnte.

Es scheint sich nun aber auch das wirkliche Dasein einer solchen Reihe, in der die Luft oder ein mit ihr leicht zu Verwechselndes noch vor dem Feuer existirt, sofort durch Stellen bei alten Schriftstellern zu bestätigen. So heißt es zunächst in dem Hexämeron des heiligen Ambrosius (l. c. VI. T. I. p. 8. ed. Venet. 1781. Congr. S. Maur.) „In his enim quatuor illa elementa creata sunt, ex quibus generantur omnia ista quae mutui sunt. Elementa autem quatuor sunt, ignis, aqua et terra quae in omnibus sibi mixta sunt etc."

Zwar geben wir gern zu, daß eine Stelle eines solchen Schriftstellers wie Ambrosius, wenn sie isolirt stünde, nichts beweisen würde, und man annehmen könnte, es sei die Reihenfolge der Elemente darin nur willkürlich und ungenau durcheinandergeworfen, statt wirklich einer alten Ueberlieferung zu entsprechen.

Allein dieser Einwurf ist schon nicht mehr möglich bei den Worten jenes unbekannten, aber echt stoischen Verfassers, dessen früher dem Censorinus zugeschriebenes Fragment in den Ausgaben desselben abgedruckt ist. Es heißt daselbst (p. 146. ed. Lindenb.) c. I: „Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur. Ea Stoici credunt tenorem atque materiam. Tenorem, qui rarescente materia a medio tendat ad summum: eadem concrescente rursus a summo referatur ad medium. Thales Milesius aquam principium omnium rerum dixit. Alias opiniones supra retuli. Stoicorum opinio probanda, qui, cum arte compositum mundi opus considerarent, introduxerunt Naturam providam ac sapientem, quam ordo immutabilis ostenderet, et industria factum pronunciaverunt. Sive perpetuus, sive longaevus est mundus et in flammas abit et vicissim ex flammis renovatur ac restituitur, durantibus tamen principiis: nec recidere ad nihilum videri potest quod in se deficit et in se regignitur: Et constat quidem quatuor elementis terra, aqua, igne, aëre, cujus principalem Solem quidem putant ut Cleanthes" etc.

Hier kann nicht zufällig die Luft zuletzt genannt sein; vielmehr zeigt der Relativsatz: cujus principalem Solem qu. p. ut Cleanthes (— wobei man sich des Heraklitikers im platonischen Kratylos erinnere, siehe oben

p. 13, der gleichfalls die Sonne für das oberſte heraklitiſche Princip erklärt —), daß in der Elementarreihe, welche der ſtoiſche Verfaſſer uns überliefert und welche, wie die geſammte ſtoiſche Lehre vom Elementarproceß, ihrem Urſprung nach immer aus Heraklit ſtammt, die Luft dieſe oberſte Stellung, noch über dem Feuer, — ganz ſo, wie wir es als die nothwendige Auffaſſung des Aeneſidemos erklärt haben — ausdrücklich einnehmen ſoll.

Fragen wir nun aber, welches nun wirklich jenes Princip war und ſein konnte, das, wenn auch nur an einzelnen Stellen des heraklitiſchen Werks, an der oberſten Spitze des Elementarproceſſes erſchien und das von Aeneſidemos, ſowie von der ſtoiſchen Ueberlieferung, welcher der unbekannte Fragmentiſt folgt, mit der Luft verwechſelt wurde, ſo können wir, nachdem wir die Sache ſo weit vorbereitet haben, die Antwort, welcher die weitern Beweiſe nachfolgen werden, wohl ſchon jetzt aſſertoriſch dahin ertheilen: dieſes Princip iſt und kann kein anderes geweſen ſein, als der — Aether. — Wie leicht der Aether mit der Luft verwechſelt werden konnte, liegt auf der Hand. Denn bekanntlich wurde er im Alterthum ebenſo häufig und ſelbſt noch häufiger als eine reinere Luft, wie als ein reineres Feuer aufgefaßt. Wäre alſo wirklich auch der Aether eine jener vielen Benennungen geweſen, die Heraklit für ſein Abſolutes gebrauchte, trat er wirklich an irgend welchen Stellen des heraklitiſchen Werks als oberſtes weltbildendes Princip auf, ſo wäre es dann — aber auch nur dann — ſtatt unerklärlich vielmehr nur ſehr begreiflich, wie Aeneſidemos und jene ſtoiſche Ueberlieferung dazu kommen konnten, die Luft als heraklitiſche ἀρχή zu verkünden und ſie an die Spitze der Elementarreihe, noch vor dem Feuer, zu ſtellen.

Und um ſo leichter möglich mußte dies Mißverſtändniß ſein, als eben die Luft ſonſt gar nicht in der echten Elementarreihe des Epheſiers vorkam und man ſomit bei dieſer Auffaſſung des αἰθήρ einmal ſich ſo von ſelbſt die Lücke ausfüllte, als welche, nachdem einmal die Vierheit der Elemente zur allgemein gang und gäben Vorausſetzung geworden war, das Fehlen der Luftſtufe bei Heraklit erſcheinen mußte, und als weiteres eben das Fehlen dieſer Stufe der Grund war, daß man jenes oberſte Princip, den αἰθήρ, als Luft auffaſſen konnte, ohne dabei, — wie der Fall hätte ſein müſſen, wenn die Luft im heraklitiſchen Elementarproceß vorgekommen wäre, — in der weiteren Elementarreihe noch ein zweitesmal auf dieſelbe zu ſtoßen, ſie ſomit zweimal ſetzen zu müſſen und ſo mit ſich ſelbſt ins Gedränge zu gerathen.

Daß nun aber auch wirklich der Aether eine der Benennungen geweſen iſt, unter welchen der raſtlos nach möglichſt unſinnlichem Ausdruck ſeines Abſoluten ringende Heraklit[1] ſein Feuer — und zwar gerade ſein höchſtes

1) Vgl., außer dem zweiten Capitel, oben p. 27 und unten p. 91.

nie untergehendes Feuer des ideellen Processes (§ 18.) — dargestellt hat, — dies scheinen nicht unerhebliche und nicht wenige Beweise durch die Uebereinstimmung, in der sie unter einander stehen, gewiß zu machen. So heißt es zunächst in einer schon oben (p. 18) angeführten Stelle des offenbar auf der Grundlage der heraklitischen Physik beruhenden untergeschobenen hippokratischen Schriftchens de carnibus (T. I. p. 425. ed. Kuehn.): „Es scheint mir aber, was wir das Warme (τὸ θερμόν) nennen, ein Unsterbliches zu sein und Alles zu begreifen und zu sehen und zu hören und Alles zu wissen, sowohl das seiende als was künftig sein wird. Dieses nun entwich, als Alles durcheinander gerüttelt wurde, zum größten Theil in den obersten Umkreis, und dies ist es, was, wie mir scheint, die Alten Aether genannt haben" (καὶ ὀνομῆναί μοι αὐτὸ δοκέουσιν οἱ παλαιοὶ αἰθέρα).

Daß hier schwerlich Jemand anders als Heraklit gemeint sein dürfte, zumal, wie bereits bemerkt, die Schrift überall auf der Basis der heraklitischen Elementarlehre beruht, wird für jeden Kundigen auf der Hand liegen.

Hierzu kömmt zweitens, daß, mindestens nach den Berichten bei Stobäus Ecl. I. p. 178 und Plut. Plac. I. 28. p. 560. Wytt., Heraklit sich des Beiworts αἰθέριον selbst bedient und zwar gerade seine weltbildende εἱμαρμένη den ätherischen Leib und den Saamen der Entstehung des All „αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως" genannt haben soll. Wenn aber jemand wegen der aus jenen Berichten herausklingenden stoischen Terminologie läugnen wollte, daß dieselben das Vorkommen des αἰθήρ bei Heraklit selbst wahrscheinlich machen, so möchten wir dies Argument weit eher umkehren. Nach Allem nämlich, was wir über das Verhältniß der stoischen Physik zur heraklitischen bereits gesehen haben und noch sehen werden, scheint uns gerade die große Rolle, welche der Aether in der stoischen[1]) Physik spielt, kaum erklärlich zu sein, wenn die Stoiker ihn nicht schon bei Heraklit selbst in einer mindestens irgendwie entsprechenden Stellung vorgefunden haben sollten, — und somit ein erhebliches Argument mehr für diese Annahme zu bilden. — Hierzu kömmt nun viertens, wie Platon im Kratylos den αἰθήρ, ähnlich wie die Götter, θεοί, von

1) Blos auf solche stoische Stellen fußt wohl Häser — denn eigentlich directe Berichte liegen unseres Wissens nicht vor — wenn er in seiner Geschichte der Medicin, 2. Aufl. 1853 p. 31 von Heraklit sagt: „Hauptgrundsatz dieser Kosmologie ist die unaufhörliche Wandelbarkeit der Dinge, das fortwährende Anderssein des Urseins, welches deshalb unter dem Bilde des Feuers oder vielmehr des Aethers dargestellt wird. — — — Heraklitus wagte es sogar, auch den Geist des Menschen als Ausfluß des Uräthers zu bezeichnen". (Auch letzteres wird, soviel wir wissen, von Pythagoras und den Orphikern, nicht aber von Heraklit berichtet).

ἀεὶ θέειν etymologisirt (ib. p. 397 d. u. p. 410 b.), in einer Weise, die deutlich zeigt, daß der Aether in einer bereits damals vorhandenen Philosophie eine entsprechende Rolle eingenommen haben muß. Dieselbe Ableitung des Aethers wird auch in dem Etymolog. M. p. 33, 3., von Aristoteles erwähnt: *Αἰθήρ. παρὰ τὸ ἀεὶ θεῖν κυκλοφορικῶς. φησὶν Ἀριστοτέλης περὶ Κυρηναίων* (cf. Ar. Meteor. I. 3. p. 717), und wie wenig gerade diese beiden Ableitungen im Kratyles von θεύς und αἴθω aus der Luft gegriffen waren, sondern nur die von Platon zwar travestirten Etymologieen einer andern Philosophie, von dieser aber ganz ernsthaft gemeint waren, zeigt sich wohl deutlich auch darin, daß gerade diese beiden Ableitungen im Alterthum — und speciell auch bei den Stoikern — stehend blieben[1]. Daß aber bei der Natur dieser Ableitung des Aethers von dem Begriff des „Immer Laufens" nur an irgend eine Richtung der heraklitischen Philosophie gedacht werden kann, leuchtet von selbst ein, wenn sich auch freilich erst aus unserer späteren Ausführung über den platonischen Kratyles ergeben wird, wieviel damit für den Ephesier selbst bewiesen ist.

Aber es zeigen ferner auch die eigenen Worte jenes stoischen Fragmentisten, in welchen er den aër an die Spitze der Elementarreihe und noch über das Feuer stellt, daß dieser aër thatsächlich nur aus dem Aether entstanden ist. Denn er fährt a. a. O. fort: „cujus (aëris) principalem Solem quidem putant, ut Cleanthes: ut Chrysippus aethera, cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur". Es liegt also hiernach, auch ohne näher auf die Rolle des Aether bei den Stoikern einzugehen, in der Stelle selbst die unverrückliche und noch Chrysippus bekannte Aethernatur dieses angeblichen aër wohl auf der Hand.

Endlich ist es eine an Folgerungen reiche und ohne Grund von den Bearbeitern Heraklit's außer Acht gelassene Stelle des Cicero (de nat. Deor. II. c. 33.), welche im Verein mit dem Bisherigen den Beweis wohl zur Evidenz erbringt, daß der Aether von Heraklit als oberstes weltbildendes Princip ausgesprochen worden sein muß, und daher die Luft in der Auffassung des Aenesidemos und in jener stoischen Ueberlieferung nur aus Mißdeutung dieses Aethers entstanden ist. Abweichend nämlich von allen bisher von uns angeführten Berichten hierüber stellt uns Cicero a. a. O. die heraklitische ὁδὸς ἄνω κάτω also dar: „Et eum quatuor sint genera corporum, vicissitudine eorum mundi continuata natura est. Nam ex terra aqua; ex aqua oritur aër; ex aëre aether: deinde retrorsum vicissim ex aethere aër; ex aëre aqua; ex aqua terra in-

1) cf. Annaeus Cornutus p. 6. ed. Os. und reichliches Material darüber in den Noten von Villoison und Osann p. 227 sq. daf.

fima. Sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursum deorsum, ultro citroque commeantibus, mundi partium conjunctio con- tinetur" [1]. Hier treffen wir also den heraklitischen Weg nach Oben und Unten ausdrücklich in die Reihe: Aether, Luft, Wasser, Erde und um- gekehrt als seine Stufen zerlegt. Freilich folgte Cicero hierbei stoischer Ueberlieferung. Aber schon die genau heraklitische Terminologie, in welcher hier die Bewegung des Weges nach Oben und Unten geschildert wird, reicht hin zu zeigen, wie wenigstens die Stoiker selbst sich bei dieser ihrer Reihe von der heraklitischen Elementarlehre durchaus nicht zu ent- fernen glaubten. Unmöglich hätte daher, nach uns, eine solche Ueberlieferung entstehen und den Aether so bestimmt an die Spitze des Elementarprocesses selbst stellen können, wenn sich nicht hierzu irgend eine Grundlage in dem Werke des Ephesiers selbst gefunden hätte.

Aber noch zu zwei anderen mit dem Vorigen eng zusammenhängenden Fragen giebt diese ciceronianische Darstellung der heraklitischen Reihe An- laß. Die erste Frage ist: wo ist in dieser Reihe das Feuer geblieben? Denn es muß auf den ersten Blick nicht wenig überraschen, in einer Dar- stellung der ὁδὸς ἄνω κάτω das Feuer gänzlich fehlen zu sehen. Die zweite Frage ist die schon im Anfang dieses § flüchtig berührte: wo kommt in dieser Reihe die — Heraklit fremde — Luft her? Die erste Frage wird sich aber gerade mit Hülfe der zweiten beantworten, weshalb wir mit der genaueren Untersuchung dieser letzteren beginnen.

Auf diese Frage würde zunächst die schon oben nach Schleiermacher gegebene Antwort sich darbieten, daß bei den Stoikern die Stufe der Luft aus dem seit Empedokles herrschenden Kanon in den heraklitischen Elementar- proceß eben eingeschoben wurde. Aber es würde sich doch noch vielleicht fragen, ob bei der so großen Abhängigkeit der stoischen Physik eine willentliche Alterirung des heraklitischen Elementarprocesses Seitens der Stoiker an- zunehmen sei. Wir gestehen, daß uns die Bejahung einer so gestellten Frage höchst bedenklich sein würde. Eine solche willentliche Alterirung würde

1) Und ganz ebenso nochmals Cicero ib. III, 12. Entsprechend auch bei Diog. L. VII, 137 und Rufus aus Epictetus de amicitia ap. Stob. Serm. T. 106. p. 571: καὶ τῇ δὲ, αὐτὰ τὰ τέσσαρα [illegible] ἄνω καὶ κάτω τρέπεται καὶ μεταβάλλει· καὶ γῆ τε ὕδωρ γίνεται καὶ ἀὴρ [illegible] δὲ πάλιν εἰς αἰθέρα (wie Wyttenb. ad Plut. de amic. mult. p. 97 bereits aus ἀέρα herstellt) μεταβάλλει· καὶ ὁ αὐτὸς τρόπος τῆς μεταβολῆς ἄνωθεν κάτω. Vgl. die auch sonst interessante Stelle des Bekf. der Confession des h. Cyprianus, Opp. Cyprian. ed. Baluz. Par. 1726. p. CCXCVII, 2: ἦλθον καὶ ἐν Ἄργει ἐν τῇ τῆς Ἥρας τελετῇ, ἐμυήθην ἐκεῖ βουλὰς ἑνότητος ἀέρος πρὸς αἰθέρα καὶ αἰθέρος πρὸς ἀέρα, ἅμα δὲ καὶ γῆς πρὸς ὕδωρ καὶ ὕδατος πρὸς ἀέρα. Vgl. hierzu § 10. u. 11. bes. p. 258 sq.

aber doch vorliegen, wenn die Stoiker ohne irgend welchen sie mindestens nach ihrer Ansicht hierzu berechtigenden Anlaß in dem Werke des Herakleitos selbst, die Luft blos so eingeschoben hätten. Es frägt sich daher weiter, ob nicht vielleicht irgend ein näherer Anlaß bei Heraklit selbst hierzu vorlag?

Ein solcher Anlaß aber lag in der That vor und kann, wenn wir nicht irren, noch ganz bestimmt nachgewiesen werden. — Fragen wir nämlich, welches ist denn in der stoischen Darstellung selbst der Elementarweg nach Unten, so ist zwar die Antwort aller Berichterstatter: Feuer, Luft, Wasser, Erde; dennoch aber verhält sich die Sache mindestens ursprünglich und noch bei Chrysippos nicht ganz so: Plutarch hat uns den Dienst erwiesen, uns die eigenen Worte des Chrysippos über den Elementarproceß aufzubewahren. Er sagt (de Stoic. Repugn. p. 1053. p. 291. Wytt.) von Chrysippos: „*λέγει γὰρ ἐν τῷ τρίτῳ περὶ φύσεως· „„Ἡ δὲ πυρὸς μεταβολή ἐστι τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται· κἀκ τούτου, γῆς ὑφισταμένης, ἀὴρ ἀναθυμιᾶται· λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος, ὁ αἰθὴρ περιέχεται κύκλῳ· οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται*““. „Chrysippos sagt im dritten Buche über die Natur: „„Der Umwandlungsproceß des Feuers ist aber folgender: es wendet sich[1]) durch Luft (sc. durch die Luft hindurch) in Wasser um; und aus diesem wird, indem die Erde daraus zusammentritt, die Luft ausgedünstet; indem sich dann aber die Luft verdünnt, bildet sich ringsherum der Aether. Die Gestirne aber mit der Sonne werden aus dem Meere entzündet““. —

Was man nie beachtet hat und was dennoch bei einer genauen Betrachtung dieser Worte des Chrysippos zuerst auffallen muß, ist, daß in denselben auf dem vom Feuer ausgehenden Wege nach Unten die Luft als besondere Stufe eigentlich nicht vorkommt. Sie wird vielmehr hier nur in einer höchst ungewissen und schwankenden Weise mit einem „*δι'*“ in der Art angeführt, daß die Uwandlung des Feuers in Wasser durch sie hindurch geschehen soll. In Bezug auf die von ihm angegebenen wirklichen Stufen des Elementarprocesses hält also Chrysippos an der in den Bruchstücken Heraklit's bei Clemens vorgetragenen Lehre noch ganz fest: *πῦρ — εἰς ὕδωρ τρέπεται.*

1) Das *δι' ἀέρος* ist, wie keinem Zweifel unterliegen kann, nicht ursächlich zu nehmen. Die Umwandlung soll geschehen durch das Medium der Luft hindurch, ganz wie es bei Clemens in den § 20. angef. Worten heißt: *πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρόν.* Hier liegt schon deshalb keine Zweideutigkeit vor, weil als Ursache der Umwandlung bereits der Logos angegeben ist. Aber auch in der Stelle des Chrysipp ist ebensowenig Zweideutigkeit, da das Feuer ja wesentlich selbst die Thätigkeit und Ursache aller Umwandlung ist und seine Metamorphose unmöglich passiv von der Luft als thätigem Subject derselben erleiden kann.

Das Feuer wandelt sich bei ihm wie bei dem Ephesier — in Wasser um, als seine nächste qualitative Phase. Erst auf der Stufe des Wassers ist es, daß — und zwar als Rückwandlung desselben nach Oben — den Worten des Chrysippos zufolge die Luft wirklich entsteht und producirt wird (ἐκ τούτου, sc. ὕδατος, γῆ ὑφισταμένης, ἀὴρ ἀναθυμιᾶται). Das Wasser ist ihm nämlich sofort die Thätigkeit sich nach den beiden entgegengesetzten Richtungen, nach Unten und Oben, zu diriniren. Aus dem Wasser wird, indem sich seine dickeren Bestandtheile nach Unten zu setzen und hierdurch die Erde bilden, durch die eben hiermit zugleich vor sich gehende Ausscheidung seiner feineren Bestandtheile nach Oben zu, die Luft ausgedünstet und producirt. Jetzt erst ist die Luft wirklich gewonnen als Rückgang des Wassers nach Oben. Und darum wird nun erst, offenbar nur um eine Conformität der Wege nach Unten und Oben herzustellen, die Luft auch in den Weg nach Unten an dem entsprechenden Platze mit einem „διὰ“ gleichsam furtive eingeschwärzt; ganz so wie Clemens a. a. O. in seinen erklärenden Worten bei Heraklit selbst das δι' ἀέρος in die Umwandlung des Feuers nach Unten in Wasser einzuschwärzen sucht (woraus wir allein schon deutlich ersehen könnten, wie allgemein stoisch und nicht blos auf Chrysipp beschränkt [1]) der Gebrauch war, die Luft auf dem Wege des Feuers nach Unten nicht als bestimmte Stufe zu setzen, sondern blos in jener ungewissen Weise mit einem vorgesetzten διὰ einzuschieben). Diese Conformität der beiden Wege nach Oben und Unten wird übrigens durch diese Einschwärzung so wenig erreicht, daß sich vielmehr Chrysippos durch dieselbe in einen erheblichen Widerspruch mit sich selbst verwickelt. Denn er läßt nun die Wandlung des Feuers in Wasser durch die Luft als ein schon bestehendes Medium hindurch geschehen, während sie doch nach ihm selbst erst nach dem Wasser und durch die Zersetzung desselben nach Oben und Unten überhaupt producirt wird.

Wie erklärt sich nun aber dies ganze stoische Verfahren mit der Luft? diese rathlose, ungewisse und sich selbst widersprechende Weise, in der sie mit ihr zu Werke gehen?

Man braucht aber jetzt nur einen Blick auf die Fragmente Heraklit's bei Clemens (s. § 20.) zu werfen, um den Schlüssel hierzu in Händen zu haben; denn es liegt dann sofort am Tage, daß Chrysippos die Luft nur genau an die Stelle setzt, welche in dem Elementarproceß Heraklit's der πρηστήρ — der ihm aber erscheinendes Feuer war — einnimmt. Heraklit läßt das Feuer sich in Wasser umwandeln. Ebenso Chrysippos. Heraklit läßt dann

1) Vgl. auch Diog. L. VII, 136, der vom Zeus der Stoiker sagt: κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ κτλ.

das Wasser gleichzeitig („θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ") sich in die beiden entgegengesetzten Richtungen dirimiren, sich nach Unten in Erde, nach Oben in πρηστήρ zerlegen. Mit einer fast ängstlichen Folgsamkeit läßt Chrysippos und andere Stoiker ebenso das Wasser sich sofort gleichzeitig nach Unten in Erde, nach Oben in Luft dirimiren [1].

Kurz, Chrysippos hat nur — freilich durch den herrschenden Kanon der vier Elemente dazu getrieben und verleitet — den heraklitischen πρηστήρ als Luft aufgefaßt.

Bei Heraklit entsteht aber dieser πρηστήρ, das blos erscheinende Feuer als besondere Stufe laut dem Bruchstück bei Clemens nur auf dem Wege des Wassers nach Oben. Darum erscheint auch die Luft bei Chrysippos als bestimmte selbständige Stufe nur auf diesem Wege nach Oben. Und nur um die Conformität beider Wege zu retten und weil es doch eine unabweisliche Schwierigkeit gebildet hätte, wenn auf dem eigentlich weltbildenden Wege nach unten gar keine Spur von der Luft zu finden war, wird sie hier in so unbestimmter Weise mit einem δι' ἀέρος eingeschoben. Bei Heraklit war dies freilich mit dem πρηστήρ nicht nöthig und auch nicht einmal möglich. Denn ihm war der πρηστήρ auf dem Wege nach Unten schon in seinem kosmisch-elementarischen Feuer, welches ebensosehr erscheinend als auch zu Grunde liegend ist (§ 18.), miteingeschlossen; als blos erscheinendes Feuer aber sollte und konnte er sich, wie oben gezeigt, nur auf dem vom Sinnlichen ausgehenden Wege nach Oben erzeugen.

Wie leicht die Stoiker aber dazu kommen konnten, den πρηστήρ des Heraklit im guten Glauben mit der Luft zu verwechseln, wird einleuchten, wenn man erwägt, daß der πρηστήρ schon bei Aristoteles (Meteorol. III. c. I. 8. p. 371. ed. Bekk.) eine bestimmte Art von Lufterscheinung — den entzündeten und gefärbten Wirbelwind — bedeutet und diese Bedeutung des πρηστήρ seitdem für das Alterthum, auch für die Stoiker, maaßgebend geblieben ist [2].

---

1) Ja wie knechtisch treu Chrysippos dem Heraklit zu bleiben sucht und wie die Luft bei den Stoikern so zu sagen selber immer in der Luft hängen blieb, zeigt sich darin recht deutlich, daß Chrysipp in den o. a. W. die Gestirne, also das Feurige, an der heraklitischen Tradition nicht zu ändern wagend, doch wieder aus dem Meere, ganz wie der Ephesier, sich entzünden, also doch wieder das Wasser auch auf dem Wege nach Oben realiter in Feuer unvermittelt sich umsetzen läßt, während nach seiner Abstufung sich consequent die Gestirne aus der Luft hätten entzünden müssen.

2) z. B. Sen. Quaest. nat. V. 13: — — Hic ventus circumactus et eundem ambiens locum et se in ipsa vertigine concitans, turbo est. Qui si pugnacior est ac diutius volutatur, inflammatur et efficit quem πρηστῆρα Graeci vocant etc. Und gerade auch Chrysippus sagt uns nach Stob. Ecl. Phys. I. p. 591: ὅταν ἡ τοῦ πνεύματος φορὰ σφοδρότερα γένηται καὶ πυρώδης κεραυνὸν

Ja es liegt noch ein bestimmter Beweis vor, daß stoische Commentatoren des Herakleitos auch bei ihm selbst den πρηστήρ als eine solche Luft-erscheinung aufgefaßt haben. Einem solchen stoischen Commentator des Epheßers ist nämlich ohne Zweifel die Notiz bei Stob. Ecl. Phys. p. 594 entflossen: *Ἡράκλειτος ξυμπτῶν μὲν κατὰ ἀναζωγὰς ἀνέμων καὶ νεφῶν καὶ ἐμπρώσεις πυρωμένων εἰς τὸ νέφη. ἀστραπὰς δὲ κατὰ τὰς τῶν πνευμάτων ἐξάψεις. πρηστῆρας δὲ κατὰ νεφῶν ἐκπύρωσις καὶ σβέσεις.* —

Jetzt beantwortet sich auch von selbst eine Frage, die schon oben bei der Betrachtung der Stelle des Chrysippos hätte aufgeworfen werden sollen. Chrysippos beginnt zwar seine Elementarumwandlungslehre mit den voraus-gesetzten Worten: „Folgendes ist der Umwandlungsprocess (μετατροπή) des Feuers". Aber er läßt sich das Feuer nun wohl nach Unten umwandeln, allein auf dem Wege nach Oben läßt er bekanntlicher Weise das sinnliche Feuer gar nicht wieder entstehen. Hier versäumt sich vielmehr die aus dem Wasser gewonnene Luft sofort in den Aether. Diese an sich sonst gewiß nicht wenig befremdliche totale Uebergehung des sinnlichen Feuers auf dem Wege nach Oben ist jetzt nur ganz natürlich und nothwendig. Denn seine Luft ist ja eben selbst an die Stelle dessen getreten, was bei Herakleitos den Platz dieses sich auf den Weg nach Oben entwickelnden und diesen Weg abschließenden sinnlichen Feuers einnahm, an die Stelle des πρηστήρ. Darum kann also Chrysippos, und ebenso andere Stoiker, dies sinnliche Feuer gar nicht wieder gewinnen, sondern muß gleich von der Luft in den Aether übergehen.

Wenden wir uns jetzt von den Worten des Chrysippus zu denen des Cicero zurück, so haben sich die daselbst aufgeworfenen Fragen: wo ist in jener Reihe aether, aër, aqua, terra, das (sinnliche) Feuer hin- und die Luft hergekommen, nun jetzt von selbst beantwortet. Die Luft ist eben aus dem Mißverständniß des πρηστήρ entstanden, und damit zugleich das blos erscheinende Feuer, welches dieser πρηστήρ bei Heraklit darstellt, aus dieser Elementarreihe nothwendig weggefallen. Eine Bestättigung hierfür gewährt auch die durch das Vorstehende jetzt erst begreifliche Stelle des oben angef. unbekannten stoischen Fragmentisten. Denn obwohl er zuerst die Reihe terra, aqua, ignis, aër hat, schließt dieser mit Widersprüchen nicht sparsame Autor sich dann doch an die Auffassung des Chrysippus an (in den Worten: cujus (aëris) principalem Solem quidam putant, ut Cleanthes, ut Chrysippus aethera, cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur) und fährt dann, die bestimmte Elementarumwandelung nach Oben und Unten

---

ἀποτελεῖσθαι· ὅταν δὲ ὕφορον ἐκπίεσῃ τὸ πνεῦμα καὶ ἧττον πεπυρωμένον, πρηστῆρα γινεσθαι. Vgl. die Noten von Ideler zu Arist. a. a. O.

explicirend, bald fort: aër aetherem supra, infra aquam[1]) — — progignit, „die Luft zeugt nach Oben den Aether, nach Unten das Wasser". Die Herausgeber des Fragments haben gemeint, daß der Text hier corrumpirt sei, weil nichts über das Feuer gesagt werde. Aber sobald der Fragmentist einmal der Meinung des Chrysippus folgt, konnte, wie wir gesehen, im Uebergang der Stufen in einander nicht weiter vom Feuer die Rede sein.

Fassen wir jetzt die Resultate zusammen, die sich, wie wir glauben, uns aus den vorstehenden Untersuchungen ergeben, so sind es folgende:

Heraklit muß, wie es scheint, in Stellen seines Werks den Aether als oberstes weltbildendes Princip[2]), — vielleicht bildlich als die Sphäre des unablässig die Welt umwandelnden demiurgischen Zeus (s. Bd. I. p. 124) — aufgestellt haben. Der Aether muß bei ihm eine der Formen gewesen sein, in welchen (wie in der unsichtbaren Harmonie ꝛc.) Heraklit das intelligible Gesetz des rein ideellen Processes — zum Unterschiede von dem kosmisch-realen Proceß — oder seinen reinen Logos-Gedanken (siehe oben p. 27 sqq.) herauszuringen gesucht hat[3]). Als Darstellung dieses höchsten rein ideellen, nie verlöschenden, d. h. seine Momente nicht zu realen Unterschieden entlassenden Gedankenfeuers muß er dann noch über dem kosmisch-elementarischen Feuer, als die sich auch durch dieses hindurchziehende Wesenheit, ganz ebenso gestanden haben, wie wir von Clemens a. a. O. den λόγος διοικῶν noch über dem πῦρ und als die eigentliche substantielle Ursache der Umwandlungen des Feuers, als die in höchster Instanz das Feuer selbst umwandelnde Thätigkeit erblicken. Und kam nun der Aether in dieser Bedeutung bei Heraklit vor, so muß beiläufig noch bemerkt werden, daß der Ephesier also in Bezug auf ihn ganz ebenso wie auf den πρηστήρ orphische Analogieen zur Herausringung seiner Begriffe benutzt zu haben scheint.

Denn wie er den πρηστήρ bei den Orphikern als „Blume des unreinen Feuers" vorfand, so nennt auch der V. (4.) angebliche orphische Hymnus den Aether dagegen, ganz analog für die Bedeutung, die wir

1) Die hier folgenden Worte et aër supra aquam, infra terram sind wohl einfach in aqua supra aërem, infra terram abzuändern.

2) Auch die oben p. 66 angeführten orphischen Verse scheinen dies zu bestätigen; sie ergeben nämlich die Reihe: γῆ, ὕδωρ, ψυχή, welche dem Feuer entspricht, und αἰθήρ.

3) Es erhellt ohne weitere Ausführung von selbst, wie sehr, was vom Aether angegeben wird, dieser Bedeutung desselben entspricht, z. B. wenn es von ihm bei dem o. a. Fragmentisten nach Chrysippus heißt: cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur, oder wenn, wie Diog. L. VII. 139. aus Chrysippus und Posidonius berichtet, der Aether von diesen das ἡγεμονικὸν der Welt genannt wird.

ihm bei Heraklit vindiciren „des Weltalls herrlichsten Urstoff" (*κόσμου στοιχεῖον ἄριστον*). Besonders aber muß damit verglichen werden, daß nach den Berichterstattern (s. die Stellen bei Lobeck, Aglaoph. p. 472 sqq.) der Aether den Orphikern stets die immaterielle Einheit (*μονάς*) bedeutet habe[1]).

Ist der Aether eine bei Heraklit vorgekommene Form, so ergeben sich somit drei unterschiedene Feuerarten, in denen Heraklit, immer mehr gegen das Sinnliche in der Verkörperung seines Begriffs ankämpfend, sein Absolutes in möglichster Unsinnlichkeit herauszuringen suchte[2]): *πρηστήρ*, *πῦρ*, *αἰθήρ*. Das Verhältniß dieser drei Feuer zu einander und ihr Unterschied ist dann folgender: der *αἰθήρ* ist der Gedanke des ideellen Processes selbst, der aber eben deswegen (s. Bd. I. p. 98 sqq. p. 123 sqq. 140 sq. 186 sqq. u. §18.) seine beiden Momente niemals in realen Unterschied auseinandertreten läßt, dessen Momente vielmehr im absoluten Uebergehen eines jeden von ihnen in sein Gegentheil immer mit sich identisch bleiben; er ist die ädaquate Einheit der Momente von Sein und Nichtsein in der Form des Gedankens, und nicht in der einseitigen Form des Seins; er ist die reine Kategorie oder der Logos der Umwandlung, durch welchen zwar alles Wirkliche umgewandelt wird, der aber selbst nie eine Umwandlung erleidet, der als das allein Seiende der Umwandlung aller Dinge zu Grunde liegt, aber selbst nie in diesen realen Umwandlungsproceß eintritt. — Das *πῦρ*[*]), das kosmisch-elementarische Feuer ist im Gegentheil nur: beständiges Sichumwandeln in sein Gegentheil; es ist nur dies: in das Sein umzuschlagen, zu verlöschen; aber als Umschlagen in sein Gegentheil überhaupt, ist es in diesem seinen Gegentheil angelangt nicht erstorben; es ist vielmehr nur die Bewegung, sich aus demselben wieder zu sich zurückzuwerfen und herzustellen; es ist die über sich selbst hinausgehende

---

1) Procl. in Tim. I, 54 drückt sich dabei aus: — *καὶ ἐν ταύταις ἡ μονὰς κρείττων τῆς δυάδος ἦ, εἰ βούλει Ὀρφικῶς λέγειν, ὁ αἰθὴρ τοῦ χάους.* Vgl. bei Heraklit die *ἁρμονία ἀφανὴς κρείττων τῆς φανερῆς* und das Bd. I. p. 97 sqq. darüber Gesagte.

2) Wenn Aristoteles Meteor. I. c. 4. 3. p. 341. Bekk. sagt, ein ganz namenloses sei eigentlich das, was bei ihm jeder dampfartigen Auflösung gemeinschaftlich sei (*ἀνώνυμον γὰρ τὸ παντὶ ἀπὸ πάσης τῆς καπνώδους ἀναθυμιάσεως*) und nur, um doch einen Namen zu haben, müsse es Feuer genannt werden, weil dieses das am meisten von allen Körpern sich entzündende sei, — so ist diese aristotelische Anonymität des Feuers nur das ausgesprochene Geheimniß und der Grund der heraklitischen Polyonomasie derselben.

*) Jetzt steht durch das Fragment des Pseudo-Origenes (oben p. 7) sogar noch ein anderer Feuername fest, den Heraklit hierfür gebraucht: der Blitz, *κεραυνός*, wohl offenbar in Hinsicht auf die im Nu verlöschende Natur desselben.

und sich in sein eigenes Gegentheil continuirende Natur des allgemeinen beständigen realen Umwandelns; sein Verlöschen ist ebenso wesentlich beständiges Schwiederentzünden; es ist so die beständige rastlos processirende, aber immer reelle Wirklichkeit und bestimmte Unterschiede erzeugende Thätigkeit des kosmischen Alls (s. oben p. 38 sqq.): der πρηστήρ endlich ist die besondere Heraushebung des Moments als einzelner sinnlich bestimmter Stufe. Er continuirt sich nicht in sein Gegentheil, sondern stirbt, wenn er zu Wasser wird, ganz so, wie das Wasser, wenn es Erde wird [1]) ꝛc. —

Hatte also der Aether bei Heraklit diese mit dem Logos identische Bedeutung des reinen Gedankens des intelligiblen Processes und somit des obersten weltbildenden Princips, so mußte sich explicite oder implicite an irgend welchen Stellen des heraklitischen Werkes die Reihe ergeben: *αἰθήρ. πῦρ* (das sowohl kosmische als elementarische Feuer), *θάλασσα. γῆ* [2]) und die Rückreihe *γῆ. θάλασσα. πρηστήρ.* da die Rückwandlung nach Oben, wie früher gezeigt, mit dem blos elementarischen Feuer schloß.

Durch diese heraklitische Reihe lösen sich nun zugleich alle die verschiedenen Mißverständnisse, die wir betrachtet haben. Aenesidemos und die stoische Ueberlieferung, welche Ambrosius und der stoische Fragmentist im Anfang seiner Stelle wiedergeben, fassen, wie es scheint, den *πρηστήρ* richtig als Feuer auf. Eben deshalb aber verfallen sie nun in das Mißverständniß, den *αἰθήρ* als Luft zu fassen und daher die Luft als heraklitische *ἀρχή* zu verkünden oder aber — was hiermit nothwendig gegeben ist — die Reihe zu produciren: aër. ignis. aqua. terra.

Die andere stoische Ueberlieferung, welcher Cicero a. a. O. folgt, die Diog. L. VII. 137. wiedergiebt, und die auch im Wesentlichen die Meinung des Chrysippus bildet, vermeidet dieses Mißverständniß des Aether, welchen sie vielmehr als oberstes Princip belässt, verfällt aber dabei in die andere Verwirrung, die Luft in dem *πρηστήρ* zu erblicken. Diese Männer sind dadurch gezwungen, wenn auch im Widerspruch mit sich selbst, das Feuer mit dem Aether schlechtweg zu identificiren (s. bei Diog. L. VII. 137.: *ἀναπάλιν μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ. ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι*), und resp.

1) Wir haben schon oben bemerkt, wie diesen drei Gattungen von Feuer die dunklen bei den Stoikern currirenden und von ihnen niemals, wie es scheint, ganz begriffenen Traditionen von drei Arten des Feuers, das ignis plane artifex, artificiosus und inartificiosus entsprechen dürften (siehe p. 34, I.).

2) Diese Reihe würde somit auch nur formell der in den bei Clemens mitgetheilten Bruchstücken enthaltenen widersprechen. Man denke hierbei übrigens an den sich doch zunächst offenbar auf Physisches beziehenden Tadel des Theophrastus bei Diog. L. IX. 6., Heraklit habe die Dinge an verschiedenen Stellen seines Werks abweichend vorgetragen (*τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γραψαι*).

so eine Reihe zu produciren, in welcher das Feuer selbst ganz fehlt: aether, aër, aqua, terra und umgekehrt. Oder sie müssen, wenn sie wie Chrysippus noch genauer an Heraklit festhalten wollen, einerseits das Feuer selbst auf dem Wege nach Unten noch belassen, ohne es aber auf dem Wege nach Oben wiedergewinnen zu können, andererseits die Luft erst auf dem Wege nach Oben sich wirklich entwickeln lassen und somit die Reihe produciren πῦρ (ἢ ἀήρ). ὕδωρ, γῆ und die Rückreihe γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, αἰθήρ.

Es hat aber nur in eben dieser Verwechslung des πρηστήρ mit der Luft und der hiermit zusammenhängenden Identificirung des Aethers mit dem Feuer seinen Grund, daß sowohl Chrysippus als auch die Ueberlieferung, der Cicero folgt, dem oben nachgewiesenen echt heraklitischen Zuge, daß der Aether, als das absolute ideelle Gesetz des Processes, nicht auf dem Wege des Sinnlichen nach Oben erzeugt werden könne, — nicht treu zu verbleiben vermögen, sondern um doch irgend ein Feuerprincip auf dem Wege nach Oben zu haben, auch ihn aus der Rückwandlung der Luft entstehen lassen müssen. Daß aber dieser eben nachgewiesene echt heraklitische Zug durch die Rückführung des Aethers aus der Luft bei Chrysippus und Cicero nicht erschüttert wird, darüber noch einige Worte. Zunächst müssen wir jetzt besonders auch auf die schon oben (p. 32) ausführlich erörterte Stelle der homerischen Allegoricen verweisen, deren bedeutungsvoller heraklitischer Inhalt nach dem Bisherigen noch klarer hervortritt. Wenn dort das Feuer in ein getheiltes eingetheilt wird, in ein ätherisches und ein vergängliches, wenn letzteres Hephaestos genannt und sein Begriff wörtlich dahin angegeben wird, daß es „angemessen sich entzündendes und verlöschendes" sei — (mit denselben Worten, deren sich Heraklit zur Definition seines kosmisch-elementarischen Feuers bedient —), wenn dagegen das ätherische Feuer Helios (wie es ja auch der Heraklitiker im Kratylos und Kleanthes nennt) und Zeus genannt und sein Begriff dahin angegeben wird, daß es continuirliches (συνεχῶς) Feuer sei, das nichts habe, was hinter ihm komme, während jenes andere Feuer ein sich abwechselnd durch die sich in es umwandelnde Materie entzündendes und wieder seinerseits sich in die Reihe der andern Materien hinein umwandelndes und hierdurch vergehendes sei, — so liegt jetzt wohl noch deutlicher auf der Hand, wie sehr dies Alles dasjenige bestätigt, was wir über das Vorkommen und die Bedeutung des Aethers bei Heraklit entwickelt haben. Der ganze Begriffsunterschied des ätherischen und des irdischen Feuers in der fraglichen Stelle beruht aber lediglich auf dem — wie wir gesehen haben, nicht stoischen — Grundgedanken, daß sich das erstere nicht im Elementarproceß aus der Umwandlung der andern Ele-

mente erzeugt. Wie lange sich diese heraklitische Tradition, trotz der herrschenden Lehre Chrysippus und Anderer, wenn auch nur als ein dunkler und unverstandener Punkt bei den Stoikern doch noch erhalten hat, zeigt in merkwürdiger Weise die oben bez. St. des stoischen Fragmentisten; denn nachdem er vom Aether gesagt hat, daß Alles durch seine perennirende Bewegung durchwaltet wird (cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur), fährt er fort: „et ipse quidem aether nihil patitur". Das soll und kann doch wohl nur heißen: der Aether leitet zwar activ den ganzen Elementarumwandlungsproceß, durchwaltet und erzeugt so alles Andere; aber er selbst tritt passiv in diesen Elementarproceß nicht ein und wird nicht in demselben umgewandelt und erzeugt (s. p. 91). Er ist nur das thätige Subject, nicht aber auch das in ihr hergestellte Object dieser Umwandlung. Nichtsdestoweniger fährt der Fragmentist unmittelbar auf das nihil patitur fort: aër aetherem supra, infra aquam —— progignit, läßt also den Aether durch die Umwandlung der Luft nach Oben, wie das Wasser nach Unten erzeugt werden und ihn somit, wie jedes andere Element, Um- und Rückwandlung erleiden. Je weniger aber der Fragmentist, wie hieraus erhellt, jene Worte selbst versteht, umsomehr müssen sie bei ihm als eine alte echte Tradition erscheinen, die er aufbewahrt, ohne sie zu begreifen. —

Jetzt wird sich auch eine Stelle von selbst erklären, von der wir nicht glauben, daß ihr bisher irgend ein genügender Sinn abgewonnen werden konnte. Es sind dies die Worte des s. g. Ocellus Lucanus[1]) de rer. nat. c. II. § 23: τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων αὐτῶν, τῶν μὲν ἀεὶ θέοντος θείου, τῶν δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντας γιγνομένων κόσμος ἄρα ἐστίν. „aus beidem, dem immer laufenden Göttlichen und dem immer sich umwandelnden Sterblichen, ist die Welt". Wovon wir nämlich meinen, daß es bisher stets dunkel geblieben sein muß, das ist die Frage: was das überhaupt für ein Gegensatz ist, der zwischen ἀεὶ θέοντι und ἀεὶ μεταβάλλειν gemacht wird, welches seine Bedeutung, und warum das Eine dem Göttlichen, das Andere dem Sterblichen zugeschrieben wird. Aber diese Fragen beantworten sich von selbst, wenn man auf die Ausführungen des entsprechenden Theiles (siehe die p. 91 bezogenen Orte), sowie des § 18. rücksieht. Daselbst hat sich uns gezeigt, wie die reine intelligible Idee des Werdens oder der ideelle Proceß, kurz das, was Heraklit die unsichtbare Harmonie im Unterschied von der sichtbaren oder das nie untergehende Feuer zum

1) Nur kurz bemerken wollen wir hier, wie der Verf. dieser eklektischen, schon von Philo citirten Schrift überhaupt nicht undeutliche Anklänge an heraklitische Ideen, und auch nicht blos in der Elementarlehre, verräth.

Unterschiede von dem verlöschenden und sich entzündenden kosmischen, oder was er den Logos oder den Namen des Zeus 2c. nennt, zwar auch noch stets in ihr Gegentheil umschlagende Bewegung ist, aber zum Unterschiede vom realen Proceß eine solche, in welcher die entgegengesetzten intelligiblen Momente gerade wegen des unaufgehaltenen Wandels ihrer reinen Gedankenbewegung stets in absoluter Identität mit ihrem Gegentheil verbleiben, und in dieses sich umwendend nicht aus sich selbst herausgegangen sind. Zum Unterschiede von diesem reinen unaufgehaltenen Wandel, der seine Momente nie in reellen Unterschied gegeneinander treten läßt, bestimmte sich dort die Sphäre des Wirklichen oder der reale Proceß als diejenige Bewegung, welche die Identität von Sein und Nichtsein immer nur in der unangemessenen Form des Seins oder der einseitigen Bestimmtheit setzt, jede solche darum stets wieder aufhebt und in diesem stets in wirklichem Unterschied und realem Umschlagen dieser Bestimmtheiten ineinander (μεταβάλλειν) rastlos sich vollbringenden Kreislauf die reale Welt erzeugt. Man kann diesen Gedanken und den Unterschied dieser Bewegungen nicht prägnanter zusammenfassen, als es hier in den bei Ocellus erhaltenen Worten der Fall ist, indem zum Unterschied von der stets in reale Bestimmtheit und reales Anderssein übergehenden Umwandlung (ἀεὶ μεταβάλλειν) des Sinnlichen und Endlichen, dem Göttlichen ein ebenso stetiges und dennoch nie in reale Umwandlung, in realen Unterschied von sich selber umschlagendes ἀεὶ θέειν zugeschrieben wird. — Zugleich ist aber das ἀεὶ θέον, wie wir vor Kurzem sahen (p. 83), nur eine aufgelöste etymologische Form für den αἰθήρ — und so tritt auch hier wieder eine deutliche Spur hervor, wie der Aether selbst in die reale Umwandlung des Elementarprocesses nicht eintrat[1]).

Hielt man also diesen traditionellen, für Heraklit so wesentlichen Umstand fest, daß der Aether den Elementarumwandlungsproceß zwar aus sich

1) Wir dürfen nicht unerwähnt lassen, daß die obige Stelle des s. g. Ocellus wörtlich zu lesen ist in einem von Stobäus Ecl. I, 21 mitgetheilten Auszug aus Philolaos (bei Boeckh p. 167), aus welchem Folgendes hier stehe: „καὶ τὸ μὲν „ἀμετάβλατον" αὐτοῦ (sc. κόσμου), τὸ δὲ „μεταβάλλον" ἐστι — — — ἐπεὶ δὲ γε „καὶ τὸ κινέον ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ, τὸ δὲ κινεόμενον ὡς τὸ κινέον ἄγει", οὕτω διατίθεσθαι „ἀνάγκα τὸ μὲν ἀεικίνατον, τὸ δὲ ἀειπαθὲς εἶμεν, καὶ τὸ μὲν νόω καὶ ψυχᾶς ἀνακώμα πᾶν, τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολᾶς — — τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τῶ μὲν ἀεὶ θέοντος θείω, τῶ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννατῶ, κόσμος". — Kühner als bei der Schrift des Ocellus, bei der man sich auf die Annahme ihres späten untergeschobenen Ursprungs stützen kann, muß es scheinen in einem Fragmente des Philolaos eine heraklitische Spur wahrnehmen zu wollen. Aber zuvörderst glauben wir, daß es schwerlich erlaubt sein dürfte, die

setzt — als der durchwaltende Logos desselben —, aber nicht selbst in ihn eintritt und in ihm erzeugt wird, so mußte man zu der Reihe gelangen — der richtigsten von allen, mit Ausnahme dessen, daß auch sie die Luft einschiebt — die uns oben (p. 22 sq.) Martianus gab: ex informi materie (nach uns also ex aethere) primus ignis (primus. erster Körper, denn dieser Aether ist als reiner Logos noch gar kein reales Sein, wie doch schon das Feuer oder die Zeit ist, weshalb ihn Martianus auch

---

Aufdellung, welche dieses dunkle Bruchstück, dessen große Schwierigkeit Boeckh selbst hervorhebt, durch den eben erörterten Gedankenzusammenhang empfängt, von der Hand zu weisen. Boeckh sagt (p. 171): „Die Begründung selbst (nämlich davon, daß das Unveränderliche im Kosmos ewig bewegt, das Veränderliche aber ewig leidend sei) ist schwer zu verstehen" — — denn wi. „daraus, daß dieses Bewegende das Bewegte stets so beschaffen macht wie das Bewegende es führt, folgen kann, daß der eine Theil des Kosmos stets bewegt, der andere stets leidend sei, ist nicht begreiflich; vielmehr folgt daraus weiter nichts, als es sei etwas stets Bewegendes und etwas von jenem Abhängiges und stets Bewegtes". Allein diese Schwierigkeit des ἀκίνητος und ἀεικινήτος ist jetzt schon durch das oben (p. 93) von dem Fragmentisten vom Aether im Gegensatz zu dem Elementarproceß gebrauchte „nihil patitur", sowie durch die hiervon und zu der Stelle des Ocellus gegebene Erklärung gelöst. Es ist klar, daß jenes „Unveränderliche" bei Philolaos zugleich das Ewigbewegte ist. Seine Bewegung ist eben die des unaufgehaltenen in steter Identität mit sich selbst verbleibenden und darum nie in wirklichen Unterschied von sich selbst eintretenden und reale Veränderung erleidenden reinen Wandels. Es ist reine Activität. Das Veränderliche im Kosmos dagegen, weil es, wie das Fragment richtig sagt, der Führung dieses Stetsbewegten nachkommen und seine Bewegung mitmachen muß, das Mitmachen derselben aber in der Sphäre der Veränderlichkeit eben nur steten realen Formwechsel und stetes wirkliches Verändertwerden erzeugen kann, ist deshalb nothwendig ein stetsleidendes. So fällt dann auch die Nothwendigkeit fort, mit Boeckh anzunehmen, daß der Auszug den Sinn des Philolaos unvollständig mittheile. — Ferner wenn man unserer Auffassung gemäß in dem ἀεὶ ἄγον nicht nur mit Boeckh eine etymologische Anspielung von ἄγειν, sondern auch eine eben solche Auflösung auf αἰθήρ sieht (vgl. Plat. Cratyl. p. 397. D. mit p. 410. B. und die Stellen bei Billetion, de theol. Stoic. p. 227. Os.), so beseitigt sich auch die andere von Boeckh p. 173 hervorgehobene Schwierigkeit, warum jenes Stetsbewegte nicht νοῦς καὶ φρήν, sondern νοῦς καὶ φρενῶν ἀναλώμα (Gebiet, Bereich, siehe Boeckh p. 174) von Philolaos genannt wird. — In Bezug auf jene Kühnheit aber eine heraklitische Spur bei Philolaos finden zu wollen, bemerken wir: Philolaos, ein Zeitgenosse des Sokrates (Boeckh p. 5 sqq.), mußte natürlich das Wort des Heraklitos kennen. Und daß es nicht ohne alle Einwirkung auf ihn geblieben ist, beweist uns sowohl das auch von Boeckh p. 175. 188 als höchst merkwürdig bezeichnete Spiel mit Etymologieen bei Philolaos überhaupt, als auch besonders gerade die etymologische Deutung des ἄγιον als ἀεὶ ἄγον. Denn daß diese bei Plato im Kratylos p. 397. D. sich findende Etymologie Heraklit zu ihrem Urheber hat, ist klar 1) durch das, was wir in §§ 35—38. über

selbst wenn ihn nicht die Beziehung leitete auf das *ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον* des platonischen Timäus*) (p. 51. A.), mit Recht eine informis et incomprehensa materies nennen könnte; man sieht hier auch beiläufig, wie Recht die hatten, die bei Sext. Emp. adv. Math. X. 230. behaupten, das Allererste bei Heraklit sei gar kein Körperliches) ex igni aër, ex aëre aqua, ex aqua terra, und die Rückreihe ex terra aqua, ex aqua aër, ex aëre ignis, ex igni in materiem incomprehensam jam non poterit perveniri!

---

das Etymologisiren bei Heraklit, sowie über das Verhältniß des platonischen Kratylos zum Ephesier nachweisen werden: es ist aber auch schon dadurch evident, daß 2) einerseits in dem platonischen Kratylos anerkanntermaaßen Beziehungen auf pythagoräische Philosophie nicht zu suchen sind („nulla dum vestigia Pythagoricorum placitorum accuratius cognitorum reperiuntur" Stallbaum. p. 27), während andrerseits der Inhalt dieser, das Göttliche als das immerlaufende definirenden Etymologie doch offenbar auf Heraklit hinweist. Dies bestätigt sich auch 3) durch die Beibehaltung derselben bei den Stoikern und 4) dadurch, daß sich bei Philolaos auch jene andere Etymologie: *σῶμα* und *σᾶμα* findet, Boeckh p. 181. 188. Denn daß diese Heraklit angehört, ist durch die Stellen des Philo, Sextus, Clemens, Gregorius und Basilius (Bd. I. p. 155 sqq. vgl. p. 170 sq.) und durch die Seelentheorie des Ephesiers völlig unbestreitbar. — (Auch die Definition des Philolaos von der Harmonie: *ἁρμονία δὲ πάντων ἐξ ἐναντίων γίνεται ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχὰ φρονεόντων σύμφασις*, siehe Boeckh p. 61, klingt nicht undeutlich an Heraklit an und vielleicht kann es scheinen, daß Hippasus der Metapontiner — und von ihm wenigstens wird man dies doch annehmen müssen, siehe Arist. Metaph. p. 11. Br., Stob. Ecl. p. 304. Euseb. Pr. Ev. XIV, 14. Sext. Emp. Hypot. III, 30. Clem. Al. Cohort. p. 42. Diog. L. VIII, 84 — nicht der Einzige gewesen ist, der pythagoräische und heraklitische Anschauungen mehr oder weniger mit einander zu verbinden suchte).

*) Wie wenig übrigens schon an und für sich die bei Martianus nicht zu längnende Anspielung auf die Materie des Timäus der von uns in seinen Worten nachgewiesenen Beziehung auf Heraklit (s. oben p. 22—33. 77) im Wege steht, dafür mag auch auf die treffliche Aeußerung hingewiesen werden, die Bernays Rh. M. IX, 267 hinwirft: „Platons Auseinandersetzung über das Werden und die Bewegung im Eins, wie sie der Parmenides giebt, ist verklärter Heraklitismus und seine Materie im Timäus ist, wenn man es sagen darf, Heraklitismus aus Verzweiflung". — Und die Construction der Materie ist nicht das einzige heraklitische Element im Timäus, wie sich noch zeigen wird.

§ 23. Die einzelnen Erscheinungen. Die Gestirne. Die ἀναθυμίασις. Die Sonne ein Maaßverhältniß. Erste Entwicklung des siderischen Processes als der eigentlichen Seele des physikalischen Systems.

Will man nun weiter untersuchen, ob und wie Heraklit in consequenter Fortentwickelung seines Gedankens auch die Fülle der einzelnen Erscheinungen construirt und erklärt habe, so muß zunächst eine für Schleiermacher noch nicht zugänglich gewesene Stelle im armenischen Text des Philo die höchste Spannung erregen. Bei der Erklärung nämlich des Textes der Genesis: Divisit ea per medium et posuit contra se invicem, sagt dieser Autor (Quaest. in Gen. III. § 5. p. 178. Aucher. T. VII. p. 11. ed. Lips.): „Hae ergo divisiones membrorum nostrorum secundum corpus et animam concisae fuerunt a creatore. Sciendum est tamen, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se invicem constitutas: terram in situm montanum et campestrem; aquam in dulcem et salsam: dulcem puta eam, quam ministrant fontes et amnes, salsam vero marinam; sicut etiam aër in hiemem et aestatem, itidem in ver et autumnum. Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura a theologo nostro nimtuatus sententias de contrariis, additis immensis iisque laboriosis argumentis".

„Diese Zweitheilungen unserer Glieder sind also nach der Analogie von Seele und Körper vom Schöpfer ausgeführt worden. Man muß jedoch wissen, daß auch die Theile der Welt zweigetheilt und sich gegensätzlich gegenübergestellt sind: die Erde in Berg und Ebene; das Wasser in süßes und salziges: süß nämlich jenes, welches Quellen und Flüsse führen, salzig aber das des Meeres; wie auch die Luft in Winter und Sommer und ebenso in Frühling und Herbst. Hieraus füllte Heraklit seine Bücher über die Natur, nachdem er von unserem Theologen die Sentenz über die Gegensätze entlehnt und immense und zwar

sorgfältig ausgearbeitete Beweise (Beispiele) hinzugefügt hatte".

Welch' hohe Erwartung wird nicht durch diese Worte erregt! Nach dem Zeugniß des Philo hätte es nicht nur eine große Fülle physikalischer Einzelheiten in dem Werke des Ephesiers gegeben, sondern dieselben waren auch in strenger Consequenz mit seinem systematischen Gedanken — der Identität der Gegensätze — verknüpft und nur die Beweise und Beispiele, also die consequente Durchführung dieses Gedankens[1]).

Auch finden sich in der That von jenen Beispielen selbst, die Philo anführt, von Ebene und Berg, Fluß- und Meerwasser ꝛc. Spuren, daß sie der Ephesier in seinem Werke durchgenommen und sein antinomisches Gesetz an ihnen aufgezeigt hat.

So haben wir schon oben (Bd. I. p. 195, 4.) gelegentlich zu zeigen versucht, daß Heraklit die Abwechslung von Berg und Ebene als die geographische Verwirklichung jenes Gesetzes dargestellt zu haben scheint, und von den andern philonischen Antithesen werden sich im Verlauf noch die Belege bei Heraklit ergeben.

Dennoch wird die durch das Zeugniß des Philo so hoch gespannte Erwartung zunächst gar sehr getäuscht. Denn was uns über die Erklärung der einzelnen Phänomene der Natur, der Gestirne, der Jahreszeiten ꝛc. ꝛc. bei Diog. L., dem Pseudo-Plutarch und Stobäus von Heraklit berichtet wird, ist, sei dies nun hauptsächlich blos Schuld der Berichterstatter oder nicht, blutwenig. Und dieses Wenige hängt noch — wovon aber gewiß wohl die Schuld blos den Berichterstattern zuzumessen sein dürfte — nur so äußerst locker mit seinem Gedanken zusammen, ist von den Sammlern so ungenau und mißtrauenerregend mit den Meinungen anderer Philosophen durcheinandergeworfen und ist so wenig ein wahres Gedankeninteresse darbietend, daß wir uns begnügen können, für die Darstellung desselben im Allgemeinen außer auf jene Sammler selbst, auf Schleiermacher zu ver-

---

1) Vgl. mit der Stelle des Philo die schon in der Einleitung angeführte Stelle des Porphyrius de antr. N. c. 29. p. 27. ed. v. Goens., welche sich in dieser Zusammenstellung umsomehr nicht nur nach ihrem kurzen Schlußcitat, sondern nach ihrem ganzen Hauptinhalt als heraklitisch erweist: „ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον· ἢ γὰρ διὰ νοητοῦ ἡ πορεία, ἢ δι' αἰσθητοῦ· καὶ τοῦ αἰσθητοῦ, ἢ διὰ τῆς ἁπλανοῦς ἢ διὰ τῆς τῶν πεπλανημένων· καὶ πάλιν ἢ διὰ τῆς ἀθανάτου ἢ διὰ τῆς θνητῆς πορείας· καὶ κέντρον, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆν, τὸ δ' ὑπόγειον· τὸ μὲν ἀνατόλικον, τὸ δὲ δύτικον· καὶ τὰ μὲν ἀρίστερα, τὰ δὲ δεξιά· νῦξ τε καὶ ἡμέρα καὶ διὰ τοῦτο „παλίντονος ἡ ἁρμονία, ἢ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων".

weisen und hier nur herausheben werden, was entweder durch seinen Gedankeninhalt oder weil es von uns anders, als von Schleiermacher aufgefaßt wird, oder von letzterem etwa übersehen worden ist, besonderer Erwähnung werth erscheint. Wohl aber werden wir sehr bald hierbei einen Punkt hervortreten sehen, welcher, bisher stets überblickt, die eigentliche Seele der physischen Durchführung bildet, die Heraklit seinem Gedanken gab und uns mit nicht geringer Bewunderung vor der consequent-systematischen Kraft dieses Mannes, sowie mit dem Bedauern erfüllen muß, daß die Einzelheiten, die, wie noch Spuren genug vorhanden, sich unzweifelhaft bei ihm ebenso consequent wieder aus diesem Punkt ableiteten, uns nicht in reicherem Maaße aufbewahrt worden sind.

Soviel kann zunächst, wie wir glauben, noch mit Bestimmtheit ersehen werden, daß es gerade das Uebergehen der allgemeinen Elementarstufen ineinander ist, aus welchem sich bei Heraklit die Einzelerscheinungen bilden. Denn nur diesen objectivirten Uebergang, und keinerlei besondere Ausdünstung vermögen wir, was wir schon früher (Br. I. p. 143—152; p. 162 sqq. p. 197 sq.) nachzuweisen gesucht haben, in der ἀναθυμίασις zu erblicken*), welche bei den Berichterstattern als die einzelnen Phänomene erzeugend erscheint. Aber eben als dies objectivirte Uebergehen selbst, hat die ἀναθυμίασις die Natur der bestimmten Elementarform an sich, deren mählicher perennirender Uebergang sie ist. Dies ist es, was nach uns den beiden Arten von ἀναθυμίασις, der aus dem Wasser ausströmenden feuchten und helleren, und der aus der Erde sich entwickelnden dunklen, der ἀπείρους ἀναθυμίασις, zu Grunde liegt. — Diog. L. IX. 9. sagt uns hierüber, nachdem er eben bemerkt hat, daß Herakleitos fast Alles auf die ἀναθυμίασις aus dem Meere zurückführe: „γίνεσθαι δὲ ἀναθυμιάσεις ἀπό τε γῆς καὶ θαλάττης, ἃς μὲν λαμπρὰς καὶ καθαράς, ἃς δὲ σκοτεινάς. αὔξεσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων". — Schleiermacher (p. 404) will hieraus nachweisen, daß, weil ja Diogenes ἃς μέν und nicht τῆς μέν κτλ. sage, beiderlei Arten von ἀναθυμίασις aus beiden, Wasser wie Erde, sich entwickelten. Allein es ist ungerechtfertigt, eine solche Genauigkeit der Sprache bei einem Diogenes vorauszusetzen, oder aus dem Fehlen derselben etwas folgern zu wollen. Die Stelle widerlegt vielmehr Schleiermachers Annahme offenbar. Denn da Diogenes sagt „es wird aber das Feuer vermehrt durch die reinen, das Feuchte aber durch die anderen", so würde,

*) Man vgl. jetzt besonders das dies klar beweisende neue Fragment bei Pseudo-Origenes oben Br. I. p. 144.

wenn beide Arten von ἀναθυμίασις sich aus jedem von beiden, Meer wie Erde, entwickelten, das Meer auch durch seine eigene ἀναθυμίασις (nämlich durch die σκοτεινή aus ihm) vermehrt werden, was doch unmöglich ist. Wir sind also vielmehr, mit dem Obigen conform, der Ansicht, daß von den beiden Arten der ἀναθυμίασις die eine nur dem Meer, die andere nur der Erde zukommt. Hieran knüpft sich folgende, unsere Ansicht von dem Wesen der ἀναθυμίασις weiter rechtfertigende Bemerkung. Diogenes erwähnt bei Heraklit nur zweier Arten von ἀναθυμίασις, der hellen (λαμπρὰ καὶ καθαρά) und der dunklen. Letztere ist bei ihm dem entsprechend, was z. B. bei Plut. Plac. II. 17. p. 589. W. die ἐπίγειος ἀναθυμίασις genannt wird, wie sie auch ihm selbst die ἀναθυμίασις ἀπὸ τῆς γῆς ist. Die λαμπρὰ καὶ καθαρὰ ἀναθυμίασις bei ihm aber ist immer, wie nicht übersehen werden darf, eine ihrer Natur nach feuchte (also gerade der ἀτμὶς bei Aristoteles, die δυνάμει οἷον ὕδωρ oder ἠρὶν καὶ θερμόν ist, entsprechend [1]); nicht, wie Schleiermacher will, der ἀναθυμίασις δυνάμει οἷον πῦρ). Denn sie ist ja eben eine ἀναθυμίασις aus dem Feuchten und so wird sie auch ausdrücklich eine ὑγρὰ ἀναθυμίασις genannt bei Plut. Plac. II. 28. p. 589. W. (wo es von der Sonne und dem Monde heißt — — δεχομένους δὲ τοὺς ἀπὸ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως αὐγὰς φωτίζεσθαι κτλ.). Die ἀναθυμίασις aus dem Meere ist freilich ein Uebergang ins Feurig Trockene, aber sie ist selbst darum noch keine trockene Verflüchtigung, wie sich dies Schleiermacher denkt.

Schleiermacher sagt nämlich (p. 387) „denn das Uebergehen des Meeres und zwar zunächst seines flüchtigen Theiles in jenes Gebiet der höheren glänzenden Erscheinungen, kann ja wohl nichts anderes sein, als ein Trockenwerden desselben — —; und der Uebergang des Luftmeeres in Feuer wird also eine trockene Verflüchtigung" ꝛc., wie er sie darum auch an andern Stellen geradezu mit Ausdünstung und Dunst übersetzt. Noch deutlicher scheint die Meinung Schleiermachers hervorzutreten, wo er über die ἀναθυμίασις aus dem Feuchten als Nahrung der Gestirne bei Heraklit spricht. Er sagt (p. 402) „wenn man sich nur hütet, dem Heraklitos

1) Wie ja auch Aristoteles selbst (Meteorol. II. c. 2. 10. p. 355. B.), wo er sich mit der heraklitischen Theorie der Nahrung der Sonne aus dem Feuchten beschäftigt, diesen Ausdruck dafür gebraucht: ἔτι δ' ἡ ὑπὸ ἡλίου ἀναγωγὴ τοῦ ὑγροῦ ὁμοία τοῖς θερμαινομένοις ὕδασίν ἐστιν ὑπὸ πυρός· τὸ οὖν μηδὲ τὸ ὑποκαιόμενον τρέφεται πῦρ, οὐδὲ τὸν ἥλιον εἰκὸς ἂν ὑπολαμβάνειν. οὐδ' εἰ πᾶν θερμαίνων ἐξατμίσειε τὸ ὕδωρ.

den Gedanken unterzuschieben, als ob die Gestirne ihre Nahrung als Feuchtes bekämen nur sie durch irgend thierische Lebensverrichtungen erst selbst in ihre, die feurige Natur verwandelten, denn davon ist nirgend eine Spur und seiner ganzen Denkart scheint dies vielmehr entgegen". Es scheint also, daß Schleiermacher annimmt, daß die Gestirne eine schon ihnen analoge, trockene Nahrung bekommen, daß er sich mit einem Wort diese ἀναθυμίασις als einen trockenen Mittelstoff zwischen Meer und Feuer denkt. Daß dies aber gewiß nicht richtig wäre, zeigen, um hier anderes noch bei Seite zu lassen, wohl hinreichend klar die Worte des Aristoteles, die offenbar auf Heraklit zielen, Meteorol. II. c. II. 7. p. 354. Bekk.: lächerlich wären die Meinungen der Früheren, welche annahmen, daß die Sonne durch das Feuchte genährt werde, δοὺ καὶ γελοῖοι πάντες ὅσοι τῶν πρότερον ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ (nicht ἐκ τοῦ ὑγροῦ). — Bestimmter kann die directe Ernährung der Gestirne durch das Feuchte doch gewiß nicht vorliegen.

Wollte man den Begriff der thierischen Ernährung, auf den Schleiermacher hinweist, zum Unterschiede von der physikalischen Vermehrung blos dahinein setzen, daß jene Ernährung ein nicht Analoges, sondern ein Gegensätzliches in sich aufnimmt, aus dessen Aufhebung erst das Thier reproducirt wird, so müßte allerdings gesagt werden, daß die Gestirne bei Heraklit wie Thiere sich nähren; aber nicht blos die Gestirne, sondern auch das Feuer, Wasser, kurz alle Elementarstufen selbst, denn alle erzeugen und ernähren sich nur durch die Umwandlung ihres Gegentheils in sie (vgl. §§ 19—21.). Nur daß der Begriff der thierischen Ernährung deshalb nicht zupaßt, weil bei dem Thier diese Aufhebung und Umwandlung nur von ihm als thätigem ausgeht, während sie bei Heraklit die eigene Natur und Bewegung des Nährenden selbst ist. — Die Nahrung der Gestirne, wie des Feurigen überhaupt, besteht nur darin, daß sich das Feuchte in es umwandelt; nur diese perennirende Sichselbstumwandlung des Feuchten ins Feurige, und kein dazwischen geschobener Mittelstoff oder trockener Dunst, ist die ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάττης, durch welche die Flamme der Gestirne ernährt wird.

Wir haben somit nur eine dunkle und eine hell feuchte ἀναθυμίασις, eine ἀναθυμίασις aus der Erde und eine aus dem Meer. Keiner der Berichterstatter aber erwähnt bei der Erklärung der Einzelphänomene einer ξηρὰ ἀναθυμίασις oder einer ἀναθ. aus dem Feuer (entsprechend der von Aristoteles auch ἀναθυμίασις schlechtweg genannten ἀναθ. δυνάμει οὖσα πῦρ. welche θερμὸν καὶ ξηρόν ist).

Auch kann dies bei Festhaltung unserer Ansicht gar nicht auffallend

sein. Wir haben vielmehr schon oben (§§ 20. u. 21.) gezeigt, daß erst auf der Stufe des Wassers, nicht aber aus dem Feuer als solchem, alles Besondere entstehen kann. Die *ἀναθυμίασις* aus dem Feuer kann daher nur mit dem allgemeinen kosmischen Proceß selbst identisch sein. Und so finden wir denn auch in der That einmal von den Commentatoren des Aristoteles einer *ξηρὰ ἀναθυμίασις* in Bezug auf Heraklit erwähnt — und wirklich bedeutet sie daselbst nichts anderes als die Seele des Ganzen, den allgemeinen Umwandlungsproceß selbst (siehe §§ 6. u. 33.).

Am bestimmtesten wird nun bei den Berichterstattern die Lehre Heraklits von den Gestirnen hervorgehoben, welche ihm keine Weltkörper, sondern bloße meteorische Erscheinungen waren. Sie seien nämlich Flammen (*φλόγας* bei Diog. L. IX. 9. *πύκνωμα πυρός*, verdichtetes Feuer, bei Stob. Ecl. Phys. p. 510), welche sich in nachenförmigen, beweglichen und mit der Oeffnung nach uns zugekehrten Höhlungen (so daß durch die Umkehrung der Oeffnung nach oben die Sonnen- und Mondfinsternisse und durch die nächtliche Vollbringung dieser Bewegung beim Monde die Viertel entstehen) ansammelten [1]).

Darin stimmen nun alle Berichterstatter, Diogenes wie Stobäus und der falsche Plutarch überein [2]), daß die Sonne die Nahrung oder Herstellung ihrer Flamme an der sich aus dem Meere entwickelnden *ἀναθυμίασις* habe, d. h. also nach uns, an nichts anderem als eben an jener früher betrachteten fortwährenden Umwandlung der Stufe des Feuchten (*θάλαττα*) in das Feuer. Dies tritt recht deutlich hervor in den Worten, mit welchen Platen gelegentlich dieser heraklitischen Sonnentheorie Erwähnung thut, indem er von den Jünglingen sagt (de rep. p. 498. p. 348. Ast.) „— — im Alter aber, mit Ausnahme einiger weniger, verlöschen sie noch weit mehr als die heraklitische Sonne, insofern sie sich ja nicht wieder entzünden" „*πρὸς δὲ τὸ γῆρας ἐκτὸς ὀλίγων τινῶν ἀποσβέννυνται πολὺ μᾶλλον τῶν Ἡρακλειτείων ἡλίων, ὅσων αὖθις οὐκ ἐξάπτονται*". Daß Platen bei dieser verlöschenden und sich wieder entzündenden heraklitischen Sonne eine wörtliche Stelle des Ephesiers im Sinne hat, zeigen nach uns — außer dem stets echt heraklitischen Gegensatz

1) Plut. Plac. II, 24. p. 586. W. u. Diog. L. IX, 10.

2) Diog. L. IX, 9: *εἶναι μέντοι ἐν αὐτῷ σκάφας ἀπεστραμμένας κατὰ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς, ἐν αἷς ἀθροιζομένας τὰς λαμπρὰς ἀναθυμιάσεις* (also die *ἀπὸ θαλάττης*) *ἀποτελεῖν φλόγας, ἃς εἶναι τὰ ἄστρα κτλ.* Stob. Ecl. Phys. p. 558 u. Plut. Plac. II, 28: *Ἡράκλειτος ταῦτὸ πεπονθέναι τὸν Ἥλιον καὶ τὴν Σελήνην· σκαφοειδεῖς δὲ ὄντας τοὺς σχήμασι τοὺς ἀστέρας. δεχόμενους δὲ τὰς ἀπὸ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως αὐγάς, φωτίζεσθαι πρὸς τὴν φαντασίαν.*

von *ἀποσβέννυσθαι* und *ἐξάπτεσθαι*[1]) — die ſchon oben (p. 85) bezogenen Worte des Chryſippus: „*οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τῶν ἡλίων ἀνάπτονται*". Worte, in denen ſomit Chryſippus den Heraklit nur copirte, bereits hinreichend.

Hier wird alſo die Sonne aus dem Meere ſelbſt entzündet, wie bei den Berichterſtattern geſagt wird, daß ſie durch die *ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάττης* hergeſtellt und genährt werde. Beweis genug, wie dieſe *ἀναθυμίασις* gar nichts anderes iſt, als dies dort ſtatt ihrer geſetzte Sichentzünden des Meeres, ſeine beſtändige nächtliche Selbſtumwandlung in Feuer, nur kein zwiſchen dieſem und dem Meere in der Mitte liegender dritter trockener Dunſt. Ja, will man dieſe von uns der *ἀναθυμίασις* vindicirte und nun ſchon durch ſo viele Beweiſe belegte Bedeutung des Umwandlungsproceſſes überhaupt in entſcheidender und ſinnfälliger Weiſe dargethan ſehen, ſo braucht man nur die bisheran überſehene Notiz der ariſtoteliſchen Problemata zu betrachten XXIII. 30. p. 934. B.: „*διὸ καί φασί τινες τῶν ἡρακλειτιζόντων .... ἐκ δὲ τῆς θαλάττης τὸν ἥλιον ἀναθυμιᾶσθαι*". wo alſo das Verbum *ἀναθυμιᾶσθαι* ſchlechtweg für *ἀνάπτεσθαι* gebraucht wird und wo man doch alſo nicht wird überſetzen können: „es ſagen einige Heraklitiker .... es werde die Sonne aus dem Meere ausgedünſtet", ſondern mit uns wird überſetzen müſſen: „die Sonne werde aus dem Meere durch Umwandlung erzeugt"[2]). — Vergleicht man aber jene Worte Plateus mit den nachfolgenden des Alex. Aphrod. in Ar. Meteor. f. 93. a. „— — *ὡ μόνον, ὡς Ἡράκλειτός φησι, νεὼς ἐφ' ἡμέρᾳ ἂν ἦν. καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος. τοῦ πρώτου ἐν τῇ ὁδῷ σβεννυμένου*", ſo möchte man wohl nicht blos in dem beſtimmt angeführten Fragment, auf das wir bald näher zurückkommen, ſondern auch in den hier breit gedruckten Worten ein, wenn auch nicht unverändert angeführtes, Citat aus dem Epheſier erkennen, zumal wenn man wieder mit den Worten des Aphrodiſiers die bisheran überſehene Notiz in der Sammlung des Galenus zuſammenhält (hist. phil. IV. p. 276. ed. Kuehn.). Herakleitos habe die Sonne ein *ἄναμμα* genannt, welches im Aufgehen ſeine Entzündung, im Niedergehen ſein Verlöſchen habe. „*ἄναμμα ἐν μὲν ταῖς ἀνατολαῖς τὴν ἔξαψιν ἔχον, τὴν δὲ σβέσιν ἐν ταῖς δυσμαῖς*". —

1) Siehe § 30.

2) Das *τινες τῶν ἡρακλ.*, inſofern es auf ein nicht völliges Einigſein der Schule zu deuten ſcheinen könnte, bezieht ſich aber keinesfalls auf die hier mitgetheilten Worte, über deren Inhalt alle Heraklitiker ſtets einverſtanden waren, ſondern höchſtens auf den hier weggelaſſenen Satz.

So war ihm also auch die Sonne nur der stetige Proceß des nächtlichen Verlöschens und Sichentzündens, in dessen beständigem Sichvollbringen daher nothwendig nächtlich die eine und ebenso wieder die andere Seite dieses Processes ein quantitatives Uebergewicht erlangen mußte. Es sind daher die obigen Worte des Platon, die dies schon enthalten, nicht als eine blos ungenauere (s. Schleierm. p. 392) Anführung des nachfolgenden von Aristoteles aufbewahrten Fragmentes zu betrachten, sondern sie beruhen ebenfalls auf einer von diesem Fragmente verschiedenen heraklitischen Textstelle, welche nur den Grund angiebt für den andern vom Stagiriten citirten Ausspruch Heraklits, daß „die Sonne alle Tage neu" sei: „— ἄξιον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρᾳ ἐστίν, ἀλλ' ἀεὶ νέος συνεχῶς" (Arist. Meteor. II. c. II. 9. p. 355. Bekk.).

Wie Aristoteles führt noch der Aphrodisier dies Fragment mit der bereits hervorgehobenen Erweiterung am o. a. O. an.

Wenn aber Aristoteles a. a. O. den Ephesier dahin berichtigt, nicht nur täglich, sondern continuirlich immer neu (ἀεὶ νέος) müsse die Sonne sein, so macht er ihn dabei offenbar nur in der Sprache consequenter, ohne der Hauptsache nach etwas von der Ansicht Heraklits Verschiedenes zu sagen. Die Weisheit, welche hier der Aphrodisier dem Heraklit zu hören giebt, daß die Flamme nur in ihrem Werden ihr Sein habe (ἀλλ' ἀεί τε καὶ συνεχῶς νέος τε καὶ ἄλλοτε ἄλλος ἐγίνετο, ὥσπερ καὶ αἱ φλόγες ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχων) brauchte der Ephesier wahrhaftig von keinem Menschen zu lernen oder sich vorhalten zu lassen. Sein ganzes System beruhte auf ihr, und ebenso ist die Definition, die Aristoteles selbst dabei von der Flamme giebt, daß sie continuirlicher Proceß sei „keinen Augenblick mit sich selber identisch" (οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ οὖσα ὁπαμένει οὐδένα χρόνον ὡς εἰπεῖν) erst auf heraklitischem Acker gewachsen.

Heraklit wußte sehr gut, daß die Sonnenflamme, wie alles Feuer überhaupt, ein ununterbrochenes Processiren sei. Wenn irgend etwas, so ist dies in seinem System, welches nur eine systematische Durchführung dieses Gedankens ist, eine Nothwendigkeit. Nannte aber Heraklit dabei die Sonne gerade nur täglich neu, so ist hierin nur noch der zufällige Gedanke oder die Maaßbestimmung zu erblicken, daß — genau dieselbe Masse des Feuchten, welche im Laufe eines Tages (sich nach Oben in Feuer umwandelnd) die Sonnenflamme herstellt und ernährt, auch wieder noch im Laufe desselben Tages den Weg nach Unten einschlagend wieder verlischt, d. h., aus Feuer

in Feuchtes sich rückwandelt. So ist dem Heraklitos die Sonne beständiger Proceß, continuirliches Werden: sie ist, auch im Laufe desselben Tages, immer unausgesetzt sich aus dem Feuchten erzeugend und ergänzend und wieder in dieses sich umwandelnd, keinen Augenblick mit sich wirklich identisch und ein und dieselbe; aber aus dem Laufe des einen Tages in den andern hinüber — kann sie auch nicht ein Atom ihres Daseins bewahren, auch nicht in metificirtem oder aufgehobenem Zustand, denn selbst jedes solche Atom ist bereits noch am ersten Tage wieder nach Unten in Feuchtes umgewandelt werden und in die θάλασσα zurückgekehrt. Dies ist, wie sich im Verlauf noch weiter bestätigen wird, der bestimmte Gedanke, den wir in dem νέος ἐφ' ἡμέρῃ und noch deutlicher ausgesprochen in jenen obigen von uns der Hauptsache nach dem Ephesier selbst vindicirten Worten des Alexander erblicken: καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος, τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου „täglich (sei) eine andere Sonne entzündet, da die erste im Untergange verlöscht sei".—

Daß aber Heraklit wirklich wie wir sagten, mit seiner der Sonne zugeschriebenen täglichen Erneuerung auch den Begriff der perennirend vor sich gehenden Erneuerung (da ihre Flamme auch im Lauf desselben Tages in beständiger Aufreibung, ein perennirender Act des Verlöschens ist und sich ebenso fortwährend aus dem Feuchten wieder ergänzt), also den Begriff des ἀεὶ νέος, wie es Aristoteles nennt, schon verband, zeigt außer seinem gesammten System zunächst ein bisheran übersehenes mit großer Bestimmtheit auftretendes Citat aus Heraklit, welches sich bei keinem geringeren Gewährsmann, als Plotinus findet, der von Plato sagt: Ennead. II. lib. I. p. 97. ed. Bas. p. 181. ed. Cr.[1]): συγχωρεῖν καὶ ἐπὶ τούτων δηλονότι τῷ Ἡρακλείτῳ, ὃς ἔφη, ἀεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι. „auch die Sonne werde immer". Es scheint mir nicht zweifelhaft, daß Plotinus hier eine andere heraklitische Stelle als jene von dem νέος ἐφ' ἡμέρῃ im Auge hat, in welcher der Ephesier der Sonne also blos dieses Immerwerden zuschrieb, ohne auch jene Maaßbestimmung des täglichen totalen Erneutseins hinzuzufügen.— Wie aber jedenfalls in der aufgezeigten Weise in dem νέος ἐφ' ἡμέρῃ auch das ἀεὶ νέος schon enthalten ist, zeigen noch wichtige Stellen, welche mit jenem Bruchstück in Beziehung stehen. So zunächst eine Stelle des Proclus (Comm. in Tim. p. 334. ed. Bas.): διὰ δὴ τοῦτο καὶ τὸν Ἥλιον νέον θεὸν εἰώθασιν ἀποκαλεῖν —,

1) Cf. Philoponus contr. Procl. de mundi aetern. ed. Venet. f. 1535. XIII, 15. u. Schol. in Plat. Timaeum ap. Bekk. Comm. Critica II. p. 440: — — συγχωρῶν καὶ ἐπὶ τούτων ὅλον ὅτι τῷ Ἡρακλείτῳ ὃς ἔφη, καὶ τὸν ἥλιον ἀεὶ γίνεσθαι.

καὶ νέος ἐφ' ἡμέρῃ θεός, φησὶν Ἡράκλειτος —, ὡς διονυσιακῆς μετέχοντα δυνάμεως. „Deshalb pflegen sie auch den Helios einen **neuen Gott** zu nennen, als einen an der dionysischen Potenz Antheil habenden und „**täglich neu ist der Gott**" [1], sagt Heraklit".

Mit Unrecht nämlich meint Schleiermacher (p. 393), daß Proklus den Helios von Heraklit blos deshalb so nennen lasse, weil er zur zweiten (dionysischen) Demiurgie gehört. Liest man bei Proklus weiter, so findet man den inneren, ganz echt **herakliti̇schen** Grund dieser Benennung bald sehr gut herausgesetzt. Denn Proklus sagt bald darauf: — „*νέοι οὖν εἰσὶν (θεοί) οὐχ ὡς ἀρξάμενοί ποτε εἶναι, ἀλλ' ὡς ἀεὶ γεννητοὶ καὶ ὡς εἴρηται πρότερον ἐν τῷ ποτὲ εἶναι ὑφεστῶτες· πᾶν γὰρ τὸ γιγνόμενον ὅσον ἔσχε τοῦ εἶναί ποτε ἔσχε καὶ οὐχ ὁμοῦ πᾶν, οὐ δὲ τὴν ἄπειρον ὅλην παροῦσαν, ἀλλ' ἀεὶ χορηγουμένην· οὕτως οὖν νέοι λέγονται, ὡς τῷ χρόνῳ συμπαρατεινομένην ἔχοντες τὴν ὑπόστασιν καὶ ἀεὶ γιγνόμενοι καὶ ἐπισκευαστὴν ἀθανασίαν ἔχοντες*". „neu aber sind die Götter, nicht in dem Sinne als ihr Dasein jemals **beginnende**, sondern als solche, welche **immergeborene** sind und zugleich, wie früher gesagt wurde, im **zeitlichen Sein** ihr Bestehen haben. Denn alles Werdende, insofern es Realität hat, hat am zeitlichen Sein Antheil und nicht (enthält es) das All auf einmal, noch die gesammte Unendlichkeit als eine **gegenwärtige**, sondern als eine **immer ihren Reigen aufführende**. Deshalb werden sie **neue** genannt, als solche, die ein mit der Zeit parallel laufendes Wesen erhalten haben und **immerwerdende** sind und die Unsterblichkeit selbst zu ihrer Ausrüsterin (Herstellerin) haben" [1].

Der echtherakliti̇sche Charakter der Grundidee dieser Stelle liegt auf der Hand. Das „**neu**" bei Heraklit würde also nach Proklus schon an und für sich den Begriff des **immerwerdenden**, des *ἀεὶ νέος*, und den Gedanken der **Ewigkeit** in sich schließen. Wer sich aber durch Proklus nicht gerne etwas beweisen läßt, kann diesen Beweis noch einfacher und kürzer bei Platon selbst finden und zwar im Kratylos p. 411. D. p. 132. Stallb., wo Sokrates sagt: „*εἰ δὲ βούλει, αὐτὸ ἡ νόησις τοῦ νέου ἐστὶν*

1) Cf. Macrob. Saturn. I. c. XVII. p. 291. ed. Bip., wo es bei der Etymologie des Phanes heißt: item Phaneta appellant *ἀπὸ τοῦ φαίνειν* et *φαναῖον, ἐπειδὴ φαίνεται νέος* quia sol **quotidie** renovat sese, unde Virgilius: Mane novum. Camerienses qui sacram soli incolunt insulam, *ἀεὶ γεννήτῃ* Apollini immolant, *τῷ τὸν αὐτὸν ἀεὶ γίγνεσθαι καὶ ἀεὶ γεννᾶν* i. e. quod **semper exoriens gignitur** etc. Man vgl. endlich noch die Bezeichnung des Apollon als *ἀγήρως ἀεὶ καὶ νέος* in jener Stelle des Plutarch, die wir oben (§ 10.) für Heraklit vindicirt haben.

ἴσις· τὸ δὲ νέα εἶναι τὰ ὄντα σημαίνει γιγνόμενα ἀεὶ εἶναι". die Einsicht ist des Neuen Sicht, denn daß das Seiende neu sei, bedeutet daß es ein immer Werdendes sei.

Daß Platon (und somit auch eben Proklus) in dieser Definition des νέος als des im immerwährenden Werden Begriffenen und Ewigen nur ein heraklitisches Philosophem widergiebt, läßt sich bei dem Inhalt dieses Philosophems und der Natur des Dialogs nicht bestreiten. Endlich wird dies aber auch bewiesen durch ein noch vorhandenes Fragment des Epheßiers, deßen hier in Betracht kommender Theil, weil er nicht in dem Zusammenhang mit der vorstehenden Ideenreihe aufgefaßt wurde, unverständlich blieb und es nothwendig bleiben mußte, jetzt aber, wie er das Vorige bestätigt, so auch vice versa wieder aus ihm das hellste Licht empfängt.

Wir meinen das Bruchstück bei Plutarch Consol. ad Apoll. p. 106. E. p. 422 W. „καὶ ἓν φησιν Ἡράκλειτος ταὐτὸ τ' ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα" und wie Herakleitos sagt: „dasselbe ist lebend und todt und das wachende und das schlafende und jung und alt. Denn dieses ist umschlagend jenes und jenes wieder dieses". Die Identität der Gegensätze von Leben und Sterben haben wir bereits oben (§§ 5. u. 7.) betrachtet, die des Schlafens und Wachens werden wir anderwärts (§ 30.) erklären. Hier beschäftigt uns nur die Identität der Gegensätze von jung und alt. Schleiermacher, der die Worte: „denn dieses ist umschlagend jenes ꝛc." nicht, wie wir, als dem Epheßier selbst angehörig (s. Bd. I. p. 158 sqq.), sondern für eine Erklärung des Plutarchus nimmt, meint, daß dieser dabei „das νέον καὶ γηραιόν, wozu die Erklärung sich nicht sonderlich schicken will, übersah" (Schl. p. 131). Allein dies ist ein Irrthum, der nur in dem mangelnden wahren Verständniß des ganzen Fragments selbst wurzelt. Der wirkliche Sinn der Identität des jungen und alten, welcher, zumal dies feste Bestimmungen und nicht Processe zu sein scheinen, auf den ersten Blick ganz paradox erscheinen muß, wird sich jetzt aus dem Vorigen bereits ergeben haben. Das Junge oder Neue (νέος) bedeutet bei Heraklit, wie uns Platon gezeigt hat, im immerwährenden Werden begriffen zu sein. Hierin liegt aber schon eo ipso auch die Bedeutung des Ewigen und somit Uralten. Was, wie z. B. die Sonne nur einen Tag alt und also immer νέος ist, ist, eben weil es nur im ewigen Werden sein Sein hat, in der That gerade ganz alt, so alt wie die Welt selbst. Was dagegen in seiner Individualität sehr alt zu sein scheint,

wie z. B. ein Menschenleben, welches den im Vergleich mit jener Tagesdauer scheinbar sehr langen Zeitraum von so vielen Jahren gewährt haben kann, ist doch in der That neben der Existenz jenes immer neuen, neben der Sonne, vielmehr nur blutjung und erst von gestern her und geht auch sehr bald — durch den Tod — in ein anderes Neues wieder über. Jung und alt sind daher wirklich ebenso begrifflich als physisch ineinander umschlagende Bestimmungen, und die Worte: „denn dieses ist umschlagend jenes und jenes wieder umschlagend dieses" sind daher, möchten sie auch nur, was gewiß nicht der Fall, dem Plutarch angehören, die richtigste und zupassendste Erklärung des Fragmentes. —

Kehren wir jetzt zu der physischen Rolle der Sonne selbst zurück. Wir haben gesehen, daß sie ein fortgesetztes mähliches Sichentzünden und Verlöschen[1]) ist, von denen, entsprechend der auch dem sinnlichen Auge wahrnehmbaren steigenden und sich wieder neigenden Tageshelle, erst der eine Proceß und dann der andere das quantitative Uebergewicht hat.

Wenn wir jetzt über den Grund dieses wechselnden Uebergewichts zu einer Conjectur greifen, die schon in sich selbst sehr wahrscheinlich sein dürfte, so würde dadurch sich vielleicht Vieles in überraschender und übereinstimmender Weise lösen und erklären.

Soviel ist noch positiv, daß die Sonne die Herstellung ihrer Flamme an der Sichumwandlung des Meeres in Feuer hat, und ferner soviel, daß ihr Verlöschen in der Rückwandlung ihres Feuers in θάλαττα besteht.

Zur Erklärung nun des mählich wechselnden quantitativen Uebergewichts des Entzündens über das Verlöschen und umgekehrt, wodurch Tag und Nacht entsteht, bietet sich nun wohl die an sich selbst sehr plausible, ja nothwendige Vermuthung dar, Heraklit habe angenommen, jemehr das Meer sich in Feuer umwandelnd die Sonnenflamme entzünde, umsomehr lasse — quantitativ — diese beständige Umwandlung der durch dieselbe mehr und mehr verringerten Meeresmasse nach, bis wieder das ganze Quantum des aus der Umwandlung des Meeres erzeugten Sonnenfeuers sich mählich in Wasser zurückgewandelt und so das Meer wieder auf sein

---

1) Denn in jedem von beiden ist, da es eben Processe sind, schon beides enthalten; oder die Sonne ist auch, wie wir gesehen, ἀεί νεος, immerwerdend; das heißt aber nichts anderes, als sie ist auch, wie das Feuer, im Sichentzünden (d. h. am Tage) Umschlagen des Entzündens in das Verlöschen, und auch in der Nacht — im Verlöschen — Umschlagen dieses Actes in das Sichentzünden. Der Unterschied des Tages und der Nacht ist nur der zu erklärende quantitative, daß in dem Proceß des Entzündens und Verlöschens, der den Tag bildet, das Entzünden, in dem entgegengesetzten Proceß das Verlöschen überwiegend ist.

ursprüngliches Quantum und Maaß[1]) vermehrt hat, was also, wie wir sahen, erst mit Ablauf eines ganzen bürgerlichen Tages eintritt[2]). (Oder um diesen Proceß von der umgekehrten Seite auszudrücken: umsomehr nehme die Rückwandlung des Sonnenfeuers in Wasser — die Seite des

1) Man vgl. hierzu auch θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται in dem Fragment bei Clemens (siehe p. 62 sq.), was dann aber nur heißen würde: das Wasser tritt auseinander, in Feuer und Erde sich umwandelnd (διαχέεται), und wird wieder auf sein früheres Maaß zurückgebracht durch die Umwandlung in Wasser.

2) Wir nennen oben die Conjectur eine sehr plausible, aber es ist in der That gar keine Conjectur zu nennen. Selbst die Darstellung des Diogenes L. IX. 11, welcher den Tag auf die helle, die Nacht auf die aus der Erde sich entwickelnde dunkle ἀναθυμίασις zurückführt, hat nicht den Sinn, daß am Tage blos die eine, in der Nacht blos die andere ἀναθυμίασις vorhanden sei. Sondern beide Arten von ἀναθυμίασις, die aus dem Meer wie die aus der Erde, die helle wie die dunkle, sind auch nach ihm gleichzeitig da und nur jenachdem die eine derselben über die andere quantitativ vorwiegt, tritt Tag und Nacht ein (τὴν δὲ ἐναντίαν (ἀναθυμίασιν) ἐπικρατήσασαν νύκτα ἀποτελεῖν). Folglich läuft das wieder auf die Frage zurück: wodurch denn aber am Tage die helle ἀναθυμίασις (nach uns, die aus dem Meer) und in der Nacht die dunkle (die aus der Erde) dazu gelange, über die andere vorwiegend zu sein, eine Frage, die nur in dem Obigen ihre erschöpfende und nothwendige Beantwortung findet. Dieses blos quantitativ wechselnde Uebergewicht des Verlöschens und des Entzündens in dem stets diese beiden Bewegungen bereits in sich einenden Proceß sowohl des Verlöschens als des Entzündens — dieser Hauptpunkt der obigen Darstellung — ist aber auch offenbar der Sinn jener uns bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates de diaeta I., überall begegnenden Entwicklungsformel αὔξεσθαι εἰς τὸ μήκιστον καὶ μειοῦσθαι εἰς τὸ ἐλάχιστον — Vermehrtwerden auf das Maximum und Verringertwerden auf das Minimum — und der daselbst überall hervorgehobenen Identität dieser quantitativen Bewegungen. Man vgl. nur z. B. folgende Stellen a. a. O. p. 632. Kühn: ἀλλ' αὔξεται πάντα καὶ μειοῦται ἐς τὸ μήκιστον καὶ μειοῦται ἐς τὸ ἐλάχιστον· — — — χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα· ἡμέρη καὶ εὐφρόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον ὡς καὶ τῇ σελήνῃ τὸ μήκιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος. ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον. πάντα ταῦτα καὶ οὐ ταῦτα. ib. p. 633: φοιτεόντων δ' ἐκείνων ὧδε. τῶν δὲ κρίσεων — — καὶ ἐπὶ τὸ μέζον καὶ ἐπὶ τὸ μεῖον· φθορὴ δὲ πᾶσιν ἀπ' ἀλλήλων, τῷ μείζονι ἀπὸ τοῦ μείονος καὶ τῷ μείονι ἀπὸ τοῦ μέζονος. Doch die ganze Schrift ist auf jeder Seite voll davon. Es ist evident, wie stricte das im Texte Gesagte durch diese Stellen des Heraklitikers und andere, die man bei ihm sehe, bewiesen wird. Entstehen und Vergehen, Entzünden und Verlöschen sind hiernach nur quantitativ wechselnde Uebergewichte und Maaße. Entzünden ist Uebergewicht des Entzündens über das Verlöschen, Verlöschen ist Uebergewicht des Verlöschens über das Entzünden. Aber in jedem von beiden ist schon beides, Entzünden wie Verlöschen, immer vorhanden (darum sind sie eben Processe). — Zur Evidenz wird diesen Punkt, außer den oben (u. vgl. p. 116 sqq.) folgenden Beweisen, der § 26. bringen.

Verlöschens der Sonne — zu, umsomehr die aufsteigende Umwandlung des Meeres in Feuer — die Seite des Entzündens der Sonne — gerade wegen der durch diesen Proceß mehr und mehr eintretenden Verminderung der Meeresmasse abzunehmen beginnt, bis wieder die totale Rückwandlung des Sonnenfeuers in Meer eingetreten und dieses dadurch auf sein früheres Maaß zurückgebracht ist, womit denn ein neues steigendes Uebergewicht des Sichentzündens beginnt).

Hierdurch[1]) würden nun nicht blos die Phänomene des Tages und der Nacht, der steigenden und fallenden Tageshelle, in einer selbst der sinnlichen Anschauung entsprechenden und doch für Heraklit ganz consequenten Weise erklärt sein, sondern es wird dadurch auch ein helles Licht auf die allgemeine Bedeutung und Rolle geworfen, welche die Sonne bei Heraklit hat, und vieles erklärt, was sonst dunkel und sich widersprechend erscheinen müßte. Denn es läßt sich nicht läugnen, daß über die Rolle der Sonne bei Heraklit bis jetzt ganz entgegengesetzte Spuren und Anzeigen vorzuliegen scheinen. Denn einerseits erklärt jener Heraklitiker im platonischen Kratylos (s. oben p. 13 sq.) die Sonne für das höchste, alles durchwaltende[2]) heraklitische Princip, und wie sehr dies kein bloßer phantastischer Einfall Platons ist, sondern irgend welchen realen Hintergrund bei Heraklit haben muß, zeigt sich zum Ueberfluß durch das nach unserer Ansicht ebenso bedeutsame Factum, daß Kleanthes bekanntlich hierbei verblieben ist und der Sonne wirklich das alles durchwaltende Principat zuertheilt hat.

Scheint schon hiernach[3]) der Sonne eine wunderwiegroße Function

---

1) Dieser Punkt wird ferner unterstützt durch die bisher übersehene Notiz, nach welcher Heraklit auch die Ebbe und Fluth des Meeres auf die Sonne zurückführte, denn soviel wird doch jedenfalls als wahr angenommen werden können aus Plut. Plac. III, 17. p. 615. W.: Ἀριστοτέλης, Ἡράκλειτος, ὑπὸ τοῦ Ἡλίου· τὰ γὰρ πλεῖστα τῶν πνευμάτων κινοῦντος καὶ συμφέροντος ὑφ' ὧν ἐμβαλόντων μὲν προωθουμένων ἀνοιδεῖν τὴν Ἀτλαντικὴν θάλασσαν καὶ παρασκευάζειν τὴν πλημμυρίαν, καταληγόντων δ' ἀντιπερισπωμένην ὑποβαίνειν, ὅπερ εἶναι ἄμπωτιν.

2) Kratyl. p. 413. B.: ὁ μὲν γὰρ τίς φησι τοῦτο εἶναι δίκαιον, τὸν ἥλιον· τοῦτον γὰρ μόνον διαιόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύει τὰ ὄντα.

3) Nach Macrobius in Somn. Scip. I. c. 20. p. 98. hat Heraklit die Sonne fontem coelestis lucis genannt (sed hunc ducem et principem quem Heraclitus f. c. l. appellat). Wenn dem Lydus, de mensib. V, 39. p. 36. ed. Bonn. darin zu trauen wäre, so hätte er sie göttlich genannt (ὅ γε μὴν Ἡράκλειτος τὸ αὐτὸ περὶ τὸν θεικὸν κτλ.). Aber abgesehen von noch manchen andern Spuren beweisen auch die untergeschobenen Briefe (οἶδα ἥλιον, ὁποῖος ἐστι κτλ.) doch soviel, daß nach einer sehr verbreiteten Annahme die Sonne geradezu als ein Mittelpunkt seines Systems galt.

und Bedeutung mindestens in einzelnen Stellen des heraklitischen Werkes zuzukommen, so sehen wir sie doch andererseits bei ihm ebenso wieder zu einer bloßen meteorischen Erscheinung herabgedrückt, sie ist wie jede andere sinnliche Existenz den Dienerinnen der Dike unterworfen und darf nicht überschreiten ihr Maaß (s. das Fragment § 16.), ja sie hat bei Heraklit, wie uns Diog. L. IX. 7. sagt, nur die ihr nach dem sinnlichen Augenschein zukommende Größe, oder wie bei Plut. Plac. II. 21. p. 584. W. bestimmter noch angegeben wird, blos die Breite eines Fußes (*εἶναι ποδὸς ἀνθρωπείου*[1]). Ja man kann in ihr nicht einmal eine eigentliche Ursache des sinnlichen Gedeihens und Wachsthums bei Heraklit erblicken, denn einerseits wird alle Entwickelung der einzelnen sinnlichen Dinge auf das Meer zurückgeführt (bei Diogenes wie Clemens, wovon wir schon gesehen haben, wie echt es ist), und andererseits würde, insofern man die auch dem Meere zu Grunde liegende Feuersnatur als die Ursache der Hervorbringung betrachtet, diese Rolle dem Feuer selbst, nicht aber blos der Sonne zuzuschreiben sein.

Durch das Vorstehende lösen sich nun aber die beiden ganz widersprechenden Angaben und Spuren über die Function und Bedeutung der Sonne bei Heraklit in der befriedigendsten Weise auf. Denn die Sonne war dem Ephesier in der That gar keine selbständige und eigentlich-wirkende Ursache, vielmehr nur eine durch die Umwandlung des Meeres erzeugte Flamme. Aber sie war ihm, nach der obigen Auseinandersetzung, der reale Zeitmesser, oder richtiger: der Circulationsmesser der *ἀναθυμιάσεως ἀπὸ θαλάσσης*, aus welcher alles Sinnliche wird[2]), des unablässigen Umwandlungsprocesses des Meeres in Feuer und der Rückwandlung desselben in Meer. Sie war ihm, um mich eines Bildes zu bedienen, die absolute Weltuhr, welche selbst nichts that, aber durch ihre steigende und sinkende Helle beständig anzeigte, wie weit das Meer in seiner alles bedingenden Umwandlung in Feuer und resp. in der Rückwandlung aus diesem in sich selbst vorgerückt sei, welches quantitative Stadium dieser alleserzeugende Umwandlungsproceß, der Weg der Natur nach Oben und Unten, jedesmal erreicht habe. Jetzt können wir daher erst in seiner Bestimmtheit den heraklitischen Gedankeninhalt in der nachfolgenden Stelle des Plutarchus

1) Und bei Theodoret. T. IV. p. 718. ed. Hal. I. p. 45. Gaisf.: *Ἡράκλειτος δὲ ὁ Ἐφέσιος ποδιαῖον* und bei Stob. Ecl. Phys.

2) *σχεδὸν πάντα ἀπὸ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνίχνευε τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης* bei Diog. L.

(Quaest. Plat. p. 1007. E. p. 101. W.) verstehen: „οὕτως οὖν ἀναγκαίαν πρὸς τὸν οὐρανὸν ἔχων συμπλοκὴν καὶ συναρμογὴν ὁ χρόνος, οὐχ ἁπλῶς ἐστὶ κίνησις, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἐχούσῃ καὶ πέρατα καὶ περιόδους· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας ...αἱ πάντα φέρουσιν"" καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός". „So ist nun die Zeit, da sie eine nothwendige Verknüpfung und Verbindung mit dem Himmel[1]) hat, nicht blos Bewegung überhaupt, sondern eine Bewegung, die in ihrer Anordnung ein Maaß und Grenzen und Kreisläufe hat, deren Vorsteher und Aufseher die Sonne ist, deren Sache es ist, zu begrenzen und anzuordnen und aufzuweisen die Umwandlungen und die Zeitabschnitte, „„die Alles bringen"" nach Heraklit, und die hierdurch nicht etwa in kleinen und geringfügigen, sondern in den größesten und alles Andere am meisten beherrschenden Dingen dem leitenden und ersten Gotte ein Mitarbeiter wird". —

Der über das kurze wörtliche Citat weit hinausgehende heraklitische Inhalt dieser Stelle ist Schleiermacher im Allgemeinen nicht entgangen. Aber er faßt ihn bei weitem nicht richtig und bestimmt genug auf, wenn er (p. 400) meint, es sei „die Sonne die Ursache der Erleuchtung und so auch die Quelle alles Wachsthums und aller Hervorbringung auf der Erde, wenn anders Plutarchus (a. a. O.) nur irgend etwas Heraklitisches sagt von den Grenzen und Abschnitten der Zeit". Die Sonne ist selbst weder Quell noch Ursache der Hervorbringung, deren Grund vielmehr nur die μεταβολή, die allgemeine Umwandlung, ist; sie, die Sonne, ist gar nicht eigentlich wirkend und veranlassend; sie ist nur der absolute Messer dieser durch sie hindurchgehenden Circulation; sie zeigt nur auf, welche Abschnitte und Stadien jener Umwandlungsproceß immer erreicht hat, und so scharf wie nur möglich wird dies in der angez. St. durch die dreimalige Nebeneinandersetzung desselben Begriffs, ὁρίζειν, ἀναδεικνύναι, ἀναφαίνειν hervorgehoben. Deshalb heißt auch die Sonne daselbst nur συνεργός des Gottes, aber συνεργὸς τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων, Mitarbeiter an dem am meisten Beherrschenden, weil jener Circulationsproceß, dessen Abschnitte und Stadien sie nachweist, die alles

1) Der Seitenblick auf den heraklitischen Antheil an dem, was Platon im Timäus über die Zeit und die Sonne sagt, ergiebt sich schon hier aus dem Obigen von selbst.

Wachsthum und alle Hervorbringung lenkende Ursache ist[1]). Was wirklich Alles hervorbringt, sind eben die Zeitabschnitte (ὧραι[2]), wie Heraklit selbst sagt, αἳ πάντα φέρουσιν. Denn diese Zeiträume sind — und darum kann auch Plutarch μεταβολὰς καὶ ὥρας wie zwei identische Begriffe setzen — die realen Stadien, die realen Quanta selbst dieses beständigen Umwandlungsprocesses; Quanta, die aber, weil dieser Umwandlungsproceß die Ursache der Entwickelung alles Besonderen und Verschiedenen ist, sofort in qualitative Grenzen und Abschnitte umschlagen. Und darum etymologisirt Platon im Kratylus p. 410. D. p. 128. St.: ὧραι γάρ εἰσι διὰ τὸ ὁρίζειν χειμῶνάς τε καὶ θέρη καὶ πνεύματα καὶ τοὺς καρποὺς τοὺς ἐκ τῆς γῆς· ὁρίζουσαι δὲ δικαίως αἱ ὧραι καλοῖντο.

Haben wir gesagt, die Sonne habe bei Heraklit die Function eines Circulationsmessers, haben wir sie mit einer Weltuhr verglichen, bei der das Zifferblatt die Sonnenscheibe, der Zeiger das Sonnenlicht, die Zahlen die Tageszeiten, und die diesen Zeit-Quantis zu Grunde liegende Einheit jene μεταβολή sei, so konnte in einer Zeit, wo man Uhren in unserem Sinn nicht kannte, Heraklit ebensowohl, zumal wenn bereits ein concreter Anlaß dazu vorlag, einen andern Vergleich dafür gebrauchen. Denn da jene circulirende Umwandlung durch die Sonne selbst hindurchgeht, aus dem Meer in Sonnenfeuer und aus diesem zurück in Meer sich wandelnd, und da die Sonne, wie wir gesehen, in ihrem Auf- und Niedersteigen das quantitative Maaß dieser Umwandlung anzeigt und so diese Circulationsbewegung selbst begleitet, so konnte Heraklit sehr wohl mit Beziehung auf die bekannten Verse des Homer[3]), obwohl wahr-

1) So gewinnt auch die noch von den Stoikern beibehaltene, unbedingt auf Heraklit selbst zurückweisende Bezeichnung der Sonne als temperatio mundi einen ganz energisch-concreten Sinn und ist fast nur wie eine Uebersetzung der von uns gebrauchten Bezeichnung: Circulationsmesser. Auch der Titel, der ihr bei Lydus de Ostentis c. 46. p. 174., ed. H. p. 341. ed. Bonn. gegeben wird „Verwalter des Feuers, ταμίας πυρός", scheint, auch nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle, auf heraklitischen Quell hinzuweisen.

2) Man muß bei ὧραι bei Heraklit nicht an unsere Stunden denken wollen, denn in jener Zeit kannten die Griechen diesen Begriff noch gar nicht und drücken mit ὧραι vielmehr nur so Tages- wie Jahreszeiten aus, wie Ideler beweist, Handbuch der technischen Chronologie T. I. p. 238 und der daselbst cit. Hindenburg.

3) Il. VIII, 19 sqq.:

Auf! wohlan ihr Götter, versucht's, daß ihr All' es erkennet,
Eine goldene Kette befestigend oben am Himmel,
Hängt dann all' ihr Götter euch dran, und ihr Göttinnen alle,

scheinlich polemisch[1]), gegen dieselben sich richtend, die Sonne mit einer in steter Bewegung befindlichen Kette vergleichen, durch welche das All mit sich selbst verknüpft und die Circulation in sich selbst zurückkehrend sei, und durch deren Stillstand somit dieser Circulationsproceß selbst zerrissen, und da er eben die erhaltende und hervorbringende Ursache des Weltbestandes ist, das kosmische All selbst vernichtet sein würde.

Darum glauben wir denn ohne zu große Kühnheit bestimmt auf Heraklit beziehen zu müssen jene vielberühmte Stelle des Platon im Theaetetos (p. 153. D.), wo er, nachdem er eben Heraklits Theorie von der Bewegung durchgenommen hat, unmittelbar fortfährt: „*καὶ ἐπὶ τούτοις τὸν κολοφῶνα ἀναγκάζω προσβιβάζων, τὴν χρυσῆν σειρὰν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει καὶ δηλοῖ, ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ᾖ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις· εἰ δὲ σταίη, τοῦτο ὥσπερ δεθὲν πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα*“[2]). „Und soll ich nun über dies Alles noch den letzten Stein hinzutragend beweisen, daß unter der goldenen Kette Homeros nichts Anderes versteht, als die Sonne und also andeutet, so lange der gesammte Umkreis[3]) in Bewegung ist und die Sonne, so lange bestehe auch Alles bei Göttern und Menschen, wenn aber dieses einmal wie gebunden stillstände, so würden alle Dinge untergehen und wie man sagt, das Unterste zu Oberst gekehrt werden“ (nach Schleiermacher's Uebersetzung des Plato).

Dennoch zögt ihr nie vom Himmel herab auf den Boden
Zeus den Ordner der Welt, wie sehr ihr rängt in der Arbeit;
Wenn nun aber auch mir im Ernst es gefiele zu ziehen,
Selbst mit der Erd' euch zög ich empor und selbst mit dem Meere,
Ja die Kette darauf um das Felsenhaupt des Olympos
Bänd ich fest, daß schwebend das Weltall hing in der Höhe.
(Nach Voß).

1) Nicht seinen eigenen Sinn als Homers Meinung darstellend, sondern polemisch, indem er etwa gegen Homer sagte, daß die goldene Kette, die Zeus hier zur Beschämung der Götter auszuhängen drohe, vielmehr schon immer vorhanden und ihr fortlaufendes Gezogenwerden nach Oben und Unten gerade die Erhaltung des Alls bedinge, weil eben die Sonne selbst nichts anderes als eine solche Kette sei etc.

2) Vgl. hierzu die von Heyne zu Homer Il. VIII. 19—26, von Creuzer zu Proclus Instit. Theol. p. 126 und von Hermann zu Lucian. de hist. consc. p. 56 angeg. Stellen.

3) Umkreis, *περιφορά*, sagt Plato für jenen durch die Sonne hindurchgehenden Circulationsproceß — und hier sieht man wohl am deutlichsten, wie (vgl. § 13.) die späten Berichte über das heraklitische *περιέχον* als Princip alles Daseins entstanden sind und ihnen doch nichts als jener circulirende Umwandlungsproceß zu Grunde liegt.

Jetzt wird auch erst die Stelle der homerischen Allegorieen (p. 118. ed. Schow.) ganz verständlich: „*σειρὰν δ' ἀπήρτησεν ἀπὸ τῶν αἰθέρος ἐπὶ πάντα χρυσῆν· οἱ γὰρ θεωροὶ τῶν φιλοσόφων περὶ ταῦτα ἀνάμματα πυρὸς εἶναι τὰς τῶν ἀστέρων περιόδους νομίζουσι*", „eine goldene Kette aber knüpfte er von dem Aether um Alles; denn die Gewaltigen von den Philosophen meinen hierüber, Entzündungen aus Feuer seien die Umläufe der Gestirne". Die Stelle mußte bisher irgendwo zu kranken scheinen. Der Autor will zeigen (cf. ib. p. 117), daß sich Homer der physischen Theorie nähere. In dem mit „denn" eingeführten Satze müßte also etwas aus der physischen Philosophie kommen, was mit der homerischen Dichtung von der goldenen Kette stimmt. Statt dessen heißt es: „denn die Umläufe der Gestirne seien nach den Philosophen Feuer entzündungen". Da dies in diesem Zusammenhange gar keinen Sinn zu geben schien, so hat Schneider am Rande meines Exemplars vorgeschlagen, statt *ἀνάμματα* zu lesen *ἄμματα πυρὸς*, Bänder von Feuer, was freilich einen ganz leichten Sinn und Zusammenhang geben würde. Aber einen nur zu leichten eben. Das durch so viele Stellen gestützte *ἀνάμματα* muß vielmehr stehen bleiben und erweist sich jetzt doch als ganz passend. Denn in diesen „Entzündungsprocessen des Feuers" liegt bereits, wie wir gesehen haben, der Begriff der Circulationskette oder deutlicher: der der Kette vergleichbare Begriff der stetigen Circulationsbewegung, welcher auch nochmals in der Stelle — indem es nicht heißt: *ἀναμ. πυρ· εἰν· τοὺς ἀστέρους*, sondern *τῶν ἀστέρων περιόδους* — bedeutsam hervorgehoben wird. — Wohl aber dient es allerdings zur Bestätigung des hier von uns Entwickelten und zur Certificirung dessen, daß die Stelle des Theaetetos auf Heraklitos zu beziehen ist, wenn wir bei Porphyrius (vgl. auch Stob. Ecl. Phys. p. 521) hören, daß die Steiler die Gestirne Bänder oder Gürtel, *ἄμματα*, genannt haben, de antr. Nymph. c. XI.: *τοὺς δ' ἀπὸ τῆς στυὸς ἥλιον μὲν τρέφεσθαι ἐκ τῆς ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάσεως εἰκότως· σελήνην δ' ἐκ τῶν πηγαίων καὶ ποταμίων ὑδάτων· τὰ δ' ἄστρα ἀπὸ τῆς ἐκ γῆς ἀναθυμιάσεως· καὶ διὰ τοῦτο* (also blos deswegen, weil sie aus der *ἀναθυμίασις* sich herstellt, die aber freilich nach uns der circulirende Umwandlungsproceß selbst ist) *ἄμμα μὲν νοητὸν εἶναι τῶν ἡλίων ἐκ θαλάσσης κτλ.* „nur deshalb sei die Sonne ein vernünftiges Band aus dem Meere ꝛc." —

Nun liegt auch, wie wir glauben, der Sinn jenes astronomischen Fragmentes des Ephesiers klar zu Tage, das uns von Strabo mitgetheilt wird (l. c. 1. p. 8. ed. Tsch.): „*βελτίων δ' Ἡράκλειτος καὶ Ὁμηρι-*

κώτερος ὁμοίως ἀπὸ τοῦ ἀρκτικοῦ τὸν ἄρκτον ὀνομάζων ... Ὅπου γὰρ καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός". „Des Morgens und des Abends Scheidung ist der Bär und dem Bären gegenüber die Grenze des hellen Zeus". Jedenfalls hatte diese Stelle bei Heraklit den Zweck, sein Princip von den Gegensätzen als auch durch die Himmelsgeographie sich durchführend aufzuzeigen. Aber wenn unsere bisherige Auseinandersetzung richtig ist, so hat es hauptsächlich auch noch den andern, übrigens nur eine reelle Durchführung jenes Gedankens bildenden Zweck gehabt: feste Maaße, bestimmte Grenzen und Uebergangspunkte für jenes quantitative Uebergewicht des Verlöschens und Sichentzündens in der auf- und untergehenden Laufbahn der Sonne nachzuweisen. Mit der Erreichung des Bären tritt das Uebergewicht des Verlöschens, mit der des ihm gerade gegenüberliegenden αἰθρίου Διός wieder die höchste Steigerung der Sichentzündung ein. —

Was hierin liegt und nicht scharf genug hervorgehoben werden kann, sind die bereits nachgewiesenen drei Punkte: Erstens, daß im Entzünden wie im Verlöschen immer schon beides ist und jenes von beiden nur ein wechselndes Maaßverhältniß, ein quantitatives Ueberwiegen des Entzündens über das dadurch nicht total aufgehobene Verlöschen und umgekehrt ist, wie wir dies schon p. 59 an dem eigenen Fragment des Ephesiers hervorgehoben, soeben in einer Note (p. 109, 2.) durch Stellen des Heraklitikers evident nachgewiesen haben und in der Folge noch mehr belegen und als den Angelpunkt der kosmischen Bewegung des Ephesiers darthun werden, der übrigens seinerseits nur die Folge der ansichseienden Identität beider Gegensätze ist. Zweitens ist als der systematischste Punkt der siderischen Bewegung bei dem Ephesier festzuhalten, daß, wie wir einstweilen wenigstens von der Sonne klar gesehen haben, die Laufbahn derselben keine ihr blos äußerliche und der beständigen μεταβολή, dem unausgesetzten Werden, in dem sie (die Sonne) sich innerlich befindet, fremde Ortsbewegung ist, sondern daß diese Vollbringung ihrer Ortsbewegung — ihrer Laufbahn — durchaus identisch ist und zusammenfällt mit ihrem Entzündungsproceß und Verlöschungsproceß aus dem Meer und in das Meer, dem sie ihr Dasein verdankt. Durch ihre Laufbahn — und dies ist ein tiefer, an Consequenzen reicher, systematischer Gedanke des siderischen Processes bei Heraklit — vermittelt sie sich ihr eigenes Werden[1]) und ebenso — weil es jene Alles erzeugende

1) Diese Verknüpfung der steigenden und sich senkenden — überwiegend sich entzündenden und verlöschenden — Laufbahn der Gestirne mit der kosmischen

Umwandlung des Meers in Feuer und dieses in Meer ist, welche durch ihren Ring hindurchläuft — vermittelt sie dadurch alles kosmische Werden. Drittens aber ist — und dies liegt schon in dem vorigen — die totale Renovation der täglich neuen Sonne erst mit Vollbringung ihrer ganzen örtlichen Laufbahn, mit ihrer Rückkehr in ihren Ausgangspunkt, vollbracht[1]) und gegeben.

μεταβολή, oder dem Werdensproceß in dem sie begriffen sind, wird man jetzt auch nicht verkennen können in den Worten des Heraklitikers, Pseudo-Hippocrates de diaeta I. p. 628. K.: ἀστρωντε ἐπιτολὰς καὶ δύσιας γινωσκειν δεῖ. ὅτεως ἐπίστηται τὰς μεταβολὰς καὶ ὑστροβολὰς φυλάσσειν καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ἄλλου κοσμου πτλ. „man muß auch kennen die Aufgänge und Niedergänge der Gestirne, um zu verstehen die Umwandlungen und die Maaßüberschreitungen zu beachten der Speisen und Getränke und der Luft und des gesammten Weltalls, aus welchen auch die Krankheiten der Menschen entstehen". —

1) Diesen Sinn hat also, was der Scholiast zu Plat. Rep. a. a. O. (ap. Bekk. Comment. Crit. II. p. 409) berichtet: Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, φησὶν οὗν, ἔλεγεν ὅτι ὁ ἥλιος ἐν τῇ ὀυτικῇ θαλάσσῃ ἐδύετο καὶ καταδὺς ἐν αὐτῇ σβέννυται, εἶτα ὀπελθὼν τὸ ὑπὸ γῆν καὶ εἰς ἀνατολὰς φῶτας ἐξάπτεται πάλιν καὶ τοῦτο ἀεὶ γίγνεται. Wenn man hierbei festhält, daß im Entzünden auch stets bereits der Proceß des Verlöschens, in diesem wieder das Entzünden fortdauert und in jedem von beiden die eine oder andere dieser Seiten immer nur quantitativ überwogen, auf ein Minimum oder Maximum (ἐς τὰ ἐλάχιστον καὶ ἐς τὸ μήκιστον, wie Pseudo-Hippokrates sagt) reducirt wird, so ist dies also ganz richtig. Man kann in diesem Sinne sagen, daß die Sonne unter der Erde herumgehend und in ihren Ausgangspunkt zurückkehrend, wieder entzündet wird, d. h. das steigende Uebergewicht des Entzündens tritt nun ein[*]), wenn es auch der Scholiast nicht so gemeint haben sollte.

[*]) Wir sehen jetzt, daß Zeller p. 474, 3. an dieser Stelle Anstoß nimmt, nicht weil sie eine Kreisbewegung der Sonne um die Erde und eine Kugelgestalt derselben unterstellt, worein Zeller p. 476 sehr wohl sieht, daß sich dies Heraklit in der That so gedacht haben muß, sondern weil sie angeblich der Stelle des Aphrodisiers (siehe oben p. 103), daß die Sonne täglich eine andere sei, widerspricht. Dies ist aber, wenn man diese tägliche Renovation der Sonne so faßt, wie wir sie erklärt und nachgewiesen zu haben glauben, daß sie nämlich (siehe oben p. 105) kein Atom ihres Daseins aus einem Tag in den andern hinüber bewahre, weil das ganze Quantum Meer, das sich in einem Tage in sie sich entzündend umgewandelt hat, auch noch im Lauf desselben bürgerlichen Tages in Meer rückschlägt, durchaus nicht der Fall; denn dann wird der Proceß der Sonne auch während der Nacht überhaupt nicht unterbrochen, vielmehr nur auf ein Maximum des Verlöschens (i. e. der Umwandlung in Wasser, durch welche das in Sonnenfeuer entzündete Wasserquantum ins Meer überwiegend zurückkehrt und die Erneuerung der Sonne begründet wird) reducirt. Und daß es sich so verhalte, zeigt jetzt auch die hierin gegebene Erledigung einer Schwierigkeit, die

Nun liegt es auch auf der Hand, welches doch jene „Maaße" μέτρα sind, die laut einem früher betrachteten (s. § 16.) jetzt aber erst concreter verständlichen Fragment Heraklits die Sonne nicht überschreiten wird, widrigenfalls sie ergreifen würden die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike. Denn das ganze Dasein der Sonne hat sich als ein — Maaßverhältniß des ihr zu Grunde liegenden circulirenden Umwandlungsprocesses ergeben, und freilich würde die Sonne, wenn sie dieses Maaß verließe, um so schneller von der Negativität ergriffen, von den rächenden Gottheiten vernichtet werden, als ihr dasselbe nicht blos eine äußerliche Schranke ist, sondern sie vielmehr gerade nur in der Einhaltung dieses Maaßes ihr Sichentzünden und ihre Existenz hat.

Jetzt fällt wohl auch von selbst ein hinreichendes Licht auf das „maaßvolle Sichentzünden und maaßvolle Verlöschen" zurück, welches Heraklit zum beständigen Leben seines kosmischen Einen, des πῦρ ἀείζωον macht (s. § 20.), sowie auf das daselbst von uns Gesagte, wonach beide Seiten nur quantitativ wechselnde Maaße derselben Bewegung sind. —

Ja, irren wir nicht, so muß sich nun bereits lange ergeben haben, wie erst dieser kosmisch-siderische Proceß, diese circulirende Umwandlung des Meeres durch die Sonne — denn vorläufig haben wir ihn blos mit

---

Zeller gut hervorhebt. Er sagt p. 476, 2., indem er die Worte des Heraklitikers anführt: „φάος Ζηνί, σκότος Ἀΐδῃ, φάος Ἀΐδῃ σκότος Ζηνί· φοιτὰ κεῖνα ὧδε καὶ τὰ δὲ κεῖσε πᾶσαν ὥρην": „Wie freilich das Licht von der Oberwelt in die Unterwelt gelangen soll, wenn die Sonne jeden Abend erlischt, läßt sich nicht absehen, aber die gleiche Schwierigkeit bliebe auch, wenn wir eine andere Deutung der Worte versuchen wollten". Nach unserer Ausführung ist nun gar keine Schwierigkeit mehr da, wenn man mit uns und mit demselben Heraklitiker selbst Verlöschen und Entzünden nicht als sich ausschließende, sondern stets zugleich vorhandene und nur quantitativ überwiegende Seiten faßt, als ein Procediren ἐς τὸ μήκιστον καὶ ἐς τὸ ἐλάχιστον des Verlöschens und des Sichentzündens, wie der Heraklitiker selbst so oft sagt. Seine Worte und die des Scholiasten zu Plato bestätigen und interpretiren sich dann gegenseitig. Auch während sich die Sonne unter der Erdkugel herumbewegt, ist noch auf ein Minimum reducirtes Entzünden in ihr. Das ist das dunkle Licht, wie es dem Hades zukommt; zum Aufgang wieder gelangt, nimmt das Entzünden sein Uebergewicht ein und zugleich ist jetzt — wegen des so lange andauernden Uebergewichts des Verlöschens — jedes Quantum, das aus der vortägigen Umwandlung des Meeres in Feuer in ihr war, wieder in das Meer zurückgekehrt. (Bei dieser Auffassung der Stelle des Aphrodisiers braucht man auch nicht, wie Zeller für die seinige p. 475 thun muß, die übereinstimmenden Berichte über die nachenförmige Gestalt der Sonne zu verwerfen, was höchst bedenklich ist, weil die schwerlich erfundenen Berichte über seine Erklärung der Sonnenfinsternisse ꝛc. darauf basirt sind.

dieſer verbunden geſehen; vielleicht enthüllt ſich uns in der Folge auch näher ſeine Wechſelwirkung mit den andern Geſtirnen — der wahre, ſtets überſehene Schlüſſel iſt zu dem geſammten kosmiſchen Syſtem des Epheſiers. Wir werden dies erſt ſpäter in concreterer Fülle ſich entwickeln ſehen. Vorläufig wollen wir nur die gewonnenen Reſultate theils beſtätigen, theils einiges wenige hinzufügen.

Wir haben oben (p. 113 sqq.) die Stelle des platoniſchen Theaetetus auf dieſe durch die Sonne hindurchcirculirende Umwandlung Heraklits bezogen und ſpeciell die Worte ὅτε ἴωσ μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ᾖ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος als auf dieſe alles producirende Circulationsbewegung Heraklits gehend, in Anſpruch genommen. Wie unabweisbar recht wir hierbei hatten, lage jetzt ferner eine Stelle jenes Heraklitikers — des Pſeudo-Hippokrates de diaeta I. T. I. p. 645. ed. Kuehn.: „κεραμέες τροχὸν ὠνέωνται καὶ οὗτε ὀπίσω οὗτε πρόσω χωρεῖ καὶ ἀμφοτέρωσε ἅμα τοῦ ὅλου μιμητὴς περιφερής· ἐν δὲ τῷ αὐτῷ ἐργάζονται εἴδη περιφερομένων παντοδαπά. οὐδὲν ὅμοιον τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ· ἐκ τῶν αὐτῶν ἄνθρωποι ταῦτα πάσχουσι καὶ τἄλλα ζῶα ἐν τῇ αὐτῇ περιφορῇ πάντα ἐργάζονται· ἐκ τῶν αὐτῶν ὅμοιον οὐδὲν τοῖσι αὐτοῖσι ἀρχάνουσιν. ἐξ ὑγρῶν ξηρὰ ποιέοντες καὶ ἐκ τῶν ξηρῶν ὑγρά“. Alſo im All, wie im Menſchen, der jenes Nachahmung iſt, wird alles aus dieſem circulirenden Umlauf, aus dieſer Umkreiſung, der περιφορή, hergeſtellt und geſchaffen, aus Demſelben das Verſchiedene, aus dem Feuchten das Trockene und aus dieſem das Feuchte gebildet. Iſt jetzt nicht handgreiflich, daß es gar nichts Anderes als dieſe circulirende περιφορά iſt, welche den Berichten über das περιέχον als das Alles erzeugende und vernünftige Princip des Epheſiers zu Grunde liegt?

Evident empfangen hier unſere Widerlegungen (ſ. §§ 6. 12. 13.) der mißverſtändlichen Auffaſſungen, ſowohl der ἀναθυμίασις als des περιέχον, ihre letzte Beſtätigung. Das περιέχον iſt ſonnt keine örtlich getrennte Region; es iſt auch ebenſowenig ein ruhiger, umſchließender Umkreis, ſondern eine Kreisbewegung. Es iſt vielmehr nur das thätige Umkreiſen des Kosmos durch jenen ſich aus Meer in die Sonne und aus dieſer in Meer umwandelnden Circulationsproceß [1]). Wenn uns lateiniſche

1) Es iſt jene Kreisbewegung der Sonne, von der Ariſtoteles Meteorol. I. c. IX. 5. p. 346. b. B., Heraklit im Auge, ſagt: γίνεται δὲ κύκλος οὗτος μανθάνουσι τῶν τοῦ ἡλίου κύκλων· ἅμα γὰρ ἐκεῖνος εἰς τὰ πάντα μεταβάλλει καὶ οὗτος ἄνω καὶ κάτω· καὶ ὅτε νοῆσαι τοῦτον ὥσπερ ποταμὸν ῥέοντα κύκλῳ ἄνω καὶ κάτω. πανὸν ἄρτιος καὶ ὅλατος. — Von hier aus wird ſich auch erſt beurtheilen laſſen, wie viel Ariſtoteles in ſeiner Meteorologie von Heraklit entlehnt

Stoiker und Berichterstatter also häufig das *περιέχον* durch id quod ambit wiedergeben, so ist dieser Ausdruck an sich richtig und richtiger als *περιέχον*. Er muß aber nicht in seiner tropischen Bedeutung, als das, was umgiebt, gefaßt werden, sondern ganz wörtlich, wie auch *περιφορά*, als das, was beständig die ganze Welt umläuft[1]).

Es ist evident, wie diese wahre Bedeutung des *περιέχον* mit der der *ἀναθυμίασις* zusammenfällt. Letztere drückt diesen selben Proceß nur mehr in seiner ursächlichen Hinsicht aus: das Uebergehen jedes Zustandes in den andern, die allgemeine *μεταβολή* als solche; das *περιέχον* aber: die durch dieses beständige Uebergehen bewirkte und mit ihr identische kreisende Bewegung des *κόσμος* nach Oben und Unten, die fortlaufende Umwandlung des Meeres in die Gestirne oder die Sonne und dieser in Meer[2]. —

Ein anderer Punkt, der hauptsächlich urgirt werden muß, ist folgender:

Wir haben bereits nachgewiesen (p. 111), wie Heraklits Begriff von der Zeit aufs innerste und systematischste identisch ist mit dieser Circulationsbewegung des Meeres und der Sonne. Wir haben gezeigt, wie ihm die Zeiträume nichts als die realen Quanta und Stadien dieser realen Circulations- und Umwandlungsbewegung sind, wie ihm der Begriff der Zeit und des realen Processes also identisch ist. Von hier aus empfängt nun sein volles physisches Licht jener oben (§ 16.) berührte treffliche Bericht des Aenesidemus bei Sextus Emp. adv.

---

und nicht, cf. ib. c. IX, 2. p. 346. B.: *Ἡ μὲν οὖν ὡς κινοῦσα καὶ γονὰ καὶ πρώτη τῶν ἀρχῶν ὁ κύκλος ἐστὶν, ἐν ᾧ φανερῶς ἡ τοῦ ἡλίου φορὰ διακρίνουσα καὶ συγκρίνουσα τῷ γίγνεσθαι πλησίον ἢ παρώτερον αἰτία τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἐστίν* (vgl. über den *κύκλος* bei Heraklit Bd. I. p. 88 sq. und § 27).

1) Man vgl. jetzt auch oben Bd. I. p. 43 Anm. was aus Sextus u. A. über die Erderschütterungen und andern elementarischen Erscheinungen als Umwandlungen (*μεταβολαί*) des *περιέχον* angeführt ist.

2) Es ist übrigens ersichtlich, wie diese Auffassung des *περιέχον*, als die das All umkreisende Umwandlungsbewegung des siderisch-elementarischen Processes, dem im § 13. Gesagten und der daselbst vermuthete Entstehung des Wortes aus dem heraklitischen *περιχυτὰ*, der Bedeutung nach nicht widerspricht. Denn ob *περιφορά* ein Ausdruck des Ephesiers selbst ist, steht nicht fest. Bei beiden Erklärungen ist aber der Gedanke ganz identisch, daß das *περιέχον* nichts bestimmtes, sondern nur das wirkliche Umwandeln und Uebergehen des Bestimmten in einander i. e. die allgemeine reale *μεταβολή* ist. Diese jede Bestimmtheit ihres Daseins stets überwindende Bewegung ist es, die sich realiter als jener das All umkreisende siderisch-elementarische Proceß darstellt.

Math. X, 216: Nach Heraklit sei die Zeit ein Körper und zwar sei sie gar nichts anderes als das (reale) Sein selbst und der erste Körper (*μὴ διαφέρειν γαρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*), wobei man nicht vergessen darf jenen andern Bericht des Sextus (ib. 223), daß mindestens nach sehr Vieler Meinung das Allererste bei Heraklit — das Princip — kein Körper sei (*καὶ μὴν οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον*). Denn in der That, dem realen Processe, der circulirenden Umwandlungsbewegung, geht bei ihm das Princip, der *λόγος*, voraus, der ideelle Proceß, in Gemäßheit dessen der reale Proceß erst wird.

Wenn aber, wie oben nachgewiesen, die Zeitabschnitte nur die realen Quanta jenes allesbedingenden Umwandlungsprocesses sind, so ist jetzt nicht nur der streng heraklitische Inhalt der früher angeführten stoischen Definition, dies Wesen der Zeit sei die Bewegung selbst (*κίνησις*), oder die Zeit sei der reale, heraussondernde, unterscheidende Fluß des Fließens (*ἐκκρίτικον ῥόον ῥεύματος*, s. Bd. I. p. 359 sq.), evident, sondern es ist auch schon hier evident, daß auch die platonische Definition der Zeit als Abstand (reales Auseinandertreten) der Weltbewegung (*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως* ap. Plut. Plac.) gar nichts anderes als eine logische Bestimmung der bei Heraklit schon ganz und gar vorhandenen physischen Entwickelung der Zeit ist, und es ebenso nur jene bei Heraklit nachgewiesene Rolle der Sonne als realer Zeitvermittler und Messer der durch sie selbst hindurchgehenden Circulation ist, welche der Ausführung im platonischen Timaeus über die Sonne zu Grunde liegt. —

Wir werden hierauf später näher zurückkommen. Einstweilen kehren wir zu anderweitigen Angaben über die Function der Sonne bei Heraklit zurück.

Zu der nachgewiesenen Rolle derselben stimmt es nun ganz wohl, wenn wir ihr von Heraklit ein Principat über die andern Gestirne zugestanden sehen, wie in dem Fragment bei Plutarch (aqu. et ign. comp. p. 957. p. 879 W.): *Ἡράκλειτος μὲν οὖν ....Εἰ μὴ ἥλιός, φησιν, ἦν εὐφρόνη ἂν ἦν*". „Wenn die Sonne nicht wäre, so wäre Nacht". Dasselbe Fragment nochmals, obwohl in minder wörtlicher Form bei demselben Autor, de fortuna p. 98. C. p. 385 W.: *καὶ ὥσπερ ἡλίου μὴ ὄντος, ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνην ἂν ἤγομεν, ὥς φησιν Ἡράκλειτος*. „Wenn die Sonne nicht wäre, wegen der andern Gestirne hätten wir Nacht, wie Heraklit sagt". Es ist daher schon als Motivirung dieses den Sternen zugeschriebenen geringeren Lichts die

Nachricht bei Plut. Plac. II. 17. p. 580. W.[1]) nicht gerade unglaublich, daß er ebenso wie die Stoiker die Sterne ihre Nahrung aus der sich aus der Erde entwickelnden *ἀναθυμιάσεις* habe beziehen lassen (*Ἡράκλειτος καὶ οἱ Στωικοὶ τρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας ἐκ τῆς ἐπιγείου ἀναθυμιάσεως*), während Diogenes IX. 10. und Andere[2]) den Unterschied nur dahin angeben, daß die Sterne weiter abstünden von der Erde als die Sonne, und der Mond der Erde zwar näher sei, dafür aber durch einen unreineren Umkreis sich bewege.

Nimmt man aber an, daß die bei den Stoikern constante Unterscheidung, die Sterne würden aus der *ἐπίγειος ἀναθυμίασις* genährt, ihre Grundlage bei Heraklit selbst habe, so gewinnt dann viel Wahrscheinlichkeit — und würde auch wieder rückwirkend jenen Punkte solche verleihen — die Annahme, daß auch die weitere Unterscheidung der Stoiker, nach welcher der Mond seine Nahrung zwar aus der feuchten *ἀναθυμίασις* erhält, aber aus der, welche sich aus dem Süßwasser der Flüsse und Quellen entwickelt, auf heraklitischem Fundament beruhe. Daß bei Heraklit die Hervorhebung der Gegensätze im Wasser selbst, des Süß- und des Salzwassers, vorgekommen sein muß, scheint schon nach den im Anfange dieses § bezogenen Worten des Philo um so gewisser anzunehmen, als diese ihm doch unmöglich unbekannte Erscheinung seinem antinomischen Princip so vollkommen entsprach. Daß er aber diesen Gegensatz des Süßen und Salzigen im Feuchten auch zur Entwickelung weiterer Unterschiede benutzte, — dieses würde sich, wenn wir auch keinesfalls mehr aus ihr folgern wollen, mit Bestimmtheit ergeben aus einer Notiz bei Olympiodor (Comm. in Ar. Meteor. f. 33): *ἄλλοι δὲ ἔλεγον, ὃν εἰς ὑπῆρχεν Ἡράκλειτος, ὅτι ὁρὸς ὑπάρχει τῆς γῆς ἡ θάλασσα* (das Meer wird also hier in seiner Entwickelung aus der Erde auf ihrem Wege nach Oben gefaßt), *καὶ ὥσπερ ὁ τῶν ζώων ὁρὸς, περίττωμα ὑπάρχων τοῦ σώματος, ἁλμυρός ἐστιν, οὕτω καὶ ὁ τῆς γῆς ὁρὸς, περίττωμα ταύτης ὑπάρχων, ἁλμυρὸς ὑπάρχει· καὶ οὕτως ἐστὶν ἡ θάλασσα ἁλμυρά.* falls nicht Irelers Vermuthung, daß dies blos, wie allerdings nicht unwahrscheinlich ist, von Empedokles auf Heraklit übertragen sei, gegründet ist. Endlich zeigt auch eine in anderer Hinsicht schon angeführte Notiz der aristotelischen Problemata (XXIII. 30. p. 934. B.) mindestens von den Heraklitikern, daß sie eine unterschiedene Weiterentwickelung des süßen

1) Und ebenso bei Stobäus Ecl. phys. p. 510: *Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος πλήγματα πυρὸς τὰ ἄστρα, τρέφεσθαι δὲ τοὺς ἀστέρας ἐκ τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεως.*

2) Siehe Plut. Plac. Phil. II, 28.; Theodoret. IV. p. 798.

und das Meereswasser angenommen haben: *διὸ καί φασί τινες τῶν ἡρακλειτιζόντων ἐκ μὲν τοῦ ποτιμοῦ ἐξατμιζομένου καὶ πηγνυμένου λίθους γίνεσθαι καὶ γῆν, ἐκ δὲ τῆς θαλάττης τὸν ἥλιον ἀναθυμιᾶσθαι.* —

Daß Heraklit auch physiologische Beobachtungen im engeren Sinne machte und wie wichtig und folgenreich sein gerade den Begriff des physiologischen Lebensprocesses erfassendes Princip gewesen ist, haben wir schon früher betrachtet (§§ 7. 9.), daselbst auch Einzelheiten angeführt. Anderes muß, um Wiederholungen zu vermeiden, anderwärts seinen Platz finden. Hier sei nur noch einer einzelnen Bestimmung Erwähnung gethan, welche aber gerade zeigt, mit welcher gewaltigen Consequenz der Ephesier seinen systematischen Gedanken bis in jedes Detail hinein festgehalten und so aus ihm die Grundlinien für die verschiedensten Gebiete und Begriffe der Wissenschaft und des Lebens entwickelt hat. —

Wir haben gesehen (z. B. p. 68 sq.), wie bei Heraklit der Begriff der Bewegung überhaupt und ebenso auch alle kosmische Bewegung und Production nur in der Thätigkeit besteht sich zu dem zu machen, was jedes schon an sich ist, also in der Thätigkeit der Selbstverwirklichung. Hierdurch, indem es sich nur zu dem macht, was es an sich schon ist, indem es die an sich in seiner Einheit bereits enthaltenen Momente des Sein und Nichtsein, des Entzündens und Verlöschens herausgesetzt und verwirklicht, producirt das reine Werden oder das immerlebende Feuer das kosmische Weltall. Hierdurch, indem es sich nur als das wirklich setzt, was es an sich schon ist, legt sich das Wasser wieder in Feuer und Erde auseinander u. s. w. Indem Heraklit nun diesen seinen systematischen Begriff der Bewegung als der Thätigkeit des SichselbstHervorbringens auf das physiologische Gebiet nur übertrug, war er der Erste, welcher auf eine wissenschaftliche Weise zunächst den Begriff der Vollendung des Menschen wie der Pflanze, auf die erlangte Fähigkeit fixirte, sich auch selbst fortzeugend wieder hervorbringen zu können. Und zwar bestimmte er dieses Alter bei dem Menschen auf das vierzehnte Jahr. So sagen die Placita V. 24. p. 672. W. „Herakleitos und die Stoiker lassen die Vollendung des Menschen entstehen mit dem vierzehnten Jahr, zu welcher Zeit die Saamenflüssigkeit abgesondert wird; denn die Bäume erlangen auch dann ihre Vollendung, wenn sie Saamen zu entwickeln anfangen; unvollendet aber sind sie, solange sie unreif und unfruchtbar sind. Vollendet wird also auch dann der Mensch. Es entsteht aber um das vierzehnte Jahr die Einsicht des Guten und Bösen und der Belehrung darüber". — Hierbei blieb aber Heraklit nicht stehen, sondern auf diese Bestimmung wieder weiter bauend, bestimmte er zuerst den Begriff eines Menschenalters

oder einer Generation, γενεά, auf den Zeitkreislauf, in welchem auch der Gezeugte wieder sich zu dem gemacht und als einen solchen hervorgebracht hat, der er an sich ist, d. h. als ein Zeugender — also, da die erste Zeugung mit dem vierzehnten Jahre eintritt, auf den Zeitraum von 30 Jahren.

So sagt uns Plutarchus (de def. Orac. p. 415. E. p. 701. Wyt.): „dreißig Jahre machen eine γενεά nach Heraklitos, da in diesem Zeitraum der Zeugende den aus ihm Gezeugten selbst wieder als einen Zeugenden darstellt“[1]). Und noch durchsichtiger läßt den Gedanken dieser Periodenbestimmung — als den sich selbst verwirklichenden und gerade in dieser Thätigkeit der Selbstverwirklichung in seinen eignen Anfang zurückkehrenden Kreislauf der Natur — eine bisher übersehene[*]) Stelle des Censorinus hervortreten, de die nat. c. XVI. p. 79. ed. Havere. „Quare qui annos triginta saeculum putarunt, multum videntur errasse. Hoc enim tempus γενεάν vocari Heraclitus auctor est. Quia orbis aetatis in eo sit spatio. Orbem autem vocant aetatis dum natura humana a sementi ad sementem revertitur.

Von besonderem Interesse in Bezug auf die Gedankenbestimmung und auch von hier aus einen hellen Rückblick darauf ergebend, wie Heraklit im Allgemeinen seine Bewegung der Selbstrealisirung aufgefaßt hat, ist dabei der Umstand, daß der Epheser nicht mit fünfzehn Jahren, d. h. mit dem Zeitraum, in welchem der Mensch nach ihm gezeugt haben und zum Vater geworden sein kann, die Periode sich abschließen läßt. Mit diesem ersten Zeugen ist der Mensch gleichsam nur erst noch in sein Gegentheil übergegangen, der entwickelte Mensch ist zum Saamen oder unreifen Kinde geworden. Es ist, um die entsprechende Bewegung in den andern Gebieten der heraklitischen Philosophie zu parallelisiren, wie wenn das Feuer in Wasser oder wie wenn das Moment des Nichtseins in das ihm entgegengesetzte Moment des Seins umschlägt. Zwar ist dies entgegengesetzte Moment an sich schon mit dem ersten identisch und darum eben geht dieses in es über. Aber diese Identität ist eben erst nur noch an sich vorhanden, und darum das Moment vorläufig nur noch in seinen reinen Gegensatz umgeschlagen. Die an sich seiende Identität, in der es mit diesem entgegengesetzten Momente steht, ist erst dann eine verwirklichte und

---

1) ἔτη τριάκοντα ποιοῦσι τὴν γενεάν καθ' Ἡράκλειτον· ἐν ᾧ χρόνῳ γεννῶντα παρέχει τὸν ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένον ὁ γεννήσας.

*) Nicht von Bernays Rhein. Mus. VII. p. 106 der auch erwähnt, daß Lachmann vocant in vocat verbessert.

herausgestellte, wenn wieder dies zweite Moment gezeigt hat, daß es nur die Bewegung ist, sich wieder in das erste zu repelliren.

Die Identität der beiden entgegengesetzten Momente, welche das Werden ist, ist erst dadurch da, daß das Moment des Seins sofort wieder in das des Nichtseins, wie dieses in das des Seins umschlägt. Ebenso besteht auch die verwirklichte Identität und Totalität der kosmischen Bewegung noch nicht darin, daß Feuer in Wasser, sondern erst darin, daß nun auch dieses wieder in jenes zurückschlägt. Ist also, wie wir sagten, mit der ersten Zeugung der Zeugende nur in sein Gegentheil, der vollendete Mensch in den Saamen oder das Ansich eines Menschen übergegangen, so muß also, damit die Bewegung der Sichselbsthervorbringung vollendet und die Periode abgeschlossen wird, dieses Ansich eines Menschen wieder in den vollendeten Menschen zurückgegangen sein, d. h. es muß die zweite Zeugung eingetreten sein, es muß der Saamen oder das Kind sich selbst wieder zu einem Zeugenden gemacht haben. Daß dann 30 Jahre erforderlich sind — bei jener Grundbestimmung von 14 — liegt auf der Hand und wird auch noch ängstlich genau von Philo herausgerechnet in einer Stelle, in welcher er auch noch einige eigene Worte Heraklits anführt, und welche gerade dem Nachgewiesenen entsprechend den Schluß der Periode und den Grund ihrer Ziffer an die Großvaterschaft knüpft: Quaest. in Genes. II. § 5., p. 83. A. T. VI. p. 311. ed. Lips.: Unde non gratis ac frustra Heraclitus generationem id vocavit, cum diceret: „ex homine in tricennio potest avus haberi", quoniam pubertatem attingit quarto et decimo aetatis anno, quo seminare potest: semen autem ejus inter annum confectum iterum post annum quindecim generat similem sibi".

§ 21. Die ἐκπύρωσις.

Sowohl aus dem gesammten entologischen Theil dieses Werkes, als aus seinem physischen hat sich überall ergeben, daß alle Existenz nichts anderes ist, als die beständig umschlagende Bewegung des processirenden Nichtsein in Sein und des Sein in Nichtsein oder der beständige dialectische Fluß des Werdens. Oder es hat sich überall ergeben, daß alle Existenz nur der beständig in seine isolirten Momente auseinandertretende und aus jedem derselben wieder in das andere umschlagende (verlöschende und sich entzündende) Proceß des kosmischen Feuers ist, welches seinerseits wieder nur die Bewegung des sich im gesammten Weltall und seinem Formenwechsel verwirklichenden absoluten Werdens ist. Es geht also jede Einzelexistenz nothwendig ebenso wieder in das Feuer dieser allgemeinen Bewegung, in diesen kosmischen Proceß zurück, wie es nur aus ihm hervorgequollen ist und nur aus ihm sein Dasein hat. Es geht nicht nur zurück, einmal, zu einer bestimmten Zeit. Sondern schon sein Dasein selbst ist gar nichts andres, als ein solcher ununterbrochener Rückgang, eine stetige μεταβολή. Sein Leben ist Sterben, sein Sein ist Nichtsein, und mit dem qualitativen Moment seines Todes schlägt es nur in das um, was es bis dahin an sich schon war, offenbart nur, daß es auch bis dahin nur als seiend gesetztes und daher processirend in sich zurückgehendes Nichtsein, eine sich rückwandelnde Umwandlung aus Feuer war. Weil jedes an sich selbst schon Feuer — in sein Gegentheil umgewandeltes Feuer — ist, und die Feuersnatur eben die ist, beständig in das Gegentheil umzuschlagen, kann es nicht umhin, diese seine innere Natur zu vollziehen und sich als das erweisend was es ist, in dieses sein an sich mit ihm identisches Gegentheil zurückzugehen.

Auch nicht blos in das kosmische, sondern ganz nothwendigerweise in das sinnliche erscheinende Feuer geht jedes Existirende zurück. Denn das kosmische Feuer existirt überhaupt gar nicht anders, als in dem

kreisenden Umschlagen in einander seiner drei realen Momente: sinnliches Feuer (πρηστήρ), Wasser und Erde. Alles was aus diesen drei Grundformen gebildet ist — und Alles ist aus ihnen gebildet — durchläuft ohne Unterlaß den Rückweg ins Feuer — die ὁδὸς ἄνω — gleichwie es nur dem Wege des Feuers nach Unten seine Existenz verdankt. —

Aber eben weil so der Rückweg ins Feuer — das Sichentzünden ἅπτεσθαι oder ἀνάπτεσθαι. wie Heraklit es nannte, oder ἐκπυρώσασθαι. ἐκπύρωσις. wie die Stoiker es nannten — sich immerwährend im Weltall vollbringt, das Weltall sogar nur sein Bestehen und den Quell seiner ewig neuen Fermentirung in der beständigen Vollbringung dieses Weges hat, ist es durchaus und schlechterdings unmöglich, daß Heraklit eine reale ἐκπύρωσις im Sinne d. h. eine plötzliche Vernichtung der gesammten Welt durch Feuer und einen plötzlich getrennten Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung angenommen habe.

Es ist, nach uns, das große Verdienst der Schleiermacher'schen Arbeit, dies bereits erkannt zu haben (p. 457 sqq.). Schleiermacher hat bereits ausgesprochen, daß die stoische ἐκπύρωσις. der Weltbrand, nur durch Mißverständniß des bei Heraklit immerwährend, auch während des Weltbestehens, stattfindenden Rückgangs in Feuer entstanden sei, wie ja auch der stoische Kunstausdruck für jenen Weltbrand, die ἐκπύρωσις, unbestrittenermaaßen (Clemens Al. Strom. V. 1. und Simplicius in Phys. f. 111. b.) ein gar nicht bei Heraklit vorkommendes Wort ist. Die Beweise, die Schleiermacher für seine Meinung anführt, bestehen in folgenden Stellen: Er bezieht sich erstens auf die früher angeführte Stelle des Maximus Tyrius, die, nachdem sie die heraklitische ὁδὸς ἄνω κάτω geschildert, mit den Worten schließt „*καθαρὰν ὁρᾷς βίου καὶ μεταβολὴν σωμάτων, καινουργίαν τῶν ὅλων*" „du siehst die Aufeinanderfolge des Lebens und den Proceß der Körper und die Erneuerung der Welt", so daß, wie Schleiermacher sagt „dieser Schriftsteller keine andere Erneuerung gekannt hat, als eben die theilweise erfolgende". Schleiermacher bezieht sich ferner auf eine Stelle des Marcus Antoninus, der, obgleich er (III. 3.) auch sagt, „*Ἡράκλειτος περὶ τῆς τῶν κόσμων ἐκπυρώσεως τοσαῦτα φυσιολογήσας*". dennoch an einem andern merkwürdigen Orte (aber nicht V. 32. wie Schleierm. citirt, sondern X. 7.) sagt „*ὥστε καὶ ταῦτα ἀναληφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον. εἴτε κατὰ περιόδους ἐκπυρουμένου, εἴτε ἀϊδίους ἀμοιβαῖς ἀνανεουμένου*". „so daß auch dieses zurückgenommen wird in den Logos des Alls, sei dieses nun ein periodenweise in Feuer aufgehendes oder ein sich im ewigen Wandel erneuerndes". So daß also hier „ganz deutlich der stoischen Lehre von der ἐκ-

πύρωσις eine andere gegenübergestellt wird von einer nur durch immerwährenden Wechsel erfolgenden Erneuerung". „Auf wen aber — frägt Schleierm. — soll man diese zurückführen, als auf den Ephesier, da sich sonst nirgends eine ähnliche Ansicht findet, und muß man nicht hieraus fast auf eine zwiefache Auslegung dieses Theils seiner Lehre schließen?"

Schleiermacher bezieht sich drittens auf die früher durchgenommenen (s. § 10.) Worte des Plutarchus: Ἀκούω ταῦτ'. ἔφη, πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν στωικὴν ἐκπύρωσιν ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου καὶ τὰ Ὄρφεως ἐπινεμομένην ἔπη οὕτω καὶ Ἡσιόδου καὶ συνεξαπατῶσαν κτλ.

Ob man dies nun mit Kaltwasser übersetzt: „Ich sehe nunmehr allzuwohl, daß die von den Stoikern behauptete Verbrennung der Welt, die sich schon in Heraklitus und Orpheus Gedichte eingeschlichen hat, auch Hesiodus seine zu verwirren anfängt", oder mit Bähr nach der Lesart συνεξάπτουσαν, „daß die Lehre der Stoiker von einem Weltbrand in die Lehre des Heraklit und Orpheus ebensogut eingedrungen ist, als in die des Hesiod" — immer liegt darin Seitens des Plutarchus der Vorwurf, daß die Stoiker die Lehre des Heraklit wissentlich oder unwissentlich entstellt und alterirt hätten, indem sie die Lehre von einem Weltbrand in ihn hineintrugen.

Die vierte Stelle endlich, die Schleiermacher für sich anführt, ist das mächtige Zeugniß Platons im Soph. p. 242. e.: „Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον μοῦσαι ξυνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφότερα καὶ λέγειν. ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐστιν· ἐχθρᾷ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται· διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν μουσῶν· αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναί φασι τὸ πᾶν ... τοτὲ δὲ πολλά"[1]). „Ausschließlich wird also hier — sagt Schleierm. — dem Empedokles zugeschrieben, daß er das Seiende lasse abwechselnd Eines sein und Vieles, dem Herakleitos aber recht nachdrücklich beigelegt, daß es bei ihm immer beides zugleich sei und Platon könnte unmöglich so geredet haben, wenn er im Herakleitos gefunden hätte ein zweifaches συμπλέκειν dieser Gegensätze, deren eines ausgedrückt werde durch die oben schon angeführten Worte διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, das andere aber

1) „Die Jonischen Musen aber und später gewisse Sicilische meinten, daß es am besten sei, beides zusammenzuknüpfen und zu sagen, daß das Seiende sowohl Vieles als Eines ist, durch Haß aber und Freundschaft zusammengehalten wird. Denn „das Auseinandertretende einigt sich immer (tritt immer zusammen)", sagen die stärkeren Musen, die schwächeren aber lockerten dies, daß sich dies immer so verhalte, auf und sagen abwechselnd sei das All bald Eines .. bald Vieles".

dem Empedokleiſchen ganz gleich wäre. Wie nun der Zuſammenhang ergiebt, daß er allerdings bei Empedokles unter dem Vieles ſein verſteht die Welt der Zwietracht, unter dem Eines ſein aber den σφαῖρος: ſo geht auch beim Herakleitos das Eines ſein offenbar darauf, daß in einer Hinſicht Alles Feuer iſt, das Vieles ſein aber auf die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, und wenn beides immer ſtattfindet, ſo kann auch nie dieſe Vielheit zerſtört und zuweilen Alles lediglich Feuer ſein".

Soweit Schleiermacher. Merkwürdigerweiſe iſt man aber Seitens ſeiner Nachfolger, und obwohl ſie ſonſt ſeine Meinung in allen Punkten theilen, gerade in dieſem Einen Punkte einſtimmig von ihm abgewichen. Denn ſowohl Ritter (Geſch. d. ioniſchen Phil. p. 128 sqq.) als Brandis (I. p. 178 sq.) kehren wieder*) mit Entſchiedenheit zu der Annahme eines ſtoiſchen Weltbrandes bei Heraklit zurück. Wenn wir aber eben ſagten, daß dieſer Rückfall merkwürdig ſei, ſo iſt er vielmehr bei genauer Betrachtung nur ſehr natürlich. Denn indem Schleiermacher auf das Härteſte das „Zugleich von Sein und Nichtſein" bei Heraklit dem Ariſtoteles beſtreitet[1]), indem er ferner (was freilich alles nur auf ein und denſelben Gedankenpunkt hinausläuft) die ὁδὸς ἄνω und ὁδὸς κάτω nur als abſtracte Gegenſätze und nicht als auch zugleich identiſch, das Fragment von ihrer Identität aber als eine blos formale Gleichheit der Stufen beſagend auffaßt[2]), indem er in dem Fragmente von dem Einen, welches ſich im Auseinandertreten immer mit ſich eint, unter dem Subjecte dieſer Bewegung das Meer[3]) verſteht, während dieſes Subject doch vielmehr das kosmiſche Feuer ſelbſt iſt[4]), indem er das wirklich Feurige im Feuer, die logiſch-dialectiſche Natur der heraklitiſchen Bewegung überſieht, indem er ſo überſieht, daß das heraklitiſche Werden (Feuer wie Fluß oder andere Bilder deſſelben) nur die Einheit und das ununterbrochene Umſchlagen der beiden an ſich ſchon identiſchen Momente von Sein und Nichtſein ineinander iſt, indem er deshalb den Begriff des

*) Und jetzt auch Bernays und Zeller, deren Gründe in dem Nachtrag am Schluß des § beleuchtet ſind.

1) Siehe oben Bd. I. p. 10. 74. 87. 288.

2) Siehe oben Bd. I. p. 173 sq.

3) Siehe oben z. B. Bd. I. p. 209 sq.

4) Oder noch genauer geſagt: während das innere Geſetz dieſer Bewegung der Logos iſt, die einzelnen Stufen als ſolche, durch welche ſich dieſe Bewegung vermittelt, die drei Stufen des Elementarproceſſes ſind, der thätige Uebergang dieſer Stufen ineinander als ſich vollbringende Einheit, als ideelles Subject gedacht, das kosmiſche Feuer, — und die äußere Totalität dieſer Bewegung das im beſtändigen Fluſſe begriffene ewige Weltall iſt.

kosmischen Feuers bei Heraklit (s. § 18.) gar nicht kennt, dasselbe vielmehr für eine immerhin nur physische belebende Wärme hält, indem er somit auch nicht zu sehen vermag, daß dieses kosmische Feuer Heraklits ebensosehr und ebenso wesentlich im Verlöschen sein Leben und seine Function hat, wie im Sichentzünden, und beides nur Momente desselben sind, indem er also, was wir noch von hundert andern Seiten ausdrücken und durch hundert andere Beziehungen belegen könnten, Heraklits Gedanken und System überall in seinem tiefsten Mittelpunkt durchaus und total verkennt, — hat Schleiermacher, indem er nun dennoch jenen Ausspruch that, daß die ἐκπύρωσις bei Heraklit nur als mit dem Weltbestande gleichzeitig und somit als immerwährend zu denken sei, einen sehr hellen und richtigen Blick geworfen, der aber eigentlich eine totale Inconsequenz gegen seine gesammte Auffassung des heraklitischen Systems ist, deshalb auch nicht wohl Anklang finden konnte und für den er sich die entscheidenden Beweise durch jenes gänzliche Verkennen Heraklits überall abgeschnitten hatte.

Was aber die gegenwärtige Lage der Sache betrifft, so muß sich nun bereits in dem gesammten ontologischen wie physischen Abschnitte dieses Werks die absolute innere Unmöglichkeit jener s. g. ἐκπύρωσις überall und auf jeder Seite aus der gesammten Darstellung seiner Philosophie, aus der Erklärung eines jeden Fragmentes mit Nothwendigkeit und Evidenz von selbst ergeben haben, sich auch in den nachfolgenden Abschnitten noch weiter ergeben. Mindestens würden wir verzweifeln, einem Solchen, dem dieser Beweis noch nicht erbracht wäre, ihn jemals erbringen zu können. Aber auch bei dem besten Willen vermöchten wir nicht einen besondern und erschöpfenden Beweis gegen jene ἐκπύρωσις hier zu erbringen — gerade wegen Ueberfülle von Beweis. Wir müßten sonst das gesammte Werk wieder unter die Ueberschrift dieses Capitels placiren. Denn bei uns steht, wie jeder von selbst sehen wird, die Sache so, daß wir, wie wir nicht zaudern einzugestehen, auch nicht ein einziges Fragment des Epheſiers richtig erklärt haben und im Verfolg erklären werden, falls jene ἐκπύρωσις bei Heraklit wirklich vorhanden gewesen ist. Unsere gesammte Auffassung und Darstellung des Epheſiers, die Entwickelung eines jeden Bruchstücks bricht entweder über die ἐκπύρωσις, oder diese über jene den Stab.

Dennoch scheint es bei dem Gewichte der Männer, die sich für die reale ἐκπύρωσις erklärt haben, angemessen hier noch einiges Besondere gegen dieselbe zu sagen und den Beweis gegen sie, soweit er in einem besonderen § und ohne allzu lästige Wiederholungen zu erbringen ist, zu führen. Nur daß

Niemand meine, das Nachfolgende sei gesammte und volle Beweis gegen jene ἐκπύρωσις, der vielmehr nur in der Gesammtdarstellung ruht und fast aus jedem Bruchstück des Ephesiers ebensogut entwickelt werden kann.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Gründe, mit welchen Ritter die letztbezogene Stelle des Platon abzuschwächen sucht. Er sieht sich gezwungen, gegen das ἀεὶ in dem von Platon citirten διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται anzugehen und zu vermuthen, daß „Platon es hier nur einschob, um den Gegensatz zwischen dem Empedokles und Heraklit hervorzuheben". Da aber dieser ganze Gegensatz zwischen beiden überhaupt lediglich in diesem ἀεὶ beruht (denn ἐν μέρει war das Seiende ja auch bei Empedokles Eines und Vieles), weshalb es Platon auch nochmals in seiner Erklärung (τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν κτλ.) hervorhebt, so hätte Platon, wenn er dieses ἀεὶ blos selbst einschob, den Ephesier vielmehr ganz wissentlich alterirt und gefälscht und selbst einen Gegensatz geschaffen, der blos durch dies ἀεὶ und sonst gar nicht vorhanden war. Ueberdies haben wir bereits anderwärts (z. B. Bd. I. p. 75, 2. p. 170 ꝛc.) gesehen, daß nichts echter, nichts heraklitischer ist, als dies ἀεὶ als Verbindung und Zusammenknüpfung der processirenden Gegensätze. Ritter muß ferner auch dem Platon wiederholt unpassende und eigentlich unrichtige Darstellung vorwerfen. „Daß aber Platon diese nicht ganz passende Darstellung wählt, liegt in seinem Bestreben, den Fluß der Dinge so zu wenden, daß er mit den von ihm eben erwähnten Ursachen der Bewegung, der Liebe und dem Hasse des Empedokles, eine scheinbare Aehnlichkeit gewinne". Diese ist also nach Ritter gar nicht wirklich vorhanden; ja es beruht hiernach überhaupt nur auf einer Verdrehung oder schiefen Auffassung Platons, wenn dieser jenes heraklitische Fragment von dem Auseinandertreten zu einer Parallele von dem κεῖκος und σφαῖρος des Empedokles benutzt. Weshalb Ritter (p. 132) auch fortfährt: „Wie sehr jedoch der Krieg des Heraklit von dem Zwiste des Empedokles verschieden ist, wurde schon früher gezeigt, und es kann daher auch nicht befremden, wenn man den Platon in der Vergleichung beider zu einer etwas gezwungenen Wendung seine Zuflucht nehmen sieht." Aber alle diese gegen Platon, unsern ältesten und besten Zeugen und den genauesten Kenner heraklitischer Philosophie erhobenen Vorwürfe zeigen nur, wie falsch Ritter die Stelle Platons, resp. das in ihr angeführte Fragment des Ephesiers erfaßt, wie weit tiefer und richtiger dagegen es von Platon verstanden worden ist.

In der That hat Schleiermacher selbst die platonische Stelle noch nicht erschöpfend benutzen können, weil er das in ihr enthaltene Fragment nicht richtig erfaßt hatte. Denn es verhält sich nicht blos so, wie Schleier-

macher (p. 470) meint, daß das Seiende dem Heraklit immer beides zugleich sei, Eines und Vieles, sondern sogar so, daß Jedes von beiden an sich schon mit dem Andern identisch, gar nichts Anderes ist, als die Bewegung, unabläſſig ins Andere umzuſchlagen.

Gerade dies ist nun natürlich der Grund, weshalb jede Trennung Beider absolut unmöglich ist, da Jedes sofort das Andere selbst ist und sich in es umsetzt (vergl. §§ I. 2. 10. 11.). Das Auseinandertreten bedeutet nur die eigene Bewegung der Einheit oder des kosmischen Feuers, sich in seine eigenen unterschiedenen Momente auseinanderzulegen und ist somit der dem Einzelnen reales Dasein gebende Weg nach Unten. Das Zuſammentreten ist nicht, wie bisher ganz irrig, und auch von Ritter[1]), angenommen wurde, das Werden der realen Vielheit der Dinge, sondern im Gegentheil der stetige Rückgang des Werdens aus seinen realen Unterschieden in seine reine Einheit[2]), oder der Weg nach Oben (siehe hierüber § 27.).

Beides sind somit Proceſſe, an sich identiſche und von selbst ineinander umſchlagende Bewegungen, die, wie im ontologischen Theile überall gezeigt wurde, gar nicht auseinandergeriſſen werden können und auch niemals bei Heraklit auseinandergeriſſen waren. Daß das eine Auseinandertretende im Auseinandertreten ſelbſt immer mit ſich zuſammengeht, heißt alſo gar nichts Anderes als: ὁδὸς ἄνω κάτω μία, der Weg nach Oben und nach Unten ſind identiſch, die proceſſirende Umwandlung der Einheit in die Vielheit oder des kosmiſchen Feuers in ſeine realen Momente ist an ſich ſelbſt ſchon die Umwandlung der realen Vielheit in die Einheit des Feuers, — denn ſie ist, wie auch dieſe, nichts Anderes als: in ihr Gegentheil umſchlagende Bewegung — und ſchlägt ſomit auch offenbar in jedem Augenblick unabläſſig in dieſe, wie dieſe in jene um. Es ist nur ein und dieſelbe dialectiſche Bewegung, durch welche gezwungen das kosmiſche Feuer in ſeine einzelnen elementariſchen Stufen auseinanderſchlägt und dieſe wieder in ihrer Umwandlung in Feuer in die Einheit deſſelben zurückgehen. Daß der Weg nach Oben und Unten eins ſind, jeder in ſich ſelbſt ſchon der andere und jeder nur

1) p. 130: „Das Zuſammentreten Entgegengeſetzter (welcher? es ist von ſolchen angeblich Entgegengeſetzten bei Heraklit gar keine Rede, es ist blos das Eine, das beſtändig auseinander und mit ſich ſelbſt zuſammentritt) bezeichnete Heraklit das Werden der einzelnen Dinge". Gerade umgekehrt.

2) Denn dies Zuſammentreten ist nur ein Zuſammengehen — des Einen — mit ſich ſelbſt, wie Platon anderwärts (Symp. p. 187) citirt: τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι: ſiehe z. B. oben Bd. I. p. 389 sq.

dies ist: zum andern zu werden oder daß das Auseinandertretende hierin selbst immer wieder zusammentritt und vice versa, dies begründet ja eben den heraklitischen Krieg, den Vater aller Dinge (siehe § 4.) und eben auch weil der Weg nach Unten an sich selbst schon Weg nach Oben ist, weil jeder, als Umschlagen ins Gegentheil, an sich schon Totalität ist, haben wir gehört (s. Bd. I. p. 172), daß Krieg und Zeus auch identisch seien.

Zerreißt man aber nun doch dieses den Weg nach Oben und nach Unten untrennbar aneinander knüpfende Band, die Identität ihrer ineinander umschlagenden Bewegung, wie Empedokles gethan hat und wir bereits anderwärts (p. 43 sq.) näher beleuchtet haben, dann werden die ὁδὸς ἄνω und die ὁδὸς κάτω feste, von einander getrennte Bestimmungen, die aber eben deshalb schon gar nicht mehr Processe sind; dann erhält man die reine Einheit oder die Welt des σφαῖρος auf der einen, die bloße Vielheit oder die Welt des νεῖκος auf der andern Seite, die man jetzt nur noch miteinander abwechseln lassen kann. Indem Empedokles jenes, wie Platon sagt: „τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν" fortnahm, indem er die Identität des Sichunterscheidens und Mitsichzusammengehens, des Wegs nach Unten und Oben aufhob, mußte er das Seiende abwechselnd bald Eins, bald Vieles sein lassen. — Dies ist es, was Platon äußerst schön, äußerst treffend, nicht in gezwungenen Wendungen und Parallelen, sondern beide Philosophen gerade in Dem zusammenstellend, worin sie am meisten sich berühren und doch am meisten voneinander abweichen, nachzeigt und wozu er sich mit Recht gerade des tiefsten ontologischen Fragmentes des Ephesiers bedient, welches den innersten Grund dafür enthält, warum die sich herstellende Einheit und realisirende Vielheit, ἐκπύρωσις und διακόσμησις, immer miteinander identisch und ineinander umschlagend sein müssen.

Und bei aller Bemühung, Platon etwas anderes sagen zu lassen, als er sagt, und bei aller Nichterfassung des eigentlichen Sachverhältnisses gelangt man bei jener Ansicht nicht einmal dazu, der platonischen Stelle, der Ritter doch nicht gänzlich widersprechen kann, einen irgendwie plausiblen, wenn auch selbst noch so willkürlichen Sinn abzugewinnen. Denn soviel sagt Platon doch mit dürren Worten, daß das Eine und Viele bei Heraklit immer geeint sei. Wie aber in dem bloßen Feuer, nach der Weltverbrennung, noch ein Vieles sein könne, das hat Ritter nicht gezeigt [1]); wenigstens gestehen wir, es nirgends in seiner Auseinandersetzung

1) Brandis scheint dies zu fühlen und will diesem Mangel ganz kurz mit der Bemerkung zu Hülfe kommen (p. 180): „so erhellet daraus nur (aus der platonischen

begriffen zu haben. Es ist aber freilich auch ganz unmöglich. Denn das Viele waren bei Heraklit immer nur die sinnlich-wirklichen Dinge und unterschiedenen Elemente. Wie ihm in jenem Fragmente, in welchem er die Umwandlung des Goldes in die Sachen (χρήματα) und dieser wieder in Gelt mit der kosmischen Umwandlung des Feuers in die Dinge (πάντα) und dieser in Feuer vergleicht, das Gelt blos die ideelle Wertheinheit und nur die reellen unbaaren Sachen die reale Vielheit sind (§§ 10. 19.), so waren ihm nach diesem Vergleiche selbst auch in der kosmischen Bewegung nur die realen sinnlichen unterschiedenen Dinge die Seite der διαχώρησις oder das Viele, — und das Feuer als solches oder die ἐκπύρωσις nur die reine Einheit[1].

Kein Zweifel also, daß wenigstens die Platonische Stelle niemals mit einem realen Weltbrand zu vereinbaren sein wird. Kein Zweifel auch, daß wie bereits gezeigt, Platon durch und durch im Recht ist.

Aber wir gehen weiter! Wir bitten, Aristoteles einen Augenblick ganz aus dem Spiele lassen zu wollen, weil wir über denselben bald besonders handeln werden. Und nachdem wir diese Bitte vorausgeschickt, fragen wir: welches sind denn eigentlich die Stellen (denn eigene Fragmente des Ephesiers, die diese ἐκπύρωσις lehren, hat man gar nicht[*]), welche diesen Weltbrand als bei Heraklit selbst vorkommend berichten sollen? Wir gehen nämlich so weit zu behaupten, daß es auch keine einzige Stelle eines solchen Autors, der bei einer derartigen Frage wirklich mitzählen kann, giebt, welche uns jenen Weltbrand als heraklitisch nachweist. Ja wir behaupten, daß selbst von jenen späten nachsteischen und daher schon deshalb hierin von keinem Gewichte bekleideten Berichten, welche dies wirklich behaupten, bei weitem die meisten, sobald sie sich nur auf

---

Stelle) wie Heraklit die Bewegung, d. h. den wirkenden Grund der Mannigfaltigkeit als ewig setzte, Empedokles sie im Sybaites als aufgehoben dachte." Richtig! Aber wenn nach Heraklit im Feuer selbst der wirkende Grund der Mannigfaltigkeit verhanden sein soll, so muß er doch nun auch eben wirken, d. h. diese Mannigfaltigkeit sofort erzeugen. Wodurch war denn diese wirkende Kraft des Feuers suspendirt? Und war sie das, so war sie alle eben im reinen Feuer nicht da, und es war somit auch bei ihm nur ein Sybaites ganz wie bei Empedokles verhanden.

[1] Dies ist so klar, daß es ja gar keines Beweises bedarf. Man vgl. z. B. Aristoteles de coelo III. 1., wo auch das kosmische Feuer oder die thätige Umwandlungsbewegung nur als das rein Eine (ἓν τε ἁπλοῦν καὶ μεταχηματίζον) erscheint und als das Viele nur die den Gegensatz hierzu bildenden sinnlichen Dinge (τὰ ἄλλα πάντα).

[*] Vgl. jetzt den Nachtrag am Schluß des §.

eine nähere Explication dieser ἐκπύρωσις einlassen, selbst das Irrige dieser Ansicht und die Entstehung dieses Irrthums deutlich genug hervortreten lassen.

Auf Plutarch kann man sich nicht stützen. Er ist vielmehr, wie die von Schleiermacher schon angezogene Stelle zeigt, gerade ganz gegentheiliger Ansicht gewesen. Er nennt den stoischen Weltbrand eine Verwirrung oder Entstellung heraklitischer wie orphischer Lehre. Und wenn wir oben (§ 10.) die Stelle de Ei ap. Delph. p. 389. ihrem gesammten Hauptinhalte nach als sich nicht blos auf die Stoiker, sondern ebenso wesentlich auf Heraklit selbst beziehend in Anspruch genommen haben, so haben wir doch eben daselbst auch nachgewiesen, wie diese Stelle der Annahme eines Weltbrandes bei Heraklit selbst durchaus nicht das Wort spricht. Wir werden anderwärts sehen, daß sie sogar gegen dieselbe concludirt.

Worauf also stützt man sich? Brandis bezieht sich zunächst auf Philo (Alleg. Leg. III. p. 62). Aber wir haben schon oben (Bd. I. p. 232. 233, 1.) nachgewiesen, daß gerade Philo durch seinen schönen und richtigen Vergleich der ἐκπύρωσις und διακόσμησις, oder wie Heraklits Ausdrücke lauten χρησμοσύνη und κόρος[1]), mit der Seele und dem gegliederten Leib des Thieres — wo Einheit und Vielheit ja auch nur immer zugleich ist — das wahre Sachverhältniß ganz wie Platon und wir selbst aufgefaßt hat und also eine nicht geringe Autorität ist, welche den realen Weltbrand für Heraklit selbst entschieden bekämpft. Man vergleiche doch auch nur Philo's Schrift de incorrupt. mundi, in welcher Philo, obwohl er darin die Meinungen vom Weltuntergang und auch besonders die der Stoiker bekämpft, uns kein Wort davon sagt, daß Heraklit gleichfalls dieser Annahme gehuldigt. Im Gegentheil! Gerade Heraklits Doctrin ist es, die er im § 21. der Weltuntergangslehre entgegenstellt, als eine solche, die gerade im beständigen Untergang des Einzelnen die Unvergänglichkeit der Welt vollbringe, da der Tod des Einen die Geburt des Andern sei (θνήσκειν δοκοῦντα ἀπαθανατίζεται ἀντιχέοντα ἀεὶ καὶ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω συνεχῶς ἀμείβοντα κτλ.). Und bald darauf (p. 509. Mang.) citirt er auch den Ephesier persönlich und zwar belobigend „Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἐν οἷς φησι ψυχῆς θάνατον ὕδωρ γενέσθαι κτλ. und fährt dann fort: θάνατον οὐ

1) Auch diese Namen hätten schon gegen jenen realen Weltbrand sprechen sollen. Denn wenn letztere Auffassung bei dem materiellen Ausdruck ἐκπύρωσις sehr nahe lag, so lassen jene Bezeichnungen doch ihre ideelle Natur deutlich genug hindurchschimmern; vgl. § 10. u. 26.

τὴν εἰς ἅπαν ἀναίρεσιν ὀνομάζων (Heraklit) *ἀλλὰ τὴν εἰς ἕτερον στοιχεῖον μεταβολήν. ἀπαραβλήτου δὴ καὶ συνεχοῦς τῆς αὐτοκρατοῦς ἰσονομίας ταύτης ἀεὶ φυλαττομένης. ὥσπερ οὐκ εἰκὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον*". Deutlicher konnte ihn doch Philo unmöglich der daſelbſt bekämpften ſtoiſchen Weltuntergangslehre als einer ihm fremden und ihm widerſprechenden, entgegengeſetzten und ihn als einen vielmehr mit ihm ſelbſt hierüber übereinſtimmenden hinſtellen! Niemals aber konnte Philo ſo ſchreiben, wenn er nur irgend davon gewußt hätte, daß dieſer ſelbe Heraklit gleichfalls den Untergang der Welt lehre.

Brandis beruft ſich ferner auf Diogenes L. IX. 8, welcher freilich ſagt: *γεννᾶσθαί τε αὐτῶν* (*τῶν κόσμων*) *ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην.*

Und gewiß, wenn irgend ein Irrthum in der Welt war, wie ſollte ihn Diogenes nicht theilen! Wie ſollte Diogenes echt heraklitiſche Lehre und ſtoiſche Auffaſſung der Commentatoren auseinander halten! Wenn aber gar nichts darauf ankommt, was Diogenes ſagt, ſo kommt doch ſehr viel darauf an, was er zeigt — und gerade im Widerſpruche mit ſich ſelber zeigt.

Und ſo liefert denn auch Diogenes einen äußerſt erheblichen Beweis gegen jene Weltvertilgung. Denn unmittelbar nach den angezogenen Worten fährt er fort: „*τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην· καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω· τὸν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην*". Es bleibt uns unbegreiflich, wie man bisher hat überſehen können, daß dieſe Stelle, die Diogenes offenbar aus irgend einem guten Commentator — denn er ſelbſt verſteht ſie nicht einmal — ſich gerettet hat, jedem Weltbrande bei Heraklit *veremtoriſch* widerſpricht. Wir verweiſen deshalb auf die ausführliche Erörterung dieſer Stelle § 7. Es iſt daſelbſt gezeigt, daß, was ja auch mit Evidenz in den Worten ſelbſt liegt, die *ἐκπύρωσις* hier nur als das zum Nichtſein führende Moment, als das Gegentheil des Momentes, welches als das *τὸ ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον* bezeichnet iſt, kurz als der Weg nach Oben auftritt, der ja immerwährend auch in der realen Welt ſtatt hat, ja deſſen Umſchlagen in den Weg nach Unten und umgekehrt dieſe reale Welt erſt herſtellt. So ſagt ja Diogenes auch ausdrücklich *καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω*, alſo das Umſchlagen dieſer beiden eben von ihm genannten Gegentheile (*τῶν ἐναντίων τὸ μὲν ... τὸ δὲ*) in einander oder das Umſchlagen

von ὁμολογία und πόλεμος, von dem zur ἐκπύρωσις und dem zur γένεσις oder διακόσμησις führenden Momente in einander sei der Weg nach Oben und Unten. Jedes jener beiden „Gegentheile" entspricht also einem dieser stets mit einander gleichzeitigen, identischen und durch sich selbst in einander übergehenden Wege: die ἐκπύρωσις ist der nach Oben, die γένεσις oder διακόσμησις der nach Unten. Die reale Weltbildung kommt nicht blos zu Stande durch den isolirten Weg nach Unten, sondern nur durch das beständige Umschlagen desselben in den Weg nach Oben. Und dies wissen wir nicht nur aus so vielen andern Zeugnissen und Fragmenten, sondern die Stelle selbst sagt es: τῶν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταὐτην, als κατὰ τὴν μεταβολὴν τῶν ὁδῶν ἄνω κάτω. die Welt entstehe vermöge des Umschlagens der Wege nach Oben und Unten, des zur ἐκπύρωσις und des zur γένεσις führenden Momentes, ineinander. Diese Stelle des Diogenes zeigt somit ausdrücklich, daß die heraklitische ἐκπύρωσις nichts anderes als der beständig sich vollbringende und ebensogut wie sein entgegengesetztes Moment weltschöpferische Weg nach Oben war. Sie zeigt zugleich handgreiflich, wie jener Glaube an eine reale ἐκπύρωσις, den Weltbrand, entstanden ist, durch Mißverständniß nämlich des bei Heraklit immerwährenden Rückgangs in Feuer, in dem freilich Alles begriffen ist, aber Alles eben immer begriffen ist und der darum ein stets in sein Gegentheil umschlagendes und gerade dadurch die Welt und ihren Formenfluß fortzeugendes Moment ist. Die Stelle beweist also nicht nur ganz dasselbe, was die platonische, sondern man möchte fast sagen, sie beweist gerade deshalb noch mehr, weil sie sich des Ausdrucks ἐκπύρωσις selbst bedient, seine richtige Auflösung und Entstehung hervortreten läßt und zeigt, was, zumal als bereits das Gerede von der stoischen ἐκπύρωσις alle Welt füllte, von diesem Ausdruck, seinem Gewicht und seiner wahren Bedeutung zu halten ist[1]).

1) Wir sagten oben, daß auch jene nachstoischen und ganz unzuverlässigen Berichte sogar, welche die reale ἐκπύρωσις wirklich behaupten, dennoch, sobald sie sich nur ein wenig näher darüber expliciren, selbst den Irrthum und den Grund desselben hervortreten lassen. Ein Beispiel hiervon ist auch die Stelle bei Plut. Plac. I. 3. p. 877. und Euseb. Praep. Ev. XIV. c. 14. p. 749: Ἡρακλείτος καὶ Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι· τούτων δὲ κατασβεννυμένου, κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα· πρώτων μὲν γὰρ τὸ παχυμερέστατον αὐτοῦ εἰς αὐτὸ συστελλόμενον γῆν γίνεσθαι, ἔπειτα ἀναχαλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι, ἀναθυμιώμενον δὲ ἀέρα γίνεσθαι· πάλιν δὲ τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ σώματα ὑπὸ πυρὸς ἀναλυθήσεσθαι ἐν τῇ ἐκπυρώσει

Daß sich Simplicius ganz bestimmt und ausdrücklich gegen einen Weltbrand bei Heraklit aussprach, werden wir im folgenden § sehen. Daß es selbst mit Alexander Aphrod. und Clemens Alex. durchaus nicht so steht, wie man meint (so wenig auch ihre Ansicht, selbst die des Ersteren,

---

ἀρχὴν οὖν τὸ πῦρ, ὅτι ἐκ τούτου τὰ πάντα, τέλος δὲ ὅτι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεται πάντα. In diesem ganz stoischen Berichte wird also die s. g. ἐκπύρωσις ganz bestimmt gelehrt. Aber wenn man die Stelle nur näher ansieht, so sieht man auch wo sie herkommt. Zuerst wird der Weg nach Unten, dann der Weg nach Oben durch alle seine Stufen beschrieben. Die Erde wandelt sich in Wasser, das Wasser in Luft um. Warum wird nun aber hier des Rückgangs aus dieser in Feuer nicht Erwähnung gethan? Warum wird der Weg nach Oben bei der Stufe der Luft plötzlich abgebrochen? Aber der ganze letzte Satz von πάλιν ab ist eben nur an die Stelle dieser letzten Stufe des Weges nach Oben getreten! Die ganze geschilderte ἐκπύρωσις ist bei Heraklit selbst nichts als die sich immer vollbringende Umwandlung des Wassers in Feuer und aus ihrer Mißdeutung entstanden, eine Mißdeutung, die übrigens bei seinen ältesten stoischen Commentatoren mit dem Gebrauch des Ausdrucks ἐκπύρωσις durchaus nicht verbunden gewesen zu sein braucht — und darum muß nun, wo diese ἐκπ. steht, jene letzte Stufe der ὁδὸς ἄνω fortfallen, an deren Stelle sie getreten ist. —

Ja, will man ganz klar bewiesen sehen, daß auch bei den älteren Stoikern selbst, und zwar noch bei Chrysippus der Ausdruck ἐκπύρωσις gar nichts anderes bedeutete als den beständigen Entzündungsproceß des Feuers in der wirklichen Welt selbst, — das was Heraklit ἅπτεσθαι nannte und als das Eine Moment dem σβέννυσθαι entgegensetzt, deren Einheit erst die reale Welt erzeugt und erhält, — so braucht man nur das 47. Capitel bei Plutarch. de Stoic. Repugn. durchzulesen, wo Plutarch den Chrysippus bekämpft und dabei beständig die ἐκπύρωσις in diesem Sinne des in der Welt unabläßig thätigen Processes und als Princip der Belebung des Stofflichen gebraucht. So sagt er daselbst von Chrysippus: ἀλλ' ὅμως, ὅπου μὲν τὴν ἄναψιν, ὅπου δὲ τὴν περίψυξιν, ἀρχὴν ἐμψυχίας ποιεῖ· καὶ μὴν ὅταν ἐκπύρωσις γένηται, διόλου ζῆν καὶ ζῶον εἶναι φησι· σβεννύμενον δ' αὖθις καὶ παχύμενον, εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι". Hier wird also die ἐκπύρωσις als synonym mit ἄναψις gebraucht, und wie letzteres von Heraklit dem σβεννύμενον entgegengesetzt; ja es heißt „sobald die ἐκπύρωσις erfolgt ist, sei das Thier da und lebe". Sie ist also nur jene beständig im Kosmos wirkende und ihn belebende Bewegung; statt Weltvertilgung zu sein, ist sie vielmehr das eigenste Princip alles animalischen Lebens und der kosmischen Bewegung, ganz wie bei Heraklit selbst das ἅπτεσθαι im Gegensatz zu σβέννυσθαι (vgl. hierzu das Fragment § 30. und das dort Gesagte). Ebenso bald darauf: ἐνταῦθα δή που σαφῶς τῇ μὲν ἐκπύρωσει καὶ τὰ ἄψυχα τοῦ κόσμου φησιν εἰς τὸ ἔμψυχον τρέπεσθαι, durch die ἐκπύρ. werde auch das Unbeseelte in der Welt in Beseeltes umgewandelt! Klarer kann es doch wohl nicht sein, daß noch bei Chrysippus die ἐκπύρωσις nur das in der Welt selbst perennirend wirkende Princip ist und jede andere Auffassung ein Mißverständniß, dessen Anlässe sich uns später noch näher ergeben werden.

hierbei irgend entscheidend sein könnte), werden wir gleichfalls daselbst zeigen.

Bleibt somit nur der ganz ununterstützte Aristoteles. — Wir glauben im Laufe dieses Werkes gezeigt zu haben und später zu zeigen, daß uns das Ansehen des Stagiriten so sehr am Herzen liegt, wie nur irgend Jemand, und seltsam genug wäre es, wenn sich vielleicht herausstellen sollte, daß auch er gar nicht für jene ἐκπύρωσις, ja vielleicht selbst sehr bestimmt gegen sie spricht. Aber auch abgesehen hiervon, — der Autorität des Aristoteles stände immer die für unsere Philosophen noch größere des Platon gegenüber.

Doch was bedarf es überhaupt der Autoritäten und Zeugnisse! Wenn irgendwo, ist gewiß hier der Ort zu sagen: amicus mihi Plato, amicus Aristoteles etc. Denn wie soll ein plötzlich eintretendes Aufgehen der gesammten Welt in materielles Feuer und das Festhalten dieses Zustandes in zeitlicher Trennung von der Periode der Weltbildung bei Heraklit nur im entferntesten möglich sein, — da ja das sinnliche Feuer selbst bei Heraklit gar nichts anderes ist, als die Bewegung: rastlos in sein Gegentheil umzuschlagen, ununterbrochen zu Wasser zu werden?

Es liegt auf der Hand, daß nur solange über die Möglichkeit eines Weltbrandes gestritten werden konnte, so lange man das heraklitische Feuer als physischen Stoff oder Wärme oder irgendwie sonst auffaßte, seine Bedeutung aber: dialectischer Proceß, unablässiges Aufreiben seiner selbst, absolutes Umschlagen in sein Gegentheil, unablässiges Verlöschen zu sein, übersehen hatte. Gerade nur deshalb war dem Erbesier das Feuer das Bild und die Thätigkeit selbst der Bewegung, weil auch das sinnliche Feuer nicht, wie Wasser, Erde ꝛc., aufgehaltenes Werden oder an sich festhaltendes Sein, mähliche Veränderung, sondern in jedem Augenblicke seines Daseins rastloses Umschlagen in sein Gegentheil ist: weil es gerade nur in diesem absolut unaufgehaltenen Umschlagen, in diesem perennirenden Verzehren und Verlöschen seiner selbst sein Dasein selbst hat. Nach allem aber, was sich uns hierüber überall und gerade auch im physischen Theile ergeben hat, ist die Vertilgung der totalen Welt durch sinnliches Feuer die baarste Unmöglichkeit. Denn dieses Feuer ist schon in jedem Augenblicke seines Entstehens, im Momente seines Sichentzündens selbst, — perennirendes Sichselbstaufheben, Verlöschen d. h. Umschlagen in Wasser, das Moment der realen Welt[1]. In dem-

1) Haben dies — und damit zugleich die ganze Natur des heraklitischen Elementarprocesses — die Neueren übersehen, so ist es dagegen schon vom Rabbi Maimonides ein-

selben Maaße also, in welchem jenes Weltbrandfeuer fortlaufend um sich griffe, in demselben Maaße müßte es auch immer unablässig von neuem ins Sein, in das Wasser, in die Weltbildung umschlagen, d. h. also eben, wie es wirklich der Fall gewesen ist, die ἐκπύρωσις vollzieht sich bei Heraklit nie in dem Sinne, daß sie ihr Gegentheil wirklich aufhebt; das kann sie nicht, da ja das πῦρ selbst nur Umschlagen in sein Gegentheil ist, mit Aufhebung des Gegentheils somit sogar selbst aufgehoben und wiederum verlöschen wäre. Die ἐκπύρωσις ist daher nur die immerwährend sich vollziehende und dadurch selbst immerwährend in ihr Gegentheil, die reale Weltbildung, umschlagende Bewegung des Werdens. —

Oder von einer andern Seite. Welches Feuer soll denn bei Heraklit die Welt verbrennen und wie soll es das fertig bringen?

Was wir das kosmische Feuer genannt haben, kann dies nicht, weil es vielmehr gerade nur die Totalität aller drei Elementarstufen und ihr ineinander kreisendes Umschlagen ist. Das sinnlich-elementarische Feuer, welches sich auf dem Wege nach Oben entwickelt, ist es vielmehr, das nach der bisherigen Meinung dieses Unheil anrichten soll. Aber das elementarische Feuer kann dies auch schon deshalb nicht, weil es selbst

---

gesehen worden. Denn man kann nicht deutlicher heraklitisiren und nicht trefflicher die wahre Beschaffenheit des heraklitischen Elementarprocesses, das beständige ununterbrochene Uebergehen jedes Elementes und jedes Daseins überhaupt in das andere, hervorheben als Maimonides in einer offenbar heraklitischer Quelle entfließenden Stelle thut, Constitut. de fundament. Legis, Amsterd. 1638. cap. IV. § X. p. 42: Quatuor ista elementa perpetuo invicem permutantur, quolibet die atque hora, secundum partes suas, non juxta totum corpus. Quomodo? Pars terrae, proxima aquae, mutatur, liquefit atque efficitur aqua: sic quoque particula aquae conjuncta aëri alteratur, rarefit, atque fit aër: ita quoque portio aëris vicina igni mutatur, formatur atque fit ignis: sic etiam pars ignis propinqua aëre alteratur, disponitur, congregat se et efficitur aër: similiter quoque aëris pars conjunctissima aquae alteratur, condensatur atque fit aqua. ita etiam aqua parte sua, qua cingit terram, transmutatur, condensatur atque efformatur terra. Haec autem transmutatio (perficitur) paullatim atque longo temporis spatio.

XI. Non autem totum elementum transmutatur, adeo ut fiat omnis aqua aër, aut totus aër ignis: fieri enim nequit ut destruatur unum ex istis quatuor elementis; sed pars mutatur ex igne in aërem et partim commutatur ex aëre in ignem: atque mutua deprehenditur transmutatio inter quatuor, ac semper redeunt in circulum.

durch Umwandlung des Waſſers entſteht, und das Waſſer, wenn es ſich in Feuer umwandelt, geht nicht ganz in dieſes auf, ſondern, wie uns Heraklit ſelbſt in ſeinem Bruchſtück (§ 20.) geſagt hat und wie man bisher mehr auf die Berichte als die Fragmente achtend merkwürdigerweiſe bei dieſer Frage ſtets überſehen hat, das Waſſer zerlegt ſich bei dieſer Umwandlung in Feuer nur „zur Hälfte in Feuer und zur Hälfte in **Erde.**" (θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ). Wie ſoll alſo jemals das Feuer jene Weltvernichtung fertig bekommen können, wenn doch vielmehr mit jedem Quantum Feuer, das entſteht, gleichzeitig auch immer ein entſprechendes Quantum Erde entſteht, die ſich wieder ihrerſeits in Waſſer umbildet *ꝛc.*? Es iſt überhaupt bei Heraklit von hoher Bedeutung, daß das Waſſer bei ihm die Mitte iſt, deren Proceß es iſt, ſich gleichzeitig nach beiden entgegengeſetzten Richtungen in Feuer und Erde je zur Hälfte umzuſetzen. Es iſt eine Beziehung mehr, in der er ſagen konnte, der Weg nach Oben iſt der Weg nach Unten, oder vielmehr, es hat ſeinen Grund in dieſem Gedanken ſelbſt. Aber jedenfalls, wenn die Entwicklung des Feuers aus dem Feuchten damit nothwendig auch immer ein gleiches Quantum Erde ſchafft, das ſich wieder in Feuchtes entwickelt und ſo fort, — bei dieſer Kreisbewegung, die in der That die Heraklits iſt (§ 1. u. 27.), kann es offenbar niemals zu einer Weltverbrennung kommen.

Wir wiſſen nicht, ob es nöthig iſt, auch nur noch einen Moment länger zu inſiſtiren. Es muß bereits von allen Seiten uns klar ſein, daß nur das conſequente Mißverſtändniß der heraklitiſchen Philoſophie ſowohl in ontologiſcher als phyſiſcher Hinſicht die Annahme der Weltvernichtung möglich machte. In ontologiſcher Hinſicht verkannte man, daß ſeine Bewegung — die man ich weiß nicht für welchen unklaren Fluß hielt — abſolutes Umſchlagen in ihr Gegentheil iſt, daß ſie ſomit ſelbſt ſchon Einheit ihrer und ihres Gegentheils iſt und dieſes alſo niemals los werden kann. Oder man verkannte, was auf daſſelbe hinauslänft — daß, wenn man den Weg nach Unten, der ins Daſein führt, ſich aufgehoben dachte, auch das heraklitiſche Abſolute (ſein Werden oder ſeine Bewegung ſelbſt, welches nur die Einheit der Wege nach Unten und nach Oben als ſeine Momente iſt, damit zugleich vernichtet war.

Nach der phyſiſchen Seite hin verkannte man, daß auch ſein ſinnliches Feuer nur der beſtändige Proceß des Verlöſchens, perennirendes Umſchlagen in Waſſer iſt und daß alſo, ſolange ein Atom dieſes Feuers da iſt, in dem Maaße, in dem es entſteht, es beſtändig in Waſſer, d. h. in neue Weltbildung umſchlägt.

Will man dies Alles endlich noch durch ein Zeugniß vom höchstem Werthe verbürgt sehen, ein Zeugniß, welches von einem Anhänger des Ephesiers selbst herrührt und durch die Klarheit, mit der es seine echte Ansicht auseinandersetzt, den Werth eines Fragmentes selbst hat, so sehe man jetzt die schon angeführte Stelle des Pseudo-Hippokrates, auf deren nähere Beleuchtung (p. 72 — 74) wir zurückverweisen. Er zeigt daselbst, daß Feuer und Wasser jedes das andere von beiden schon an sich selbst haben, was er so ausdrückt: „denn diese beiden mit einander geeint (ξυναμφότερα) sind sowohl allem Anderen, als auch sich wechselseitig selbst genug: jedes von beiden getrennt aber genügt weder sich selbst (οὔτε αὐτὸ ἑωυτῷ . . . αὐταρκές), noch irgend einem andern". Denn das Feuer habe die Eigenschaft, Alles durch Alles zu bewegen, das Wasser aber Alles durch Alles zu ernähren. Eben deshalb könne niemals eins von beiden das Andere ganz bewältigen (οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται διὰ τόδε). Denn: „das Feuer vorrückend bis zum Aeußersten [1]) des Wassers, entbehrt der Nahrung (weil es eben doch selbst nur Umschlagen von Sein in Nichtsein oder von Wasser in Feuer ist), denn es selbst wendet von sich ab (ἀποτρέπεται, hebt auf) das, woher es ernährt werden soll. Wenn aber das Wasser bis zum äußersten des Feuers vordringt, so fehlt die Bewegung. Es steht also. Wenn es aber steht, ist es nicht mehr übergreifend (ἐγκρατές), sondern wird nur von dem einbrechenden Feuer in seine Nahrung umgewandelt. Deshalb kann keines von Beiden das andere gänzlich bewältigen". Und nachdem der Verfasser mit dieser naiven Dialectik auseinandergesetzt, wie jedes, Feuer wie Wasser, das Andere an sich selbst habe und eben deshalb immer erzeuge, fährt er fort: „Würde aber irgend Eines von Beiden — Feuer oder Wasser — welches es auch sei, jemals bewältigt werden, so würde nichts verbleiben von den jetzt existirenden Dingen (οὐδὲν ἂν εἴη τῶν νῦν ἐόντων ὥσπερ ἔχεν νῦν, d. h. also: nur dann — in jenem nach dem Verfasser selbst unmöglichen Falle — würde jene reale Weltvernichtung eintreten). „Indem sich aber beide so verhalten (daß sie nämlich sich nie bewältigen, sondern selbst in einander übergehen), werden sie immer identisch sein, und somit weder eines von ihnen,

---

1) Es ist schon oben (p. 109, 2.) darauf aufmerksam gemacht worden, wie dieser Ausdruck eben nur besagt, daß Feuer wie Wasser, Entzünden wie Verlöschen, eben nur das wechselnde quantitative Uebergewicht (Maaße) der beiden entgegengesetzten und immer gleichzeitig ineinandergebundenen Seiten derselben Bewegung sind; vgl. § 26.

noch beide zugleich aufhören (οὕτω δὲ ἐχόντων, ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ καὶ οὐδὲ ἅμα ἐπιλείψει).

Es ist unmöglich, einen entscheidenderen Beweis gegen die Weltvernichtung zu führen, als der mit dieser Stelle gegeben ist*). Wie? Dieser Heraklitiker, der sich so genau in die Lehre des Ephesiers hineingelesen hat, der sich so fortwährend in dessen eigenen Ausdrücken und Gedankengang bewegt, der sollte gar keine Ahnung davon haben, daß sein Meister eine solche Weltverbrennung gelehrt hat, wenn dies wirklich der Fall war? Aber dieser Heraklitiker — und zwar, ohne zu seiner Zeit auch nur davon zu wissen, daß dies irgent Jemand seiner Lehre imputirt, lehrt nicht nur positiv die Ewigkeit und Unvergänglichkeit der realen Welt, sondern er zeigt auch die absolute Unmöglichkeit, daß es anders sein könne, indem er weiß und zeigt, was Feuer und Wasser beim Ephesier wirklich sind, daß sie nämlich nur Momente sind, von denen jedes von beiden das andere an sich selbst habe und durch seine eigene Bewegung in es übergehe. Was ist — eine so tiefe Concordanz herrscht zwischen diesen scheinbar so weit abliegenden Stellen — das hier von diesem Heraklteites von Feuer und Wasser Ausgesagte: ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ anders, als die physische Consequenz des von Plato hervorgehobenen ἀναχρώμενον ἀεὶ ξυμφέρεται. Denn das Auseinandertreten des Feuers in seine Momente ist eben im Physischen die sich in Wasser unwandelnde Bewegung, die aber, wie der Pseudo-Hippokrates weiß, immerwährend das Feuer wieder erzeugt und mit ihm identisch bleibt, also aus ihrem Sichvonselbstunterscheiden in ihre reine Einheit immer und beständig zurückkehrt (ἀεὶ ξυμφέρεται).

Nun ist freilich die Stelle jenes Heraklitikers bisher übersehen worden; aber ist man ihrer denn überhaupt benöthigt? Warum wandte man sich denn merkwürdigerweise bei dieser Frage der Weltvernichtung nicht vor allen Dingen an jenes eigene Fragment des Ephesiers, das ja die Frage in specie behandelt und entscheidet und sie nothwendig in irgent welchem Sinne entscheiden mußte, da sich Heraklit darin ja eben mit der Definition der Welt beschäftigt? Wir reden nämlich von dem

*) Unbegreiflich bleibt uns, wie Bernays, der gerade so sehr auf den heraklitischen Inhalt dieser Schrift urgirt, das Gewicht dieser Stelle übersehen konnte. Dasselbe ist ein ganz unverhältnißmäßig großes, da sie zugleich Zeugniß und Grund — und zwar systematischen — gegen die real. ἐκπύρωσις enthält. Bernays aber erwähnt dieselbe an den beiden Orten, wo er sich für diese ἐκπύρωσις ausspricht (Rhein. Mus. VII. u. IX. a. a. O.) gar nicht.

im § 20. erörterten Fragment, in welchem der Ephesier die „Welt", den κόσμος, definirt. Wir bemerken zuvor, was Niemand bestreiten wird: unter κόσμος kann man überhaupt stets nur zweierlei verstehen wollen. Entweder die abstracte διακόσμησις, die isolirte Seite der realen endlichen gegenwärtigen Weltgliederung und Einrichtung, oder, was überhaupt richtiger und jedenfalls auch heraklitischer wäre, die Einheit und das beständige Umschlagen von διακόσμησις und ἐκπύρωσις ineinander, wie sie in unauflöslicher Verknüpfung die endlichen Formen und Gliederungen der Welt beständig auflösen und neubilden. Niemals aber hat man doch unter κόσμος verstanden oder würde darunter verstehen können das isolirte Moment der ἐκπύρωσις, die Seite der Weltvernichtung.

Wie definirt nun also Heraklit die Welt? Er sagt: „die Welt, die Eine und identische aus Allem[1]) hat keiner der Götter und Menschen gemacht; sondern sie war und ist und wird sein — —" Schon hier müssen wir uns unterbrechen. Diese Formel „war, ist und wird sein" ist zu allen Zeiten und bei allen Völkern immer der explicirte Ausdruck der Ewigkeit gewesen. Die Welt ist also ewig nach Heraklit. Doch gehen wir weiter[2]): „die Welt war, ist und wird sein ewig lebendes Feuer". Nochmals wird also in dem πῦρ ἀείζωον der Begriff der Ewigkeit der Welt — denn diese, die Welt, ist ja definirt durch dies immerlebende Feuer — hervorgehoben.

Auch ist doch gewiß unbegreiflich, wie die Welt nach Heraklit durch Feuer realiter zu Grunde gehen können soll, da ja hier gerade ihr Sein, das Leben des κόσμος, als ein immerlebendes Feuer von Heraklit definirt wird. Wenn der κόσμος selbst[3]) Feuer ist und noch dazu immerwährendes Feuer, — wie soll das Feuer ihn verbrennen?

Dem Heraklit gar zwei Welten nach empedokleischer Weise zumuthen zu wollen, wäre ja ganz unmöglich. Er weiß offenbar nur von einer[4]),

---

1) Diese Auffassung der Worte τὸν κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων dürfte sich im Verlaufe bereits allmälig hinreichend belegt haben. Ich fasse sie in demselben Sinne, in dem der Heraklitiker oben (p. 72 sq.) von Wasser und Feuer sagte: ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτά: vgl. oben p. 57. 64 u. § 25. über Arist. de coelo III. 1.

2) Simplicius liest sogar auch hier ἦν ἀεί: citirt aber die Stelle nicht weiter.

3) Heraklit scheint sogar gesagt zu haben „τὸν κόσμον τόνδε" „diese Welt hier", somit auf das nachdrücklichste die **reale** Welt als diejenige bezeichnend, die er als immerlebendes Feuer definirt.

4) Darüber sind alle Zeugen einig, selbst Diogenes L. IX, 9., der aber das ἕνα εἶναι τὸν κόσμον gleich wieder verdirbt durch ein zugefügtes καὶ πεπεράσμενον, wovon übrigens schon Schleiermacher gezeigt, daß es nur aus der Stelle

die immer dieselbe ist, die da war, ist und sein wird. Aber noch mehr. Die Welt wird ein Feuer und dieses Weltfeuer immerlebend genannt. Leben heißt aber bei Heraklit immer: processiren oder in sein Gegentheil umschlagen, und so heißt es denn in der That in dem Fragmente selbst . . . πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. Dies, das Verlöschen und Entzünden, sind eben die Lebensfunctionen dieses immerlebenden Feuers: nur in ihnen beiden, — in ihrem Umschlagen ineinander, besteht sein Leben und Dasein: dies Leben ist ein ἀείζωον. ein ewiglebendes und dies ewig lebende Feuer selbst ist, sagt Heraklit, — der κόσμος. die Welt, die nie gemachte, immerseiende!

Die Entzündung, der Weg nach Oben oder die ἐκπύρωσις. ist also nur ein beständiges Moment des κόσμος. Billig fragt man sich, wie war es möglich, bei dieser Evidenz der eigenen Worte des Epheſiers jemals von einer Weltvernichtung zu sprechen!

Wie und wo sollte dieselbe herkommen können? Durch das Moment der Entzündung gewiß nicht; denn seine Entzündung ist sein eigentliches Leben: des Feuers Leben ist identisch mit des κόσμος Leben, da Heraklit definirt:

κόσμος = πῦρ ἀείζωον.

Es müßte wahrhaftig, so paradox es klingt, die Weltverbrennung eher noch durch — das Verlöschen des Feuers eintreten[1]! Das ist doch

---

des Aristoteles, kein Physiker habe das ἓν καὶ ἄπειρον als Feuer oder Erde bestimmt, entstanden sei. — Andere Zeugnisse dafür — wenn es überhaupt nach dem obigen Fragment noch solcher bedürfte — werden ohnehin noch im Verlauf angeführt werden. Hier stehe nur das eine bisher übersehene und nicht unwichtige Zeugniß, welches Eusebius aus Dionysius anführt, in welchem er in Gegensatz zu Allen, die, sei es zwei, sei es viele Welten angenommen haben, gebracht, und ihm die Lehre von der Welt als einem zusammenhängenden Einen zugeschrieben wird, Praep. Ev. XIV. c. 24. p. 772: πότερον ἓν ἐστι συναφὲς τὸ πᾶν, ὡς ἥδη τε καὶ τοῖς σωφρονεστέροις Ἑλλήνων Πλάτωνι καὶ Πυθαγόρᾳ καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ Ἡρακλείτῳ φαίνεται ἢ ἄλλο ὡς ἴσως τις ἐπεγάγοι. ἢ καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρα κτλ.

1) Und gewiß würde der Weltuntergang eintreten, wenn dieses Verlöschen jenes Sichentzünden beseitigen könnte. Denn dann hörte der Streit auf. Ueberhaupt wer eine reale ἐκπύρωσις annehmen wollte, müßte dann erst annehmen, daß der heraklitische πόλεμος aufhören und Alles zwar nicht durch Feuer, sondern ich weiß nicht wodurch in die reine Zuseinheit untergehen könnte, wie uns ja von den Stoikern in der That eine derartige Verwirrung berichtet wird. Aber bei Heraklit ist dies unmöglich, denn bei Heraklit ist Zeus selbst nichts anderes

aber ganz unmöglich und wir haben § 19. gesehen, wie, was mit dem Vorigen durchaus übereinstimmt, durch das Verlöschen des Feuers gerade die Weltbildung (das Moment des realen Bestehens, der Weg nach Unten) eintritt.

Doch genug hiervon, da die Unmöglichkeit der Sache nun schon von so vielen Seiten aus über und über bewiesen ist, überdies auch noch im folgenden § bei der Rettung der verschiedenen Autoren ein helles Licht auf sie fallen wird.

Jetzt gelangt auch erst die Geschichte in Bezug hierauf wieder zu ihrer Vernünftigkeit. Denn bekanntlich hat ja doch — was man nie bei dieser Frage hätte übergehen sollen — große Uneinigkeit über diese Weltverbrennung im Schooße der stoischen Schule selbst stattgefunden und gerade die älteren Stoiker haben sie zumeist nicht anerkennen wollen. So haben Boethius, Posidonius, Panaetius, Diogenes der Babylonier diese Weltverbrennung verworfen[1], also die heraklitische *ἐκπύρωσις* wie wir nur als eine immerwährende in dieser unsterblichen Welt selbst sich vollbringende aufgefaßt. Und auch Zeno, der Schüler des Chrysippus, also Zeno von Tarsus, hat wieder, wie uns Numenius bei Eusebius[2] charakteristisch sagt, diesen realen Weltbrand „bezweifelt".

Ja es wird sich, wenn wir erst den letzten und innersten Entstehungsgrund dieser *ἐκπύρωσις* werden erkannt haben, noch gar sehr fragen, inwiefern denn überhaupt irgend einer der älteren Stoiker wirklich dieser Meinung von einer Weltvernichtung gewesen ist, und ob nicht alles von ihnen darüber Gesagte auf etwas ganz Anderes, der angebliche Meinungsunterschied aber nur auf eine Verschiedenheit der mehr oder weniger deutlichen und durchsichtigen Darstellung hinausläuft.

Aber hiervon einstweilen noch ganz abgesehen, wird doch Jedem sehr wohl einleuchten, wie leicht die Stoiker, welche, und zwar im Verlaufe immer

---

als Umschlagen aus seinem Moment als Apollo in sein Moment als Dionysos (siehe § 10. 11.), oder — was hiermit nur dasselbe ist und was uns aus Chrysippus über Heraklit berichtet wird (s. Bd. I. p. 172), Zeus und *τόλεμος* sind identisch!

1) Philo de incorr. mundi p. 496. Mang. T. VI. p. 13. ed. Lips.: *Βόηθος γοῦν καὶ Ποσιδώνιος καὶ Παναίτιος, ἄνδρες ἐν τοῖς Στωικοῖς δόγμασιν ἰσχυκότες, ἅτε θεόληπτοι, τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας καταλιπόντες, πρὸς θειότερον δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντὸς ηὐτομόλησαν. Λέγεται δὲ καὶ Διογένης ἥνικα νέος ἦν κτλ.* cf. Cicero de nat. Deor. II. 46.; Diogenes L. VII. 142 etc.

2) Praep. Ev. XV. c. 18. p. 820. ed. Par.: *Τὸν μὲν γὰρ τούτου (Χρυσίππου) μαθητὴν καὶ διάδοχον τῆς σχολῆς Ζήνωνά φασιν ἐπισχεῖν περὶ τῆς ἐκπυρώσεως τῶν ὅλων.*

mehr und mehr, alle speculativen Bestimmungen Heraklits abstract-physisch nahmen, welche sein dialectisches Feuer in ein stoffliches, wie überall nachgewiesen, umwandelten, dazu gelangen konnten, ja nach dieser Seite hin betrachtet durch dieses eine Mißverständniß schon zuletzt fast nothwendig dazu gelangen mußten, die bei Heraklit mit ihrem Gegentheil identische und deshalb immerwährende ἐκπύρωσις für ein sein Gegentheil blos ausschließendes abstract-sinnliches Feuer und somit für einen von der Weltbildung zeitlich getrennten Weltbrand zu halten. Und dann beruht die abweichende Meinung jener dissentirenden Stoiker nur auf einem wieder sehr leicht begreiflichen richtigeren Erfassen des wahren Sinns ihres gemeinschaftlichen Kanons, des heraklitischen Werkes! Niemand aber, der historischen Sinn hat, Niemand, welcher die stoische Philosophie näher kennt oder auch nur das im bisherigen und weiteren Verlaufe dieses Werkes gelegentlich über sie Auseinandergesetzte reiflich erwägt, wird sich bei der Annahme wohl fühlen können, daß Heraklit jene grob-sinnliche ἐκπύρωσις gelehrt, und jene dissentirenden Stoiker erst gegen die herrschende Meinung ihrer Secte, gegen die Lehre ihres physischen Kanons, des Ephesiers, den finalischen Weltbrand in den speculativen Proceß der immerwährend vor sich gehenden Welterneuerung umgebildet hätten. —

So groß aber ist die Unmöglichkeit einer realen ἐκπύρωσις bei Zugrundelegung des heraklitischen Systems, so unabweisbar sich aufdrängend der Zwang, in ihr nur — um uns des Ausdrucks des Aphorisiers zu bedienen, den wir im nächsten § betrachten werden — eine beständige ἀλλοίωσις, eine ewig fortlaufende Veränderung zu sehen, so groß also ist die innere Nothwendigkeit der Unvergänglichkeit der Welt und der Ewigkeit ihres realen Processes nach dieser Doctrin, daß die Stoiker eigentlich niemals, selbst bis in die spätesten Zeiten, diese Ewigkeit wirklich los geworden sind. Sie drängt sich immer wieder, auch wenn sie gegentheiliger Ansicht sind, und trotz der Widersprüche, in die sie sich dabei verwickeln, bei ihnen durch; sie verräth sich und bricht sich Bahn in der schwankenden und unbewußten Weise, in der sie sich darüber auslassen, oder sie kommt darin zum Vorschein, daß sie unmittelbar neben die Annahme des Weltuntergangs selber den Beweis für die Unmöglichkeit desselben hinstellen. Niemals, sagen wir, ist die alte, echt heraklitische Tradition bei den Stoikern ganz untergegangen und fast beweisen in dieser Hinsicht die Zeugnisse gerade um so mehr, je später, schlechter und je weniger selbstdenkend die Zeugen sind, die sie wider Willen ablegen. Von dem Heer von Stellen aber, das hierüber zu Gebote stände und das nur in eine Entwickelung der stoischen Philosophie hineingehört, mögen hier zwei genügen. So läßt

es Balbus bei Cicero (de nat. Deor. II. 33.) unentschieden sein, ob die Welt vergänglich sei oder nicht. Denn nachdem er daselbst gezeigt, wie durch den Weg nach Unten und nach Oben die Verbindung der Theile der Welt zusammengehalten wird (sic naturis his quibus omnia constant sursum deorsum. ultro citroque commeantibus. mundi partium conjunctio continetur), fährt er unmittelbar fort: Quae (sc. mundi partium conjunctio) aut sempiterna sit necesse est, hoc eodem ornatu, quem videmus, aut certe perduturnus, permanens ad longinquum et immensum paene tempus".

Ebenso sagt jener mit dem Censorinus abgedruckte stoische Fragmentist (ed. Haverk. p. 129. cap. I.) in einer nach uns gerade deshalb ganz besonders lehrreichen Weise, weil er sich dabei in einem Athem drei- bis viermal widerspricht: „Sive perpetuus (sic!) sive longaevus est mundus (bis jetzt schwankt er also) et in flammas abit et vicissim ex flammis renovatur ac restituitur, durantibus tamen principiis (jetzt also lehrt er entschieden die ganz und gäbe reale stoische ἐκπύρωσις) nec recidere ad nihilum videri potest quod in se deficit et in se regignitur". „Denn nicht kann ins Nicht zurückfallen, was nur in sich selbst zurückgeht und in sein eigenes Dasein wiederhergestellt wird". Dies ist schon ein äußerst gefährlicher Grund, der, wenn wir ein wenig näher auf ihn eingingen, sofort die s. g. ἐκπύρωσις beseitigen und ganz wie die Stellen des Plato und des Hippokrates und die Fragmente Heraklits auf die Ewigkeit des realen Processes hinauslaufen würde. Aber wir haben nicht nöthig, näher auf ihn einzugehen. Der Fragmentist spart uns die Mühe. Denn nun setzt er die vier Elemente und ihren Proceß auseinander und schließt diese Elementarlehre noch auf derselben Seite mit den uns aus der Seele gesprochenen sich selbst begründenden Worten, mit denen auch wir diesen gewiß kaum besser zu schließenden Abschnitt beenden wollen: „Invicem porro elementa succedere et interitu singulorum universa fieri sempiterna manifestum est". „Daß also die Elemente wechselseitig ineinander übergehen und gerade in und durch diesen Untergang des Einzelnen dem Universum seine Ewigkeit entsteht, — ist offenbar"!

Auch Bernays und Zeller haben sich jetzt für die reale ἐκπύρωσις (den Weltuntergang durch Feuer und eine hierven zeitlich getrennte Neubildung der Welt) ausgesprochen und es ist daher nothwendig, was dieselben an neuen Gründen beibringen, nachträglich noch besonders zu be-

trachten. Beide berufen sich auf die von Ritter und Brandis aufgestellten Gründe, welche aber im Obigen schon Punkt für Punkt betrachtet und widerlegt worden sind, es auch im Folgenden (Aristoteles ꝛc. anlangend) noch mehr werden. Außer dieser Berufung aber führen dieselben nur zwei neue Gründe an: 1) will Bernays Rhein. Mus. VII. 109 sq. in dem weltbildenden Spiele des Zeus den Beweis einer solchen realen Weltzerstörung und abwechselnden Neubildung erblicken. Allein wenn unsere Darstellung dieses Zeus-Spieles (Bd. I. p. 57. 243 sqq. 262 sqq.) richtig war, so beruht diese Ansicht eben nur auf der Verkennung der wahren Bedeutung dieses speculativen Spiels, und dieses Spiel ist vielmehr, wie aus der früheren Entwickelung desselben von selbst erhellt, als das beständige Ineinanderumschlagen der in die Unterschiede auseinandertretenden und in die ideelle Einheit derselben zurückgehenden kosmiurgischen Bewegung einer der stärksten Beweise gegen die reale ἐκπύρωσις, die nur durch die Trennung dieser bei Heraklit an sich identischen Bewegung entstehen könnte: 2) aber beziehen sich Bernays (Rhein. Mus. IX. p. 265, 1.) und Zeller (p. 477, 3. p. 478, 3.) gemeinschaftlich auf das neue Bruchstück bei Pseudo-Origenes IX. 10. p. 283: „πάντα γάρ, φησι, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται". Zeller scheint sogar zu meinen, daß auch Schleiermacher, wenn ihm dieses Bruchstück vorgelegen hätte, die reale ἐκπύρωσις nicht mehr bezweifelt haben würde. Wir unsererseits müssen zunächst gestehen, daß wir nicht begreifen, was dieses Bruchstück Neues enthalten soll! Denn was enthält es denn, was nicht auch schon in dem Satze der aristotelischen Metaphysik πάντα γίγεσθαί ποτε πῦρ und in Heraklits eigenem Fragmente, es werde Alles umgewechselt gegen Feuer (i. § 10. 19.) enthalten wäre? Bernays ruft aus: „Die wunderſame Tertheit des Ausdrucks muß alle verstümmelnden Deutungen zurückweisen", und weist dabei auf die Worte κρινεῖ καὶ καταλήψεται hin (welche letztere er beiläufig ohne Grund übersetzt: „Alles sichtet und verschlingt das Feuer. Wir müssen auf der wörtlicheren Uebersetzung beharren: „Alles scheidet und wird ergreifen, herantretend, das Feuer"). Aber diese wunderſame Tertheit des Ausdrucks anlangend, so könnten wir zunächst antworten, wie dies ja eben die überall von uns nachgewiesene Eigenthümlichkeit Heraklits ist, daß wir bei ihm stets sehr sinnliche Bezeichnungen für sehr unsinnliche Dinge finden. Und so treffen wir ja gerade dieses selbe καταλήψεται noch einmal in seinen eigenen Fragmenten, in dem Fragment nämlich von der Dike, welche die trugvorspiegelnden Sinne ergreifen wird (i. § 32.), wo es doch also noch kein mit den Händen packen und noch weniger ein „Verschlingen",

sondern eben nur Negation, Aufhebung und Tod überhaupt bedeutet (der Tod des Einen ist aber bei Heraklit, wie nie vergessen werden darf, sofort die Geburt des Andern, ist Umschlagen in neue, anders bestimmte Realität). Aber der Schwerpunkt der Sache liegt gar nicht einmal in dem Ausdruck *καταλήψεται* und dessen Bedeutung: denn Niemand leugnet ja, daß wirklich jedes Daseiende sich einmal zu materiellem Feuer entwickelt oder das ihm immer zu Grunde liegende Feuer auch in ihm zum Ausbruch kommt (s. p. 126 sq). Und dies konnte Heraklit dann sehr gut so aussprechen, daß das Feuer Alles ergreift, selbst verzehrt, wenn man will. Der Schwerpunkt der Sache liegt vielmehr nur darin: ob das Feuer dies mit allen Dingen zugleich und auf einmal thut! Ja, wenn ein solches „Zugleich" (ein *ἁμοῦ πάντα*) in dem Fragmente ausgedrückt wäre! Davon fehlt aber selbst die leiseste Andeutung. Im Gegentheil. Jeder wird zugeben, daß *πάντα* in der Regel nicht (wie *τὸ πᾶν*) das All als Einheit gedacht ausdrückt, sondern gerade das All in seiner Vereinzelung, wie wir sagen, „Alles und Jedes". Also nicht das All auf einmal, das All als Einheit, sondern jedes einzelne reale Sein wird vom Feuer ergriffen und in es umgewandelt, was bei Heraklit ganz nothwendig ist, aber mit der realen *ἐκπύρωσις* so wenig zu thun hat, daß, wie wir in diesem § sattsam auseinandergesetzt, es vielmehr die eigentliche Ursache der immerwährenden realen Weltbildung und Erhaltung ist. — In der That liefert aber das Fragment statt eines Beweises für, vielmehr einen erheblichen gegen jene *ἐκπύρωσις*. Dieser Beweis steckt in dem kleinen, offenbar viel zu unbeachtet gebliebenen Wörtchen *χρινεῖ*. Bernays übersetzt „sichtet". Dies ist zu unbestimmt. Es verhält sich in dieser Hinsicht mit Heraklits Ausdrücken ganz eigenthümlich. Sie müssen immer ganz energisch sinnlich übersetzt werden. Zugleich mit dieser ersten sinnlichsten Bedeutung liegt immer auch bei ihm an sich schon die wahre begriffliche Bedeutung des Wortes darin. Wovor man sich aber durchaus hüten muß, ist, sie in dem Sinne von zwischen diesen beiden Bedeutungen in der Mitte liegenden unbestimmten Reflexionsbestimmungen aufzufassen. So auch mit *χρινεῖ*. Ganz klar wird der Sinn desselben erst werden, wenn wir in der Lehre vom Erkennen (§ 28.) sehen werden, was es mit dem heraklitischen *διαιρεῖν = τέμνειν* für eine Bewandtniß hat. Wie nämlich, weil jedes real Seiende nur ein scheinbar Eines, in der That aber ein mit seinem Gegensatze innerlich identisches und darum aus zwei Gegentheilen geeintes ist, das Erkennen darin besteht, im Gedanken das Ding zu zerschneiden in die beiden Gegensätze, die es constituiren, so besteht die in der Wirklichkeit vorsichgehende Fortentwickelung eines jeden

in der realen Vollbringung dieser Operation, in seinem Zerlegen und Sichunterscheiden in diese beiden Gegensätze, die es eint. Dies ist die wahre und eigentliche Natur der realen heraklitischen Bewegung und Fortentwickelung des Daseienden. Dies ist eben darum die zum Durchbruch kommende Thätigkeit des Feuers, des Substrats der Bewegung und Entwickelung bei Heraklit. Das *κρινεῖ* bedeutet uns also, ganz wie das heraklitische *διαφερόμενον* oder wie das *ἐκκριτικόν* in der stoischen Definition von der Zeit (s. p. 121 u. Bd. I. p. 359 sq.), Zerlegen in den realen Unterschied, Heraussondern, Auseinandertreten machen. Was wir hier sagen, ist aber, wie uns der treffliche Bernays wie wir hoffen zugeben wird, keine bloße „Verflüchtigung". Es gilt vielmehr auch von dem ganz materiellen Feuer und dem gesammten realen Naturproceß. Wenn das Wasser vom Feuer ergriffen und umgewandelt wird, so zerlegt es sich, nach Heraklits eigenem Fragment, in *πρηστήρ* und Erde, und Heraklit nennt diese Operation *διαχέειν*, ganz wie hier *κρινεῖν* = *διακρίνειν*. Ebenso natürlich Alles, was auf der Stufe des Feuchten entsteht und feuchter Natur ist. Ebenso der Mensch, der sich beim Tode in Seele (Feuer) und Leichnam scheidet. Ebenso alles Lebende überhaupt, denn alles dieses besteht aus Wasser und Feuer (cf. Pseudo-Hippokrates de diaeta p. 630. K. *ξυνίσταται μὲν οὖν τά ζῶα τά τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ δυοῖν, διαφόροις μὲν τὴν δύναμιν, συμφόροις δὲ τὴν χρῆσιν. πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος*). Wenn es noch eines weitern Belegs dafür bedürfte, daß das *κρινεῖ* bei Heraklit nur ganz dasselbe, was sein *διαφέρειν* ausdrückt, also Zerlegung in den realen Unterschied, und somit eine Operation und Bewegung ist, welche beständig selbst wieder andere Realitäten producirt, so ist dieser Beweis überreichlich bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates de diaeta vorhanden. Wir citiren nur einige Stellen: p. 631. Kuehn. *ἀπόλλυται μὲν οὐδὲν ἀπάντων χρημάτων* (sic!) *οὐδὲ γίνεται ὅ τι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν. ξυμμισγόμενα καὶ διακρινόμενα ἀλλοιούμενα* (das *κρίνεσθαι* oder *διακρίνεσθαι* ist also immer nur reales Anderswerden) — — — *ταῦτα δὲ καὶ ξυμμίσγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ* (wie bei Heraklit *συμφερόμενον διαφερόμενον*). *ἔχει δὲ ὧδε. γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τῶυτό. ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τῶυτό. γενέσθαι ξυμμιγῆναι τῶυτό. ἀπολέσθαι. μειωθῆναι διακριθῆναι τῶυτό ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τῶυτό.* ib. p. 634: — — *καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τὸ μεῖον ἰόντα διακρίνεται εἰς τὴν ἐλάσσονα χώρην.* ib. p. 636. *ὁκότερα δ' ἂν ἐμπλήσῃ τὴν πεπρωμένην μοίρην. ταῦτα διακρίνεται πρῶτα καὶ ἅμα συμμίσγεται· ἕκαστον μὲν*

γὰρ διακρίνεται, πάντα δὲ ταῦτα συμμίσγεται. und so, und oft noch deutlicher, durch das ganze Schriftchen hindurch. Das κρινεῖ im obigen Fragment bezeichnet also die Thätigkeit des Feuers, die Dinge in ihren realen Unterschied, aus dem sie bestehen (wie in Feuer und Erde, Wasser und Feuer ꝛc.), zu zerlegen und ist also eine solche Aufhebung und Operation, bei der immer anderes reales Dasein erzeugt wird (Entwickelung), z. B. es wird in dem Fragment nicht nur nicht der reale Weltvertilgungsbrand, sondern sein Gegentheil, der reale Entwickelungsproceß Heraklits gelehrt. Daß dies κρινεῖ aber wirklich bei Heraklit gar nichts Anderes bedeutet, zeigt auch recht entscheidend der Ausdruck κόσμου κρίσις, den der Pseudo-Origenes, gerade indem er dies Fragment anführt, gebraucht und der Sinn, indem er ihn anwendet. Offenbar aber ist hierbei der Kirchenschriftsteller ganz unbefangen und darum glaubwürdig und würde überhaupt diesen, zumal in diesem Sinne ungewöhnlicheren, Ausdruck gar nicht setzen, wenn er nicht durch den häufigen Gebrauch von κρίσις oder vielmehr κρινεῖν in dieser Bedeutung bei Heraklit selbst dazu veranlaßt wäre. Er sagt: Λέγει δὲ (Heraklit) καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι, λέγων οὕτως. „Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός", τουτέστι κατευθύνει. Nach ihm ist also die κρίσις κόσμου nichts anderes als die dem Feuer zugeschriebene gerade während des Weltbestandes wirkende alles lenkende, i. e. entwickelnde und schaffende, Thätigkeit desselben.

§23. Die ἐκπύρωσις und Aristoteles. Plotinus. Simplicius. Alexander von Aphrodisias. Clemens.

Soviel hat sich bereits unerschütterlich ergeben, daß wenn Aristoteles wirklich einen Weltuntergang durch Feuer bei Heraklit annähme, dies eben nur auf einer unrichtigen Auffassung Seitens des Stagiriten beruhen müßte.

Vielleicht wird sich aber herausstellen, daß auch Aristoteles von diesem Weltbrand des Ephesiers nichts weiß, und daß die Stellen, die man bisher dafür anzog, zum Theil einen solchen nicht bekunden, zum Theil ihm sogar direct entgegenstehen. Denn wenn es einerseits seltsam scheinen könnte, daß so viele und so gelehrte Männer den Aristoteles falsch verstanden haben sollten, so wäre es andererseits noch noch seltsamer, daß Aristoteles den Heraklit so arg mißkannt haben sollte. Jenes findet seine Auflösung noch darin, daß Schleiermacher selbst zugab und nachwies, Aristoteles sei in diesem Irrthum befangen und daß man seitdem weit mehr dies Schleiermacher'sche Zugeständniß unbesehen hingenommen, als die Sache von neuem gründlich untersucht zu haben scheint. Dieses aber — das Mißverständniß Seitens des Stagiriten selbst — würde um so unbegreiflicher sein, als er sich uns überall gerade als ein so tiefer Kenner heraklitischer Philosophie bewährt hat und noch bewähren wird. Denn werfen wir, was hier gewiß am Orte scheint, einen Blick auf die gesammte Auffassung Heraklits, die wir bei dem Stagiriten finden, so sehen wir, wie er überall in die innerste dialectische Seele heraklitischer Philosophie eingedrungen ist, und mächtig wächst schon hierdurch die Unwahrscheinlichkeit, daß Aristoteles nun dennoch auf einmal in ein solches mit seiner sonstigen Erkenntniß des Ephesiers in so tiefem Widerspruch stehendes Mißverständniß herabgefallen sein sollte.

So haben wir gesehen, wie der Stagirite überall gerade die von Schleiermacher verkannte Identität des Gegensatzes als den principiellen Gedanken des Ephesiers heraushebt und mit ihm durchkämpft (Bt. I. p. 79 sqq.).

Wir haben gesehen (Bd. I. p. 11. 64 sq.), wie er mit streng dialectisch richtiger, wenn auch einseitiger, Consequenz die Negativität als den Inhalt des heraklitischen Gedankens herausschält. Wir haben endlich gesehen, wie er sogar zu der Erkenntniß durchdringt, die processirenden Gegensätze von Sein und Nichtsein wären bei Heraklit jedes an sich selbst schon das andere, jedes an sich selbst schon mit dem andern identisch und jedes wäre somit, in das andere sich umwandelnd, nur bei sich selbst angelangt, und wie er sich in seiner Kritik deshalb zu dem fast paradox kühnen, aber ebenso bewunderungswürdig tiefe Erkenntniß des Ephesiers manifestirenden Ausspruch erhebt, es wäre bei Heraklit gar keine Bewegung vorhanden, sondern nur stete Ruhe, weil es eben für jedes der processirenden Momente gar kein wirkliches Anderssein gebe, in das es sich umwandeln könne und jedes in der scheinbaren Umwandlung in ein Gegentheil vielmehr immer bei sich bliebe (s. Bd. I. p. 50 sq.). —

Wie vertrüge sich schon mit alle diesem jene ἐκπύρωσις? Doch vorher noch ein Wort über die ἀρχή. Wir haben im § 18. gezeigt, daß und inwiefern es noch durchaus kein nothwendiges Mißverständniß in sich schließt, wenn behauptet wird, wie in der Metaphysik, daß das Feuer bei Heraklit ἀρχή sei. Uebrigens findet sich aber diese Behauptung in den aristotelischen Werken nur in der Metaphysik. Unter solchen Umständen wird es schon an und für sich Niemand für billig erachten, den Aristoteles selbst für jede Aeußerung der Metaphysik verantwortlich machen zu wollen. Aber auch abgesehen von dem, was sich gegen die Metaphysik einwenden läßt, — daß Aristoteles keinesfalls in jenes grobe Mißverständniß verfallen ist, das Feuer bei Heraklit in dem Sinne, wie das Wasser bei Thales als ἀρχή anzunehmen, das zeigen sehr viele und sehr treffliche Stellen, welche, wie ein Schild, den Verdacht eines solchen Irrthums von dem Stagiriten abwehren. So zuerst seine so bestimmt ausgesprochene Behauptung (Phys. Ausc. III. 5. p. 205. a. Bekk.), daß: „kein Physiker das Eine und Unendliche als Feuer oder Erde" bestimmt habe. So ferner die Stelle de anim. I. 2., welche wir theils schon oben (§ 6.) betrachtet haben, theils im § 34. näher noch durchnehmen werden und welche zeigt, daß Aristoteles gar wohl gewußt hat, was allein bei dem Ephesier ἀρχή genannt werden könne. Und endlich jene treffliche Stelle, de coelo III. 1. p. 298. b. Bekk., wo Aristoteles den Heraklit zu denen in Gegensatz bringend, welche Nichts ein Ungewordenes sein lassen (*εἰσὶ γάρ τινες οἳ φασι οὐθὲν ἀγένητον εἶναι τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ πάντα γίγνεσθαι*), von ihm sagt: „*οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τέ φασι, καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν, ἓν δὲ τι μόνον ὑπομένειν,*

ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος".

Schon nach dieser Stelle und ihrer oben (p. 21 sq.) gegebenen näheren Interpretation, auf die wir hier zurückverweisen müssen, würde die Annahme einer von der Weltbildung zeitlich getrennten Weltverbrennung Seitens des Aristoteles als ganz unmöglich erscheinen müssen. Denn zunächst: wenn Aristoteles, wie nach diesen seinen Worten unbestreitbar ist, wußte, daß dem Heraklit das elementarische Feuer nicht *ἀρχή* war, sondern gleichfalls nur fließt, gleichfalls wie alles Andere nur aus jenem bleibenden Einen ist und in jenes bleibende Eine[1]) — das kosmische Feuer oder das absolute Werden — zurückgeht, in dieses Eine, welches nur die Thätigkeit ist, alles Andere zu *μετασχηματίζειν* und nur darin gerade sein Sein hat, — wenn Aristoteles dies Alles wußte und annahm, wie konnte er nach seinem eigenen Grundsatz, nach dem er überall

1) Hier ist auch der Ort hervorzuheben, wie richtig und übereinstimmend mit der in der obigen aristotelischen Stelle unzweideutig ausgesprochenen Erkenntniß des „bleibenden Einen" bei Heraklit die Metaphysik I. c. 6. p. 987. B. sich ausdrückt: *ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος* (nämlich Plato) *πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων κτλ.* Die Beschränkung des Fließens auf das Sinnliche, welche in dieser Stelle von der heraklitischen Philosophie unterstellt wird, hat bei der bisherigen Auffassung derselben nothwendig in nicht geringe Verlegenheit setzen müssen. Und so will denn Brandis durch die Bemerkung helfen, diese Beschränkung auf das Sinnliche solle sich nur auf das beziehen, was Plato aus der heraklitischen Philosophie aufgenommen habe. Aber offenbar ist dies ganz unmöglich. Denn der Satz, daß „alles Sinnliche immer fließe", wird daselbst ausdrücklich als Inhalt der heraklitischen Philosophie (als *Ἡρακλείτειοι δόξαι*) hingestellt. Jetzt aber kann nach unsern früheren Entwicklungen die Stelle keine Schwierigkeit mehr gewähren. In der That kömmt das Fließen bei Heraklit nur der realen Veränderung zu, in der das Sinnliche immer begriffen ist, nicht aber der reinen intelligiblen Gedankenbewegung der unsichtbaren Harmonie oder des Logos, die wir bei ihm nachgewiesen haben. Diese ist das „bleibende Eine", welches Aristoteles eben so trefflich als das Absolute der heraklitischen Philosophie hervorhebt. Sie ist stetige Identität mit sich und somit nicht Fluß. Will man geltend machen, daß sie Bewegung ist, so muß man sich erinnern, daß dies, wie so oft auseinandergesetzt, eine Bewegung ist, welche ihre Momente nie in realen Unterschied auseinander läßt, ein *ἀεὶ θέειν*, aber kein *μεταβάλλειν* (vgl. oben p. 91 sq.), und nur dieses ist Fließen bei Heraklit. Es ist also nur Ausfluß eines trefflichen Verständnisses des Ephesiers, daß Aristoteles das Fließen bei ihm hier auf die Welt des Sinnlichen beschränkt und nur in Folge des bisherigen Verkennens der eigentlichen Seele und der tiefsten Bedeutung der heraklitischen Philosophie konnte dies übersehen werden.

verfährt: „Alles löst sich wieder dahinein auf, woraus es geworden ist", annehmen, daß das Seiende in materielles Feuer[1] und nicht vielmehr in jenes bleibende Eine, d. h. also in das beständige *μεταχηματίζειν* des Seienden, d. h. also in beständige Daseinsgestaltung, in fortwährende reale Weltbildung zurückgehe? Er nimmt dies aber auch wie die Stelle zeigt, durchaus nicht an. Er läßt ja vielmehr ausdrücklich *τὰ ἄλλα πάντα*, also auch das sinnliche Feuer, beständig fließen und in das Eine Bleibende zurückgehen und dieses selbst ist ihm nur darum das im ewigen Wandel Beharrende, weil es selbst die Thätigkeit des ewigen Umwandelns alles Seienden, auch des Feuers (*ταῦτα πάντα*) ist. —

Man hat also stets nur deshalb dem Stagiriten den Gedanken an die s. g. *ἐκπύρωσις* zumuthen können, weil man diese Stelle nicht richtig aufgefaßt hatte. Und man hat diese Stelle nicht richtig aufgefaßt, weil man sich niemals den von uns oben auseinandergesetzten Begriff des kosmischen Feuers bei Heraklit klar gemacht hat.

Denn ist es nicht offenbar, daß dieses aristotelische Eine, welches das im absoluten Wechsel Beharrende ist, gar nichts Anderes ist, als das, was Heraklit selbst in jenem Fragmente *πῦρ ἀείζωον*, immerlebendes Feuer nennt, welches selbst in seinem Verlöschtsein fortlebt?

Ist es nicht offenbar, daß also dieses aristotelische Eine und Beharrende gar nichts Anderes ist, als was Heraklit daselbst den „*κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων*", „die Welt die aus Allem Eine", nennt und als jenes immerlebende Feuer definirt? Und wenn dies doch Alles sonnenklar ist, so ist also, und zwar nach Aristoteles selbst, der heraklitische *κόσμος* ein *ἕν τι ὑπομένον*, ein Eines und Beharrendes, das niemals untergeht, vielmehr nur im peremirenden Untergehen, d. h. Anderswerden seiner Glieder, in dem beständigen *μεταχηματίζειν* derselben sein Sein hat. Er ist nur der beständige Umgestaltungsproceß, das ewige Werden dieser fließenden, beständig in ihm als ihre innere Identität zurückgehenden wirklichen Dinge; er ist die herausgehobene Identität, das Kreisen derselben, und darum nennt Heraklit diese seine Welt „*τὸν αὐτὸν ἁπάντων*, die aus Allem Eine", woven nur eine

---

1) Dieses selbst wieder mußte vielmehr sofort in das *ἕν τι ὑπομένον* — (in das *κοινὸν ὑποκείμενον*, wie Simplicius erklärt) — zurückgehen, oder aber dies *ἕν τι ὑπόμενον* hätte selbst aufgehört zu sein und wäre gar kein *ὑπομένον*.

Streng genommen ergiebt sich schon mit der Verwerfung des elementarischen Feuers als *ἀρχή* die Nothwendigkeit der Verwerfung des materiellen Weltbrands bei Heraklit.

Uebersetzung ist: das aristotelische Eine Beharrende, ἕν τι ὑπομένον. —

Könnte hieran nur noch der leiseste Zweifel sein, so würde eine Reihe von Stellen zu Gebote stehen, um das Gesagte weiter nachzuweisen. Nur einige, bisher übersehene, mögen hier angeführt werden, welche, indem sie gerade zum Theil auf der Basis der aristotelischen Stelle beruhen, dieselbe erläutern und entwickeln und auch selbst ganz bestimmte Zeugnisse gegen die ἐκπύρωσις enthalten.

So zunächst eine Stelle des Simplicius, die man auffälliger Weise nie hierbei beachtet hat (Comm. in Phys. f. 257 b.): „γνωστὸν δὲ καὶ φανερὸν τῶν ἕνα κόσμον" (Simplicius weiß also sehr wohl, daß jenes aristotelische ἕν der κόσμος des Heraklits ist, wie er es ja auch in seinem Comm. zu de Coelo (s. oben p. 21) als τινὸν ὑποκείμενον erklärt; es fällt ihm auch nicht bei, zu glauben, daß Heraklit zwei Welten, wie Empedokles angenommen ἅπαντα δὲ] μέν φασιν εἶναι κόσμον (also ausdrücklich!), οὐ μὴν τὸν αὐτὸν ἀεί (nämlich wie der nachfolgende Gegensatz zeigt, in Bezug auf seine sich stets ändernden Bestandtheile) ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλων γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους ὡς Ἡράκλειτός τε καὶ Παλλήνιος κτλ. Die letzten Worte κατά τινας χρόνων περιόδους können zunächst auffallen. Auch sie werden später ihre befriedigende Lösung finden. Aber hier gehen sie uns noch nichts an. Denn keinesfalls können sie den in der Stelle so klar und bestimmt ausgesprochenen Gedanken umstoßen. Heraklit, sagt Simplicius, gehört zu denen, welche nur Eine Welt annehmen und welche zugleich sagen, daß diese Eine Welt immer sei! Ist es möglich, sich bestimmter gegen die s. g. ἐκπύρωσις auszusprechen? Denn diese kann doch nur annehmen, wer da meint, entweder daß Heraklit nur Eine Welt angenommen habe, sie aber in zeitlicher Trennung verbrennen und wieder entstehen lasse — dann war sie aber nicht immer — oder daß Heraklit zwei abwechselnde Welten, wie Empedokles, angenommen habe, was Simplicius beides gleichmäßig verneint. Aber, fügt Simplicius hinzu, diese eine und immerseiende Welt ist bei Heraklit nicht eine beharrende, wie etwa die gewöhnliche sinnliche Sprechweise die Welt als den Inbegriff bleibender Dinge auffaßt, sondern da alle ihre einzelnen Theile sich im beständigen Anderswerden befinden, so ist sie selbst eine sich ändernde, ist in der Unruhe des Werdens begriffen und somit ein andermal eine andere. Simplicius setzt also hier nur das Verhältniß jenes aristotelischen ἕν τι ὑπομένον zu den stets fließenden und von ihm umgestaltet werdenden existirenden Dingen auseinander und zwar

setzt er es auseinander als das Verhältniß des Einen und ewigen κόσμος zu den einzelnen Dingen.

Eine andere bisher stets übersehene Stelle ist die des Plotinus (Ennead V. 1. p. 490. p. 912. ed. Cr.), καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἓν αἰεὶ ἄϊδιον καὶ νοητὸν, τὰ γὰρ σώματα γίγνεσθαι δὲ καὶ ἀΐδια. Auch nach ihm sind also bei Heraklit die Körper immer im Flusse begriffen, ein Eines aber vorhanden, das ein Ewiges und Vernünftiges ist. Die Stelle des Plotinus ist fast nur eine Paraphrase jener des Aristoteles. Was Plotinus in seiner Sprache das Eine Vernünftige nennt, das ist bei Aristoteles das Eine Bleibende. Plotinus fügt nur noch ausdrücklich hinzu, daß dies Eine, was sich aus dem Gegensatze in der aristotelischen Stelle von selbst versteht, auch nachgeleistetermaßen auch von Simplicius gesagt wird, ein Ewiges sei, ἀΐδιον. Wenn aber jenes aristotelische Eine und Bleibende ein Ewiges ist und zugleich nur darin besteht, zu μεταςχηματίζειν τὰ ἄλλα πάντα, so ist also eben dieses μεταςχηματίζειν des Sinnlichen — und mit ihm das immer neue Sinnliche selbst — ewig, und es kann also nach Plotinus wie Aristoteles zu keinem vom Weltbestande durch irgend welche Zeitperiode getrennten Weltuntergange kommen, weil in ihm eben das μεταςχηματίζειν τῶν ἄλλων πάντων aufhören und zeitweilig untergegangen sein würde.

Endlich wird in diesem Zusammenhange jetzt eine dritte bisher übersehene Stelle von selbst klar sein, die Stelle bei Stobäus nämlich, Ecl. Phys. p. 454: Ἡράκλειτος οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γεννητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν, nach Heraklit sei die Welt nicht eine der Zeit nach gewordene, sondern nach dem Gedanken. Heeren findet dies dunkel, verweist aber doch schon ganz richtig auf die uns eben beschäftigende aristotelische Stelle. Durch die letzte Stelle des Plotinus wird sich aber auch die Dunkelheit der Notiz, die gerade wegen ihrer Abweichung von dem gewöhnlichen stoischen Gerede aus einem bessern Commentator herrühren muß, bereits verloren haben. Was hier im Gegensatz zu einer zeitlichen Entstehung der Welt ein Gewordensein κατ' ἐπίνοιαν genannt wird, ist nur ein anderer Ausdruck für das ἀΐδιον καὶ νοητὸν bei Plotinus und das Interesse der Stelle hauptsächlich das, daß hier das Eine des Aristoteles und Plotinus wieder, wie bei Simplicius, als κόσμος zum Vorschein kommt. —

Hier aber reiht sich auch vielleicht am besten die Rettung des Clemens an in Bezug auf denselben Punkt. Denn mögen wir nun darin Recht haben, oder mag es blos unser Schicksal sein, daß wie die Andern überall die ἐκπύρωσις sehen, so wir sie fast nirgends zu erblicken ver-

mögen — jedenfalls scheint man uns nun einmal dem Kirchenvater Unrecht gethan zu haben, wenn man glaubt, daß er an jener Stelle (Strom. V. p. 599), wo er die kosmologischen Fragmente des Ephesiers mittheilt, wirklich eine s. g. ἐκπύρωσις desselben lehre. Der Text des Clemens ist oben § 20. abgedruckt und wir können daher hier sofort die Uebersetzung geben. Clemens, der dabei den Zweck verfolgt, Plato, Zoroaster, den Herkulesmythos und was nicht alles noch auf christliche Dogmatologie hinauslaufen zu machen, sagt also: „Nicht übergehe ich auch den Empedokles, welcher physisch in der Art des Rückgangs aller Dinge Erwähnung thut, daß einst eine Umwandlung in die Wesenheit des Feuers eintreten werde. Am klarsten aber ist Herakleitos der Ephesier der Meinung, — (Soweit scheint nun gewiß Clemens sowohl durch den Vergleich mit Empedokles als auch durch seine Worte selbst auf das bestimmteste gegen uns zu sprechen, aber man höre weiter): „indem er eine gewisse Welt als ewig annimmt (τὸν μέν τινα κόσμον ἀΐδιον εἶναι δοκιμάσας), eine gewisse aber als vergänglich, nämlich die Welt nach der Seite ihrer Gliederung genommen, weiß, die übrigens **keine verschiedene ist** von dem Irgendwiesein jener (ewigen), τὸν δέ τινα φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακόσμησιν εἰδώς· οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πὼς ἔχοντος"[1])!

Dies ist doch nun wohl so handgreiflich deutlich, daß wir fast hier schon abbrechen könnten. Denn theils dem Vergleiche mit Empedokles zu Liebe, theils durch andere Stellen verführt[2]), begeht Clemens zwar die Schiefheit, dem Heraklit gewissermaßen (darum auch das unbestimmte τινα .. τινα) zwei Welten imputiren zu wollen, was doch dem übereinstimmenden Zeugnisse Aller, z. B. auch dem letztangeführten des Simplicius, widersprechen würde. Aber der Widerspruch ist doch blos scheinbar und in eine substantielle Unrichtigkeit verfällt Clemens nicht. Denn

1) Oder noch wörtlicher übersetzt: eine gewisse (Welt) aber als vergänglich ... weiß und zwar als eine solche die nicht verschieden ist &c.

2) Will man ganz genau wissen, woher diese schiefe Darstellung des Clemens kommt, so braucht man nur die Stelle des Philo de incorr. mundi § 3. p. 489. Mang. anzusehen, wo dieser von den Stoikern sagt: „Δύναται δὲ κατὰ τούτους ὁ μέν τις κόσμος ἀΐδιος, ὁ δέ τις φθαρτὸς λέγεσθαι. Φθαρτὸς μὲν ὁ κατὰ διακόσμησιν, ἀΐδιος δὲ, ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν παλιγγενεσίαις καὶ περιόδοις ἀθανατιζόμενος οὐδέποτε λήγουσαις." Man sieht, wörtlich ist die Darstellung des Clemens aus dieser Stelle hervorgegangen. Um so bedeutender aber wird das οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πὼς ἔχοντος bei Clemens, das dieser sich doch für Heraklit hinzuzusetzen bewogen fühlt; denn hiervon steht bei Philo nichts.

dieser vergängliche κόσμος ist gar keine besondere und von jenem ewigen κόσμος getrennte mit ihm abwechselnde Welt, er ist nicht die mit einer ἐκπύρωσις abwechselnde ἀναχώρησις, sondern er ist blos jener selbe ewige κόσμος ὁ κατὰ τὴν ἀναχώρησιν, d. h. blos nach der Seite seines Auseinanderschlagens in seine endlichen kreisenden elementarischen Stufen betrachtet.

Dies würde schon hinreichend in dem φθαρτόν, τὸν (sc. κόσμον) κατὰ τὴν ἀναχώρησιν liegen. Damit sich aber auch Niemand darüber irren könne, fügt Clemens noch besonders das οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πῶς ἔχοντος hinzu. Er urgirt nochmals den Punkt, daß beide nicht von einander getrennte sind, daß die ἀναχώρησις keine andere ist, als jene ewige Welt (die angebliche ἐκπύρωσις), sondern immer nur die Bestimmtheit, das „Irgendwiesein" jener ewigen Thätigkeit (ἐκείνου πῶς ἔχοντος). Wenn also die ἀναχώρησις einmal ganz fortfallen könnte, so wäre auch jener ewige κόσμος gar nicht mehr ein „πῶς ἔχων". er hätte dann gar kein Irgendwiesein, d. h. auch er würde überhaupt dann selbst nicht mehr sein. Beide Welten, die ἀναχώρησις und die angebliche ἐκπύρωσις verhalten sich also zu einander wie die Materie oder die Bestimmtheit zur bestimmenden Qualität, sind also untrennbar.

Aber Clemens fährt weiter fort: „daß er aber (Heraklit) als ewig weiß die aus der gesammten Wesenheit ewig qualitative Welt (τὸν ἐξ ἁπάσης οὐσίας ἀϊδίως ποιὸν κόσμον), macht er durch Folgendes klar: „„Die Welt, die eine aus Allem, hat Keiner ꝛc. gemacht, sondern sie war, ist und wird sein ewig lebendes Feuer ꝛc.""

„Daß er sie aber auch geworden und vergänglich weiß (ὅτι δὲ καὶ γένητον καὶ φθαρτὸν αὐτὸν (sc. κόσμον) εἶναι ἐδογμάτιζεν κτλ.; hier ist also von einem ἄλλος κόσμος, von einem ὁ μέν, ὁ δέ schon gar nicht mehr die Rede; hier ist es schon ausdrücklich derselbe κόσμος, der eben als ewiger beschrieben wurde und den er jetzt auch als endlich weiß; d. h. es ist eben jetzt nur die Seite seiner Endlichkeit, die er jetzt hervorhebt und die er früher mit dem τὸν κατὰ ἀναχώρησιν meinte), zeigt das Folgende: „„Die Wandlungen des Feuers sind zuerst Meer, des Meeres Hälfte ꝛc.""

Kann es etwas Deutlicheres geben? Clemens in seiner authentischen Selbstexplication darüber, was er unter jenen beiden Welten bei Heraklit versteht, zeigt ja auf das handgreiflichste, daß keine getrennte ἀναχώρησις und ἐκπύρωσις beim Epheser vorhanden, daß jene beiden Welten nur eine Eine und gleichzeitige sind.

Denn was er als der endlichen Welt entsprechend anführt, das ist ja nur das System der sinnlichen wandelbaren Elemente, die unterschiedenen Elementarstufen qua solche, die freilich bei Heraklit im beständigen Untergehen begriffen sind, aber eben darin auch im beständigen Rückwandeln in ihre Einheit, — die also eine διακόσμησις bilden, welche mit der ἐκπύρωσις stets gleichzeitig und identisch ist.

Und was Clemens als jene ewige Welt anführt, das ist ja eben nur die herausgehobene thätige Identität aller Dinge, was Heraklit das immerlebende Feuer, die „Welt, die Eine aus Allem," oder wie es in der Variante bei Plutarch heißt, τὸν κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, diese Welt hier, die aus allem identische, nennt; eine Identität, die sich doch nur aus dem beständigen Aufheben des Unterschiedes ihrer unterschiedenen Momente herstellt und also ohne diese unterschiedenen Momente, wie jeder Proceß, gar nicht gedacht werden kann.

Je näher man die Stelle betrachtet, je mehr springt dies in die Augen. Jene ewige Welt Heraklits, sagt Clemens, sei die ἀϊδίως ποιόν, die ewig qualitative.

Es ist dies nur dasselbe, was der stoische Kunstausdruck das ἰδίως ποιόν nennt. Aber es ist schon oben in einer Anmerkung (p. 21, 2.), auf die wir hier zurückverweisen, klar gezeigt worden, wie dieser stoische Begriff selbst nur ein Kunstterminus für jenes heraklitische „ἓν τι ὑπομένον καὶ μετασχηματίζον τὰ ἄλλα πάντα" war, wie es Aristoteles in jener Stelle de coelo bezeichnet, und wie die stoischen Definitionen des ἰδίως ποιόν selbst wörtlich auf jene Stelle des Aristoteles zurückgeführt werden können.

Was also Clemens hier die ewige Welt nennt und als κόσμον ἀϊδίως ποιόν näher bezeichnet, ist wieder gar nichts anderes, als jenes ἓν τι ὑπομένον καὶ μετασχηματίζον bei Aristoteles. So stützen und erklären sich die Stellen auch gegenseitig. Denn wenn die des Clemens zeigt, daß, was schon so vielfach nachgewiesen, das aristotelische ἓν κτλ. bei Heraklit der κόσμος ist, so zeigt wieder die aristotelische Stelle für Clemens, daß der ewige κόσμος ἀϊδίως ποιός und die διακόσμησις so wenig zeitlich irgend jemals von einander getrennt werden können wie in dem Satze ἓν τι μετασχηματίζον τὰ ἄλλα πάντα das ἓν von dem τὰ ἄλλα πάντα in zeitlicher Trennung gedacht werden kann, und daß also jene ewige Welt oder jenes das Andere umgestaltende Eine eine Ewigkeit ist, die nur mit der vergänglichen Welt und ihrem immer in neue Bestimmtheit, durch den Tod des Einen in das Leben des Andern, umschlagenden beständigen Vergehen vorhanden sein kann; daß sie eine Umgestaltungsthätigkeit ist, die nur in der reellen Arbeit ihrer Vollbringung, daß sie eine Identität ist, die nur

im kreisenden Wechsel als sein beharrendes Gesetz oder sein „einiger Geist" gedacht werden kann! —

Will man endlich noch mehr bewiesen haben, daß Clemens so wenig wie Heraklit von einer zeitlichen Trennung der ἐκπύρωσις und διακόσμησις als besonderer Welten etwas weiß, so braucht man nur den Schluß der clementinischen Stelle anzusehen. Clemens war davon ausgegangen, zeigen zu wollen, daß auch Heraklit wie Empedokles eine ἀνάλυσις, einen Rückgang der Dinge in Feuer lehre. Er setzt das näher auseinander. Er exponirt die ewige Welt, er exponirt dann die Entstehung der endlichen Welt, der einzelnen Stufen in die sich das Feuer umwandelt, bei Heraklit. Noch ist er uns schuldig, jene ἐκπύρωσις selbst, den Rückgang der endlichen Welt in Feuer bei Heraklit nachzuweisen. Dies thut er jetzt nun auch in der That mit den Worten: „Wie dieses nun aber — nämlich Himmel und Erde und das darin Enthaltene — wieder zurückgenommen und in Feuer verwandelt wird (ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται), macht Heraklit klar durch die Worte: „θάλασσα καὶ ὑπόχεται καὶ μετρέεται κτλ."

Jetzt also, wo uns Clemens mit dem Daumen auf's Auge jene ἀνάλυσις, jenes ἐκπυροῦσθαι bezeichnen will, bringt er uns — was? Keinen σφαῖρος, keine mit der Weltbildung in der Zeit abwechselnde Weltzerstörung, sondern blos jenen beständigen im Elementarproceß stattfindenden Rückgang nach Oben oder ins Feuer, jenes Auseinandertreten des Meeres, wodurch es zu Feuer und Erde sich scheidet, kurz jenen immerwährend in der realen Welt stattfindenden Rückgang der Elementarstufen ins Feuer, der eben die Seele des Elementarprocesses, die producirende Entwickelungsquelle der sinnlichen Welt selbst ist, und von dem es heißt: der Tod des Einen ist die Geburt des Andern. —

Einen andern Rückgang, ein anderes ἐκπυροῦσθαι, als diesen stetigen elementarischen Weg nach Oben, kennt also auch Heraklit nicht, kennt auch Clemens bei ihm nicht[1]). —

---

1) Nach dieser Analyse der Stelle wird man sich aber auch gewiß nicht mehr auf Clem. ib. V. p. 549 beziehen wollen, um nachzuweisen, daß nicht Heraklit, wovon wohl schon lange nicht mehr die Rede sein kann, sondern auch nicht, daß Clemens bei Heraklit die s. g. ἐκπύρωσις wirklich angenommen habe. Denn wenn Clemens zu dem daselbst von ihm mitgetheilten Fragmente sagt οὕτω γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί, so ist dabei zu bemerken 1) daß das Fragment bei Gelegenheit dessen er dies sagt, nur gegen die s. g. ἐκπύρωσις beweisen könnte (§ 32.); 2) daß es aber doch auch offenbar und

Man verzeihe die so ausführliche Analyse der Stelle, aber sie schien nothwendig, weil dieselbe immer so ganz entgegengesetzt aufgefaßt wurde.

Jetzt also zurück zu Aristoteles. Schon hat sich herausgestellt, daß auch dieser keine s. g. ἐκπύρωσις bei Heraklit annimmt. Sollte er sich selbst so widersprechen, daß er dies in andern Stellen dennoch thut? Welches sind also diese Stellen, auf die man sich beruft?

Auf die Stelle Phys. III. 5. p. 205 B.: ὥςπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ kann man sich nicht berufen wollen. Denn diese läßt, wie schon früher (p. 126 sq.) gezeigt und wie auch Schleiermacher zugiebt (p. 456 sq.) auch den ganz richtigen Sinn zu, daß sich „jegliches Quantum Materie die Reihe der Verwandlungen durchlaufend auch einmal als Feuer darstelle", wie ja in der That ein Jedes immer nur das Streben und die Thätigkeit ist, durch die Stufen des Elementarweges hindurch sich in Feuer umzusetzen. Auch läßt sich Simplicius, von dem wir bald sehen werden, daß er sich noch entschiedener gegen die s. g. ἐκπύρωσις ausgesprochen, als wir schon vorher gefunden haben, hiervon durch jenes Sprüchelchen[1]) nicht abhalten; er löst es vielmehr z. d. St. ganz richtig in die Formel auf: ὡς Ἡράκλειτος εἰς πῦρ λέγων καὶ ἐκ

---

auch nach Clemens Auffassung nur vom menschlichen Tode handelt, der gerade nur mit jener immerwährenden ἐκπύρωσις im Weltproceß verglichen werden kann, aber — in seiner heraklitischen Auffassung — mit einer besondern Weltzerstörung ja gar nichts zu thun hat; 3) daß, wollte man Clemens Worte hier eben wörtlich nehmen, Clemens hier nicht blos eine ἐκπύρωσις, sondern vielmehr ein Fegefeuer für die Bösewichte bei Heraklit annehmen würde und daß 4) ja doch bekannt ist, wie oft Clemens sich, um eine Uebereinstimmung mit der christlichen Dogmatologie hervorzubringen, mit der oberflächlichsten äußerlichsten Hervorhebung irgend eines scheinbar ähnlichen Punktes in den Lehren der Philosophen auch da begnügt, wo er die wirkliche Bedeutung dieses Punktes weit besser kennt, wie z. B. eben auch in der oben analysirten Stelle, wo er die ἀνάληψις ins Feuer zeigen will und dabei doch nur die beständige ἐκπύρωσις in der Welt selbst zeigt und meint. —

1) Uebrigens mag über dasselbe noch eine andere Bemerkung gemacht werden. Die Stelle der Physik lautet im Zusammenhang: ὅλως γὰρ καὶ χωρὶς τοῦ ἄπειρον εἶναί τι αὐτῶν ἀδύνατον τὸ πᾶν, κἂν ᾖ πεπερασμένον, ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι ἕν τι αὐτῶν, ὥςπερ Ἡράκλειτός φησι ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ. Diese ganze Stelle von χωρίς ab bis πῦρ findet sich nun aber auch wörtlich so in der Metaphysik X. p. 233. Br. Wie leicht kann nicht ursprünglich die ganze Stelle von ὅλως bis αὐτῶν aus der Physik in die Metaphysik gekommen, hier aber erst um das geläufige Sprüchelchen vermehrt worden sein und dieses wieder bei der sonstigen Gleichheit der Stellen seinen Weg aus der Metaphysik zurück in die Physik gefunden haben. Bei dem was sonst über die Metaphysik bekannt ist, würde man dann umsoweniger auf dasselbe fußen können. Uns wenigstens kömmt diese Cita-

πυρὸς τὰ πάντα, d. h. er reducirt es auf die allgemeine Bedeutung jenes heraklitischen Fragmentes selbst, aus Feuer wird alles umgewandelt und das Feuer aus Allem[1]) (p. 52 sq.).

Aber eine andere Stelle des Aristoteles ist es, welche nun nach Schleiermacher wie nach seinen Gegnern ganz gewiß die Annahme der s. g. ἐκπύρωσις Seitens des Aristoteles nachweisen soll. Es sind seine Worte, Meteorol. I. c. 14. p. 352 B., wo er von dem Abnehmen des Wassers in gewissen Gegenden der Erde spricht: „οἱ μὲν οὖν βλέποντες ἐπὶ μίκρον αἰτίαν οἴονται τῶν τοιούτων εἶναι παθημάτων τὴν τοῦ ὅλου μεταβολὴν ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ· διὸ καὶ τὴν θάλατταν ἐλάττω γίνεσθαί φασιν ὡς ξηραινομένην, ὅτι πλείους φαίνονται τόποι τοῦτο πεπονθότες νῦν ἢ πρότερον". „Solche nun, die nur auf das Geringfügige sehen (sc. und daraus Gesetze für das All selbst ableiten wollen[2]), meinen, daß die Ursache solcher Veränderungen die Umwandlung des Alls sei, als wenn der Himmel ein werdender wäre. Weshalb sie auch sagen, daß das Meer kleiner würde, als trockene es aus, weil mehrere Orte dieses erlitten zu haben scheinen sowohl jetzt als schon früher". Doch übersetzen wir die Stelle gleich noch ein Stück weiter: „Hiervon ist aber nur das Eine wahr, das Andere nicht wahr. Denn nicht nur giebt es mehrere Orte, die früher wässerig waren, jetzt aber Festland sind, sondern sogar auch das Gegentheil ist der Fall. Denn an einzelnen Orten werden sie

---

tion, so wenig sie unserer These irgendwie im Wege steht, verdächtig vor. Solche Worte können nicht unmittelbar bei Heraklit gestanden haben, noch sehen sie der sonstigen Weise des Aristoteles zu citiren ähnlich. Sie haben vielmehr einen derartigen abgeriebenen Spruchcharakter, wie er sich erst durch langes Circuliren und vieles Citiren einer Sentenz zu erzeugen pflegt.

1) Themistius aber zur obigen Stelle des Aristoteles kann unmöglich in dieser Untersuchung auch nur ein irgendwie in die Wagschaale fallendes mitzählendes Wort führen wollen. Denn das ist freilich nicht verwunderlich und beweist auch nichts, daß Themistius in die zu seiner Zeit so gang und gäbe stoische Auffassung der Stelle verfallen ist. Themistius zeigt aber auch selbst, daß er aus einem hohlen Topfe und ohne jeden reellen Hintergrund raisonnirt. Denn wenn er sagt in Phys. 33. b.: ὥσπερ Ἡράκλειτος τὸ πῦρ οἴεται μόνον στοιχεῖον καὶ ἐκ τούτου γεγονέναι τὸ πᾶν· ἐντεῦθεν γὰρ ἡμᾶς καὶ δεδίττεται, συμφλεγήσεσθαί ποτε τὸ πᾶν ἀπείλων, ἐπειδὴ διαλυθήσεται εἰς τοῦτο ἐξ οὗ καὶ γέγονε, so hebt dieses ἐπειδή das συμφληγήσεσθαι wieder auf denn es zeigt, daß er es, ohne es sonst woher nur zu wissen, nur folgert aus jenem Grund, aus dem es eben nicht folgt.

2) Wie der Aphrodisier richtig erklärt ὅθεν τοὺς ἐπὶ μίκρον βλέποντάς φησι καὶ ἀπὸ τῶν μικρῶν περὶ τῶν ὅλων πειρομένους λέγειν κτλ.

darauf achtend finden, daß das Meer zugenommen hat. Aber als Grund hiervon muß man nicht das Werden des Kosmos ansehen (*αἰτίαν οὐ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν οἴεσθαι χρή*). Denn lächerlich ist es, um kleiner und geringfügiger Umwandlungen willen das All selbst in Bewegung zu setzen; der Erde Schwere und Größe ist aber doch noch nichts gegen den gesammten Himmel".

Wäre nicht der Commentar des Aphrodisiers zu dieser Stelle gewesen, den wir später für sich betrachten werden, so würde man vielleicht nie auf die Vermuthung gekommen sein, in diesen Worten einen Beweis für die *ἐκπύρωσις* zu sehen.

Er soll aber auf folgende Weise darin liegen. Aristoteles, sagt Schleiermacher (p. 465 sq.), übersetzt hier den Ephesier in seine Sprache. Ihm ist ja der *οὐρανός* die übermenschliche Region, wo die fünfte Substanz herrscht, und das heraklitische Rückgehen aller Dinge in ihre ewige Feuersubstanz konnte er also in seiner Sprache bezeichnen als ein Werden seines Himmels. Im Gegensatze zu diesem seinem *οὐρανός* versteht er daher unter *κόσμος* das System der wandelbaren Elemente. — So weit kann man dies Alles gelten lassen, wie es denn auch in der Hauptsache gewiß richtig ist. Aber Schleierm. fährt fort: Darin bestehe nun die Widerlegung, die Aristoteles dem Heraklit widerfahren lasse, daß beides, Werden des *οὐρανός* und Werden des *κόσμος*, nicht zugleich stattfinden könne, und folglich habe Aristoteles „nicht ein solches Feuerwerden im Sinn, welches eben deshalb ununterbrochen fortgehen könne, weil es mit dem entgegengesetzten Proceß zugleich besteht, sondern jenes, wodurch der entgegengesetzte Proceß mit allen seinen Resultaten aufgehoben wird, so daß er erst in einer neuen Zeit aufs neue beginnen muß".

Ja, wenn Aristoteles den Heraklit wirklich damit hätte widerlegen wollen, daß das Werden des *οὐρανός* und des *κόσμος* nicht zugleich stattfinden könne, so wäre dies ganz richtig gefolgert. Aber diese Widerlegung ist der aristotelischen Stelle durchaus fremd. Sie wird blos von Schleiermacher irrig in die Worte des Stagiriten hineingetragen und diese irrige Auffassung Schleiermacher's entstand wahrscheinlich auch nur dadurch, daß er dabei blos die obigen Sätze und nicht das ganze aristotelische Capitel bis zu seinem Schlusse betrachtete.

Wir haben deshalb unsere Uebersetzung der Stelle gegeben, aus welcher allein schon hervorgeht, daß Aristoteles gar nicht auf jene Weise den Ephesier widerlegen will. Aber ganz klar wird dies Jedem erst werden, wenn man auch den ganzen weitern Verlauf des Capitels nachliest. Die Sache verhält sich nämlich so: Weil das Wasser in einigen Gegenden abnimmt,

ſagt Ariſtoteles, meinen Die, welche gleich vom Kleinſten aufs Größte ſchließen, der Grund hiervon ſei die Umwandlung des Alls, als ſei der Himmel ein werdender! Darum ſagen ſie auch, das Meer werde kleiner, als trockne es aus, weil dies in der That an einigen Orten vorkommt. Dagegen ſagt nun Ariſtoteles, „zum Theil iſt dies wahr (nämlich die Thatſache), zum Theil iſt es nicht wahr" (nämlich daß der Grund jener Thatſache die *μεταβολὴ τοῦ ὅλου* ſei).

Jetzt zeigt er nun erſt den wahren Theil jener Behauptung auf, und indem er ihn aufzeigt, verſtärkt er ihn ſogar noch. Wahr iſt, ſagt er, die Thatſache, daß jetzt einige Orte trocken ſind, ja ſogar auch (*οὐ μὴν ἀλλὰ καί*) das Gegentheil trifft ſich, daß an andern Orten das Meer zugenommen hat!

Und doch muß man nun nicht glauben, fährt Ariſtoteles fort, daß hiervon das Werden des *κόσμος* die Urſache ſei, wie Jene thun würden.

Bis hierher hat alſo Ariſtoteles noch gar nicht widerlegt und will auch noch nicht widerlegt haben. Er ſagt, von der einen Thatſache iſt die *μεταβολὴ τοῦ ὅλου* ebenſowenig der Grund, wie von der andern. Aber er ſagt nicht: weil von der Zunahme des Meeres das Werden des *κόσμος* der Grund ſein müßte, kann auch von der Abnahme deſſelben das Werden des *οὐρανός*, welches mit jenem nicht zugleich vor ſich gehen kann, nicht der Grund ſein. Er ſagt dies nicht, denn er führt die *γένεσις τοῦ κόσμου* als Grund für die Zunahme gerade aus der Seele Derer an, welche in der That nach ihm auch in der Abnahme des Meeres in gewiſſer Weiſe ein Werden des *οὐρανός* erblicken. Er ſagt dies nicht, denn er ſagt *ἀλλὰ τούτου τὴν αἰτίαν οὐ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν οἴεσθαι χρή*. „man muß nicht glauben", wie Jemand ſpricht, der ſeine Gründe erſt nachfolgen laſſen will und ihnen die aſſertoriſche Verſicherung erſt noch vorausſchickt. Hätte Ariſtoteles bis dahin ſchon bewieſen gehabt, wie nach der Annahme Schleiermacher's der Fall wäre, indem er entweder einen offenen Widerſpruch Heraklits conſtatirt, oder doch ihn auf ein ſeiner Lehre widerſprechendes und ſie ad absurdum führendes Factum hingedrängt zu haben glaubte, ſo hätte er ſagen müſſen: man kann alſo nicht mehr glauben," ſtatt „man muß nicht glauben" (wie alſo nach ihm jene von ihm Bekämpften auch hier noch immer thun würden). Ariſtoteles glaubt alſo bisher noch gar nicht widerlegt zu haben. Er ſagt blos, beides iſt — fallen ihm doch beide Bewegungen unter den gemeinſchaftlichen Begriff der *μεταβολὴ τοῦ ὅλου* — nicht der Fall, das eine ſo wenig wie das Andere und geht jetzt erſt zu den Gründen über, warum Beides nicht wahr ſei. Und als erſten Grund giebt er nun an: es ſei

ja lächerlich um kleiner und geringfügiger Urſachen willen das All in Bewegung zu ſetzen und doch ſei die Erde noch gar nichts gegen die Größe und den Umfang des Himmels [1]).

Mit andern Worten: Ariſtoteles ſpottet hier zunächſt über die Manier Heraklits, zur Erklärung der kleinſten Veränderung in der Natur gleich Himmel und Erde in Contribution zu ſetzen. Freilich iſt dies in der Philoſophie des Epheſiers ein innerlich tief begründeter, mit ſeiner allgemeinen μεταβολή nothwendig gegebener Punkt. Bei Heraklit ſind es zuvörderſt immer die allgemeinen Naturformen ſelbſt, die ineinander übergehen; bei ihm wird immer das Waſſer zu Feuer (nicht beſtimmtes Waſſer, ſondern das allgemeine Waſſer ſelbſt), das Feuer, die Erde zu Waſſer ꝛc. Dieſer generaliſirende, mehr naturphiloſophiſche als phyſikaliſche Charakter iſt allerdings im höchſten Maaße Charakter Heraklits. Darum iſt ihm auch ſein Umwandlungsproceß immer das Leben und der Proceß des Gottes ſelbſt (vgl. Br. I. p. 42, I. p. 165. sq. u. §26.); die Stufen jenes, die Stadien oder Momente dieſes. Darum iſt auch dieſe heraklitiſche μεταβολή das beſtändige Werden des beharrenden Einen, deſſen was bei Ariſtoteles dem οὐρανός entſprechen würde, der aber bei Ariſtoteles ein ſtets Unbewegtes und nicht Werdendes iſt und auch in der That ſehr gut ſein konnte, weil er mit der ariſtoteliſchen μεταβολή, die eine blos locale und phyſikaliſche im engeren Sinne iſt, eben deswegen nichts zu ſchaffen hat und haben konnte. Darum ſagt Ariſtoteles von jener heraklitiſchen μεταβολή im Gegenſatze zu ſeiner, ſie ſei eine ſolche, die auch den οὐρανός werden ließe.

Dieſer generaliſirenden heraklitiſchen μεταβολή, welche die beſtändige Wandlung der allgemeinen elementariſchen Formen des Seins ſelbſt iſt und welche auch jede wenn noch ſo relativ unbedeutende Veränderung in der Welt auf dieſen allgemeinen elementariſchen Proceß zurückführt, ſtellt nun Ariſtoteles im weitern Verlauf eine immer blos locale [2]) und par-

1) Hätte Ariſtoteles bis dahin ſchon durch die eine γένεσις τοῦ κόσμου in ſich ſchließende Zunahme des Meeres den Heraklit bereits ad absurdum geführt zu haben geglaubt, ſo würde er auch des Grundes von der angeblichen Lächerlichkeit — der jedenfalls doch eine weit weniger ſtarke Widerlegung wäre — nicht benöthigt ſein. Ariſtoteles führt dieſe Lächerlichkeit auch nicht als zweiten Gegengrund auf, ſondern als erſten. Er ſagt nicht καὶ γελοῖον κτλ., ſondern γελοῖον γὰρ κτλ.

2) Siehe ib. 21: αὕτη δ' οὐκ ἀεὶ κατὰ τοὺς αὐτοὺς τόπους κτλ. ib. 25: — — μὴ τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ τόπους ὑγροὺς ἢ εἶναι θαλάττης καὶ ποταμοὺς καὶ ξηροὺς· δῆλοι δὲ τὸ γενόμενον. ib. 32: — — καὶ μὴ ἀεὶ οἱ αὐτοὶ τόποι τῆς γῆς ἔνυδροι κτλ.

tielle *μεταβολή* gegenüber, die aber eben deshalb auch keine „Geburt und Tod" der allgemeinen qualitativen Naturformen [1]), wie bei Heraklit das Feuer zu Waſſer ſtirbt ꝛc., ſondern eben blos eine locale phyſikaliſche Veränderung in ſich ſchließt. Ariſtoteles verfährt hier als Phyſiker gegen die naturphiloſophiſche Weiſe Heraklits. Darum zählt er nun eine Menge Beiſpiele auf: die durch Abſetzung des Nilſchlamms hervorgebrachte Entſtehung Aegyptens, die Verſumpfung des Mäotiſchen Sees, weshalb ihn jetzt nur noch weit kleinere Schiffe befahren können, den Bosporus ꝛc. Er zeigt, wie dies phyſikaliſche Veränderungen ſind, die durch Druck, Schlamm, Strömung ꝛc. hervorgebracht werden und die ſtets nur örtliche Geltung haben. — Auf dieſe Weiſe alſo widerlegt Ariſtoteles jene heraklitiſche, alle localen Veränderungen nach ihm in eine zu ſtrenge kosmiſche Einheit zuſammenziehende und deswegen überall ein qualitatives Uebergehen, ein Leben und Sterben der allgemeinen Naturformen in einander, ein Werden des Himmels und Werden des *κόσμος* annehmende *μεταβολή*; nicht aber dadurch, daß, wie Schleiermacher meint, Himmel und Welt nach Ariſtoteles bei Heraklit nicht zugleich werden könnten. Iſt aber dieſe Auffaſſung Schleiermacher's als irrig nachgewieſen, ſo bleibt aus der ariſtoteliſchen Stelle höchſtens, wenn man will [2]), nur das übrig, daß Ariſtoteles den heraklitiſchen Rückgang in die kosmiſche Einheit des Feuers (die *ἐκπύρωσις*) mit einem Werden ſeines Himmels verglichen und im Gegenſatze hierzu das Auseinanderſchlagen dieſer Einheit in die elementariſchen Stufen qua ſolche mit dem Werden des *κόσμος*

---

1) Worauf Ariſtoteles daſelbſt auch anſpielt ib. 25: *ἐπεὶ δ' ἀνάγκη, τοῦ ὅλου γίνεσθαι μέν τινα μεταβολήν, μὴ μέντοι γένεσιν καὶ φθοράν, εἶπερ μένει τὸ πᾶν, ἀναγκῆ, καθάπερ ἡμεῖς λέγομεν, μὴ τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ τόπους ὑγροὺς τ' εἶναι κτλ.*

2) Es iſt nämlich noch eines zu bemerken. Es iſt nicht ganz richtig, wenn Schleiermacher anzunehmen ſcheint, daß das *τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν* den Gegenſatz zu dem *ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ* bildet. Es bildet vielmehr zunächſt den abſtracten Gegenſatz zu „*ὡς ξηραινομένην*" (Rückgang ins elementariſche Feuer), was als die heraklitiſche Erklärung für die Abnahme des Meeres angeführt wird. Das *ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ* dagegen iſt gleichgeſtellt mit der — doppelſeitigen — *μεταβολή τοῦ ὅλου*, welche beide Bewegungen, das Werden der einzelnen Elemente oder den Weg nach unten (alſo die *γένεσις τοῦ κόσμου*), und das *ξηραινομένην*, den Rückgang nach Oben ins elementariſche Feuer, ſchon in ſich ſchließt. Darum erſcheint durch das *ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ* das Werden des heraklitiſchen Einen, des kosmiſchen Feuers, welches in beiden Bewegungen ſich vollbringt, bezeichnet. So iſt der Vergleich des Ariſtoteles auch weit richtiger.

bezeichnet habe. Aber kein Wort davon, daß die heraklitische ἐκπύρωσις nach dem Stagiriten eine von dem Weltbestande in der Zeit getrennte Weltverbrennung sein muß.

Bisheran haben wir uns beschränkt, zu beweisen, daß die Stelle nichts für die s. g. ἐκπύρωσις bei Heraklit oder für die Annahme einer solchen durch Aristoteles enthält. Aber ist es denn möglich, daß man je hat übersehen können, wie sie — und zwar auch schon nach der bisherigen Auffassung, sogar einen entscheidenden Beweis dagegen enthält?

Denn von zwei Dingen eins. Entweder man faßt mit uns, wie wir soeben in einer Anmerkung auseinandergesetzt haben, das ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ, als Bezeichnung für das kosmische, beide Bewegungen — das Werden zum κόσμος und das Rückgehen zu Feuer — immer schon in sich selbst einschließende Feuer. Und dann beweist also die Stelle schon deshalb entschieden gegen eine Trennung beider Bewegungen. Oder aber man verbleibt in dieser Hinsicht bei der Auffassung Schleiermacher's. Nach dieser ist das aristotelische ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ blos die Bezeichnung für den heraklitischen Rückgang in Feuer. Und worauf, d. h. auf welchen von Heraklit bezeichneten Vorgang wendet Aristoteles diese Bezeichnung daselbst an? Auf die Abnahme des Meeres (διὸ καὶ τὴν θάλατταν ἐλάττω γίνεσθαί φασιν ὡς ξηραινομένην), und diese soll eben die heraklitische ἐκπύρωσις in jener Stelle darstellen, das Werden des Himmels, welches mit dem Werden des κόσμος angeblich nicht gleichzeitig sein können soll.

Aber diese ἐκπύρωσις des Meeres, ist sie ein reines Vernichten des Meers? ein bloßes Verbrennen desselben? Die Stelle giebt uns selbst ex mente Heraklits die Antwort: Sie ist ein Austrocknen des Meers (ξηραινομένην); sie ist der Proceß, wodurch die Thatsache entsteht, daß — wie Aristoteles als das Factum anführt, auf welches Heraklit sich berufe und welches er durch jene μεταβολή erklären wolle — „πλείους μὲν γὰρ εἶσιν οἱ πρότερον ἔνυδροι, νῦν δὲ χερσεύοντες". daß Orte sind, die früher wässerig waren und die jetzt Festland sind! Alſo diese ἐκπύρωσις des Meeres bei Heraklit, von der uns Aristoteles erzählt, ist so wenig eine s. g. reale ἐκπύρωσις, eine Weltvernichtungsthätigkeit, daß sie vielmehr selber Festland producirt, Erde, wie wir ja in der That aus Heraklit selbst wissen: θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, ἥμισυ πρηστήρ!

Diese ἐκπύρωσις Heraklit's alſo, von der Aristoteles weiß und die er mit dem Werden seines Himmels vergleicht, wird niemals die reale Welt vernichten können, denn sie erzeugt sie sogar; sie bringt die Erde

hervor, ganz entsprechend dem, was in den heraklitischen Fragmenten selbst gelehrt wird, daß die Umwandlung des Meeres in Feuer ein Sich zerlegen des Meeres in Feuer und Erde zu gleicher Zeit ist.

Und daß nun Niemand komme und sich auf jene schlechteste stoische Darstellung, wie wir sie bei Cicero u. A. finden, stützend sage: wenn aber so alles Wasser immer ausgetrocknet und halb Feuer halb Erde werde, so müsse zuletzt die der Feuchtigkeit gänzlich entbehrende Erde verbrannt werden. Denn gleichviel, wie sich dieser Punkt in Wahrheit bei den Stoikern verhalten hat, und abgesehen von Allem, woran er laborirt, — dieser Bericht wird uns von Cicero, wie Allen, die ihn theilen, immer nur für die Stoiker, niemals für Heraklit gegeben. Für Heraklit kann aber auch eine solche Argumentation gar nicht versucht werden, denn von ihm steht es ja ganz fest, daß seine Erde selber wieder in Wasser sich umwandelt und daß auch das durch die Umwandlung des Wassers entzündete Feuer immer sofort wieder in Wasser sich umsetzt.

Die Stelle also, wir wiederholen es, beweist erstens gar nichts für, und zweitens entscheidend gegen die Annahme jener s. g. ἐκπύρωσις durch Aristoteles. Und ließe ihn sein Commentator, der Aphrodisier, wie man bisher meinte, hier etwas Anderes sagen, so ließe er ihn eben etwas Anderes sagen, als er wirklich sagt, was übrigens gar nicht verwunderlich und von keinem Belange wäre, da ja seit der stoischen Zeit diese irrige Auffassung Heraklit's die weit vulgärere und gewöhnliche war. Aber zunächst sagt auch Alexander gar nichts, was eben mit Nothwendigkeit auf diesen Irrthum bei ihm schließen lassen würde: „ἠγνόηται γὰρ, sagt er (Comm. in Meteor f. 90. a.), σημείως τούτοις χρώμενοι ἐκπύρωσιν γίνεσθαι τῶν ὅλων. ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δόξης. οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς μετ' αὐτόν· καὶ ἐκ τούτων λέγουσιν, ὡς ὄντος γενητοῦ τε καὶ φθαρτοῦ τοῦ παντὸς ὡς τοῦ τῆς γῆς τὰ μὲν ξηραίνεσθαι, τὰ δὲ πάλιν ἐξυγραίνεσθαι, αἰτίαν χρὴ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν ἡγεῖσθαι“. Es ist wohl immer nur der Gebrauch des Wortes ἐκπύρωσις (welches aber doch das richtige Verständniß desselben als des mit dem Wege nach Unten gleichzeitigen Weges nach Oben noch gar nicht ausschließt [1]) gewesen, sowie besonders auch die Zusammenstellung mit den Stoikern, weshalb man in dieser Stelle, ohne daß es ausdrücklich darin gesagt wäre, die Annahme einer realen Weltvernichtung hat erblicken wollen.

1) Vgl. oben p. 137, 1.

Sieht man aber genau zu, so beweist auch diese Stelle durchaus nur gegen diese Auffassung der ἐκπύρωσις.

Und zwar zeigen dies die oben breit gedruckten Worte. Der Aphrodisier sagt, jene Austrocknung gewisser Orte führten Heraklit und seine Anhänger und nachher auch die Stoiker als einen Beweis für die ἐκπύρωσις des All an. „Und deshalb sagen sie, wie das All ein gewordenes und vergängliches sei, und wie davon, daß ein Theil der Erde (die hier nämlich nicht als das Element, sondern als der ganze Planet genommen ist) ausgetrocknet, ein anderer Theil aber wieder in Flüssiges umgewandelt werde, als der Grund das Werden der Welt (τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν) zu halten sei".

Jene austrocknende Bewegung ist ja aber eben nach Alexander die ἐκπύρωσις bei Heraklit und wenn nun also die Genesis des Kosmos auch von dieser Austrocknung des Flüssigen (τοῦ τῆς γῆς τὰ μὲν ἐκμαίνεσθαι) oder von der ἐκπύρωσις ebenso der Grund ist, wie von der Verflüssigung des Trockenen, wenn also die γένεσις τοῦ κόσμου in Beiden, und in dem einen ebensosehr wie in dem andern besteht, nun so ist ja doch hierin bis zur Tautologie klar, daß auch in dieser ἐκπύρωσις das Werden — und nicht die Vernichtung — des κόσμος thätig ist, ganz ebenso wie in der ἐξήγνυσις. Die Stelle des Aphrodisiers ist in dieser Hinsicht noch weit durchsichtiger und weit offener[1] gegen die Weltvernichtung beweisend, als die des Aristocles, weil sie keinen scheinbaren Gegensatz von γένεσις τοῦ ὑγροῦ und γένεσις τοῦ κόσμου enthält, von welchem die ἐκπύρωσις nur dem ersteren zu entsprechen und mit der γένεσις τοῦ κόσμου im Gegensatze zu stehen scheinen könnte: weil sie vielmehr ganz offenbar die ἐκπύρωσις oder das ἐκμαίνεσθαι ganz ebensosehr zur γένεσις τοῦ κόσμου rechnet, als das ἐξήγνυσθαι und beide Bewegungen als das, was sie wirklich sind, als Seiten des Werdens der realen Welt oder des κόσμος hinstellt. Auch nimmt Alexander, wie schon das τὰ μὲν ... τὰ δέ beweist, beide Bewegungen, die ἐκπύρωσις und ἐξήγνυσις als gleichzeitig in der Welt geschehende an.

So hat man bisher überall Beweise für die s. g. ἐκπύρωσις oder die Weltvernichtung gesehen, wo vielmehr bei genauerer Betrachtung nur Beweise gegen dieselbe zu erblicken wären.

Wenn nun Alexander diese ἐκπύρωσις den Stoikern ebensogut wie dem Heraklit zuschreibt, so würde man hieraus nur folgern können, entweder daß auch die echte ἐκπύρωσις der Stoiker, sei es in Wirklichkeit, sei es blos nach der Meinung des Alexander, gar keine andere gewesen

1) Wenn auch nicht gründlicher.

ist, was hier noch dahingestellt bleibe, oder aber es würde hier eben nur eine jener ungenaueren Zusammenstellungen philosophischer Meinungen vorliegen, von der ja nur zu viele Beispiele überall zu finden sind und die hier übrigens selbst nicht einmal tadelnswerth wäre, da es für den Punkt, den Alexander a. a. O. im Auge hat, auf den concreteren Unterschied der heraklitischen und der stoischen ἐκπύρωσις ja in der That gar nicht ankömmt.

Es ist aber nun noch eine — und zwar die letzte — Stelle des Aristoteles übrig, auf die man sich für die s. g. ἐκπύρωσις bezieht. Diese soll sie aber nun auch, wie man meint, „ganz klar" beweisen! Aristoteles geht daselbst, de Coelo I. 10. p. 279. b. Bekk. die Meinungen seiner Vorgänger über die Ewigkeit oder Vergänglichkeit der Welt durch und sagt: „*γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναί φασιν* (nämlich *τὸν οὐρανόν*), *ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν ἀΐδιον, οἱ δὲ φθαρτὸν ὥσπερ ὅσων ἄλλο τῶν φύσει συνισταμένων. οἱ δ' ἐναλλὰξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον. καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως. ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος*". Schleiermacher (p. 167) erklärt die Worte *οἱ δ' ἐναλλὰξ ... φθειρόμενον*, die wir ausnehmend klar finden, für „sehr undeutlich" und diese Bemerkung erst hat uns auf eine Vermuthung gebracht, die uns erst begreiflich gemacht hat, wie so man überhaupt, was wir lange nicht verstehen konnten, in dieser Stelle einen Beleg für die Weltvernichtung gefunden hat. Will man uns die Darlegung dieser Vermuthung nicht verübeln, so ist sie folgende: Aristoteles sagt: „Alle nun halten die Welt für eine gewordene, aber die Einen für eine gewordene die ewig sei, die Andern für eine die vergänglich sei, wie irgend ein anderes natürliches", und fährt fort: „*οἱ δ' ἐναλλὰξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον κτλ.*" Es scheint nun fast, als habe man das *ὅτε μὲν οὕτως* in diesem Satze auf das *ἀΐδιον* zurückbezogen, und wieder das *ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν* für dem *φθαρτόν* entsprechend genommen. Dann freilich — aber auch nur dann — würde die Stelle das sagen, was sie nach der bisherigen Ansicht sagen soll. Denn dann läge in ihr die Abwechselung einer ewigen und einer vergänglichen Welt, entsprechend dem empedokleischen Wechsel eines Sphairos und eines Kosmos vor und dann allerdings wäre Heraklit schlechthin unter die Lehre des Empedokles subsumirt und gerade auch in Beziehung auf denselben Punkt, in dem sie Plato unterscheidet.

Aber es ist ja schlechterdings unmöglich, das *οὕτως* auf das *ἀΐδιον* zurückbeziehen zu wollen, eben schon wegen des folgenden Gegensatzes *ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν*!

Es iſt ja doch eine logiſche Unmöglichkeit, die man doch wohl nicht einem Ariſtoteles zutrauen wird, zu ſagen: „abwechſelnd bald ewig, bald vergänglich“, denn ewig iſt eine ſolche Beſtimmung, die, in dieſer Weiſe in Bezug auf ein zeitliches Daſein gebraucht, ihr Gegentheil (ἄλλως ἔχειν) ſchlechthin ausſchließt und, wo dies ſtattfindet, gar nicht geſagt werden kann. Und bedeutete οὕτως hier ſoviel wie ewig, ſo wäre es nicht nur unmöglich, es zu ἄλλως in Gegenſatz bringen zu wollen, ſondern auch das ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον wäre wieder ſeinerſeits unmöglich, da entweder das φθειρόμενον oder das ἄλλως, welches ſelbſt ſchon als Gegenſatz zu ἀΐδιον daſſelbe bedeuten müßte, rein tautologiſch wäre[1]). Οὕτως und ἄλλως ἔχειν ſind ſomit nicht in Beziehung auf das ἀΐδιον und φθαρτόν, ſondern abſolut zu faſſen, als blos in gegenſeitiger Beziehung unter ſich ſtehend und ſomit den Wechſel der Welt in ſich ſelber ausdrückend. Hierdurch erhält die Stelle erſt ihren richtigen Sinn, welcher aber dann der iſt: Die Einen ſagen, daß die Welt (geworden und) ewig, die Andern, daß ſie vergänglich ſei; „noch Andere (— dieſe ſollen nun gewiſſermaßen die Einheit der beiden vorigen Meinungen darſtellen —), daß ſie abwechſelnd ſich bald ſo bald ſo (— was nur den inneren Formenwechſel bezeichnen ſoll, wie Ariſtoteles, ſich ja bald ſelbſt interpretirend, ſagt, ἀΐδιον μὲν. μεταβάλλοντα δὲ τὴν μορφήν —) verhalte, zu Grunde gehend [— der Sinn iſt: und alſo zu Grunde gehe[2]): das φθειρόμενον ſpricht nur aus, was in dem ὅτε οὕτως ὅτε ἄλλως ἔχειν an ſich enthalten iſt: bis hierhin geht alſo das Moment des φθαρτόν —] und dieſes — nämlich dieſes geſchilderte Zugrundegehen ſelbſt — ſich ewig vollbringe“. (Hier alſo erſt erhält das Moment des ἀΐδιον ſeine Anerkennung, während es nach der gewöhnlichen Auffaſſung ſchon in dem erſten οὕτως liegt, das aber vielmehr mit dem ἄλλως zuſammen blos die Seite des φθαρτόν bildet.)

Dann hätten wir alſo hier nur den und zwar ganz richtigen Sinn, daß nach der Lehre des Empedokles und Heraklit die Welt zwar untergehe, aber in dieſem Untergehen und dieſer Untergang ſelbſt

---

1) Und es wäre drittens endlich auch das τοῦτον δὲ διατελεῖ nur eine unerträgliche Tautologie, weil es nur die in οὕτως ſchon liegende Ewigkeit nochmals wiederholt.

2) Die in der obigen Ueberſetzung beibehaltene griechiſche Conſtruction in eine wirklich deutſche umwandelnd, müßte man überſetzen: „und ſich bald ſo bald ſo verhaltend zu Grunde gehe“.

ewig sei. Sollte also schon Einer der genannten beiden Philosophen hier ungenau behandelt worden sein, so ist es offenbar höchstens nur Empedokles und nicht Heraklit. Aber auch das läßt sich ja gar nicht behaupten! Aristoteles hat von denen gesprochen, welche die Welt als ewig, und von denen, welche sie als vergänglich setzen. Er geht nun zu der Lehre über, welche diese beiden Gegensätze gewissermaßen vereinigt und die Welt sowohl als ewig, wie als vergänglich setzt. Hierin nun stimmen beide Philosophen in der That überein und ganz mit Recht konnte sie daher Aristoteles beide unter diesem Gesichtspunkt Jenen gegenüber- und zusammenstellen, ganz wie ja auch Plato selbst in jener Stelle (siehe oben p. 128) sie unter dem Gesichtspunkt zusammenstellt, daß sie beide das Seiende sowohl Eins als Vieles sein lassen.

Auf den weiteren Unterschied, der nun aber wieder innerhalb dieses gemeinschaftlichen Punktes bei beiden Männern stattfand, darauf, daß bei Empedokles der Untergang mit dem Bestehen abwechsele, bei Heraklit aber, welcher immer blos die realen Formen des Bestehens untergehen und mit einander abwechseln läßt, der Untergang selbst das Bestehen und stetige reale Neubildung ist, — auf diesen specielleren Unterschied läßt sich Aristoteles an dieser Stelle blos nicht ein[1]; ja er brauchte und konnte sich beinahe hier nicht darauf einlassen, weil dieser Unterschied eben jenen gemeinschaftlichen Gesichtspunkt nicht tangirt, mit dem es Aristoteles hier zu thun hat.

Und könnte man nach dieser Analyse auch nur einen Augenblick an der Richtigkeit derselben, sowie daran zweifeln, daß Aristoteles hier jedenfalls noch weit mehr gerade die echte Lehre Heraklit's als jene des Empedokles im Auge hat, so sehe man doch nur die authentische Interpretation, die Aristoteles selbst im Verlaufe dieser Stelle giebt, indem er sich zur Widerlegung jener von ihm angeführten Ansicht wendet. Ja bei dieser Widerlegung ereignet sich, was nur zu natürlich, daß Aristoteles sehr bald

---

1) Daher auch die vorsichtige ganz allgemeine und eben deshalb nothwendig unbestimmte Ausdrucksweise *οἱ δ' ἐναλλαξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φάσκοντες καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν*, die aber auf Beide, Empedokles wie Heraclitos paßt. Denn in Bezug auf ersteren liegt in diesem „bald so bald anders" Sein der Welt — der Sphairos und Kosmos; das *φάσκοντες* kommt beiden zu, da ja beide eben mit einander abwechseln und das *τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν* besagt dieser Abwechslung Ewigkeit. In Bezug auf Heraklit besagt das „bald so bald anders" den beständigen Wechsel der finalichen Existenz; das *φάσκοντες* drückt aus, daß dies die Seite des Zugrundegehens ist und das *τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν* besagt die Ewigkeit dieses Untergehens, das zugleich Umbildung ist.

über der „stärkeren Muse“ jener schwächeren empedokleischen ganz vergißt und zu einer Argumentation greift, die sich beinahe nur gegen die Lehre Heraklit's und zwar gerade eben gegen jene kehrt, welche wir als die ihm zukommende und ihm auch in dieser aristotelischen Stelle zugeschriebene nachgewiesen haben. Denn wenn Aristoteles nun bald darauf zur Kritik jener, die Ewigkeit und Vergänglichkeit der Welt einenden Ansicht sagt (ib. p. 280. B.): „*τὸ δ' ἐναλλὰξ συνιστάναι καὶ διαλύειν οὐδὲν ἀλλοιοτερον ποιεῖν ἐστὶν ἢ τὸ κατασκευάζειν αὐτὸν ἀΐδιον μὲν ἄλλα μεταβάλλοντα τὴν μορφήν*“. „Jenes wechselnde Zusammentreten und Auflösen (der Welt) heißt aber gar nichts Anderes thun, als sie selbst zu einer ewigen zu machen, die nur immer die Form umwandelt“, so schließt dies zwar auch den auf Empedokles passenden Sinn noch nicht geradezu aus, indem man zur Noth auch noch den *σφαῖρος* als eine solche Umwandlung der Gestalt betrachten kann; bezieht sich aber doch, wie jeder schon diesen Worten anfühlen wird, weit directer auf den heraklitischen realen Formenwechsel innerhalb der immer realen Welt.

Wenn nun aber Aristoteles dem auch noch ausdrücklich als erläuterndes Beispiel hinzufügt: dieser Formenwechsel sei so zu verstehen, als wenn einer in dem Werden eines Mannes aus einem Kinde und wieder eines Kindes aus einem Manne, bald ein Untergehen[1]), bald ein Sein[2]) zu erblicken glaube (*„ὥσπερ εἴ τις ἐκ παιδὸς ἄνδρα γινόμενον καὶ ἐξ ἀνδρὸς παῖδα ὅτε μὲν φθείρεσθαι ὅτε δ' εἶναι οἴοιτο“*), so ist ja auch nicht mehr der leiseste Zweifel möglich, daß Aristoteles in diesen, auf Empedokles schon gar nicht mehr passenden Worten nur noch an jenen heraklitischen, innerhalb der realen Welt selbst vor sich gehenden Formenproceß denkt, in welchem Untergang und Neubildung identisch, das Untergehen der einen realen Bestimmtheit immer sofort das Werden einer andern realen Bestimmtheit ist und von dem es heißt: der Tod des einen ist die Geburt des andern.

Dies also ist es, was Aristoteles unter dem *μεταβάλλοντα τὴν μορφήν* versteht und nur diesen realen Formenwechsel schreibt er dem Heraklit als einen die Welt ewig machenden zu (*κατασκευάζειν αὐτὸν ἀΐδιον*), wonach also auch diese Stelle nicht nur nicht für, sondern gegen jede zeitliche Abwechslung von realem Weltbestand und Weltuntergang bei Heraklit das bestimmteste Zeugniß ablegt. Und so klar ist dies, daß

1) Des zum Manne werdenden Kindes und des zum Kinde werdenden Mannes.

2) Des aus dem Kinde werdenden Mannes und des aus dem Manne werdenden Kindes.

Schleiermacher bei seiner Auffassung der aristotelischen Stelle, wegen dieses Beispieles zu dem Ausruf gezwungen ist (p. 468): „Wiefern es nun richtig ist, zu behaupten, bei einem solchen Wechsel von Weltbildung und Weltauflösung sei doch nicht sowohl eine Weltzerstörung gesetzt, als nur eine Weltverwandlung — und wie beide, Aristoteles und sein Commentator (Simplicius) zu diesem Behufe ein solches Nichtbeispiel anführen konnten, wie folgendes *„ὥσπερ εἴ τις ἐκ παιδὸς κτλ.“*. „da sehe jeder selbst zu“! Ist denn aber Aristoteles ein Mann, von dem man sich eines „Nichtbeispiels“ versehen kann? Und muß man ihn eines Unsinns beschuldigen, um vermittelst desselben einen Irrthum ihm aufzubürden? Bei der richtigen Auffassung der Stelle fallen vielmehr, wie gezeigt, Unsinn und Irrthum zugleich fort und gerade jenes, sonst in der That höchst sinnwidrige Beispiel, hätte lange ein Fingerzeig sein sollen, um darzuthun, daß Aristoteles auch diesen Irrthum nicht theile.

Es ist endlich noch übrig, zu zeigen, daß Simplicius zu der St. des Aristoteles der angeblichen s. g. *ἐκπύρωσις* bei Heraklit auf das bestimmteste und unzweideutigste widerspricht und schließlich, daß auch Alexander der Aphrodisier eine solche ebensowenig lehrt. —

Simplicius sagt nämlich zu jenem Ort (Comm. in de Coelo f. 68. b. Scholia in Arist. p. 487. ed. Brand.)[1]: „Und Herakleitos sagt, daß die Welt bald in Feuer entzündet[2] werde, bald aber wieder aus dem Feuer zusammentrete, gemäß gewisser Zeitumläufe, in seinen folgenden Worten: „„Maaßvoll sich entzündend und maaßvoll verlöschend““[3].

---

1) *καὶ Ἡράκλειτος δὲ ποτὲ μὲν πυροῦσθαι τὸν κόσμον λέγει, ποτὲ δὲ ἐκ τοῦ πυρὸς συνίστασθαι πάλιν αὖτὸν κατά τινας χρόνων περιόδους, ἐν οἷς φησὶ „„μέτρα ἁπτόμενος καὶ μέτρα σβεννύμενος““ ταύτης δὲ τῆς δόξης ὕστερον ἐγένοντο καὶ οἱ Στωϊκοὶ κτλ.*

2) Brandis liest *πυροῦσθαι*; Schleiermacher (p. 469) liest in seinem Exemplar *ἐξάπτεσθαι*. Jedenfalls meint Simplicius nichts anderes, als diesen Entzündungsproceß, da er, wie sein eigenes Citat zeigt, das *πυροῦσθαι* nur für das von Heraklit gesagte *„ἁπτόμενος“* setzt. — Man sieht auch hier wieder recht deutlich, wie der Ausdruck *ἐκπυροῦσθαι* und *ἐκπύρωσις* nur aus diesem beständigen Entzündungsproceß des Heraklit, in welchem er auch die Menschen (siehe § 30.) immer begriffen sein läßt, entstanden ist und wie ihm nur der in der realen Welt immer thätige Weg nach Oben zu Grunde liegt.

3) Wenn also gerade diese Stelle Heraklit's von Simplicius als diejenige angeführt wird, auf welche die Annahme einer realen *ἐκπύρωσις* des Ephesiers sich gründe, so liegt schon damit der Irrthum dieser Annahme auf der Hand. Denn aus ihr würde eine Weltverbrennung gewiß niemals hervorgehen, sondern nur eben das geht aus ihr hervor, was mit dieser *ἐκπύρωσις* verwechselt worden ist.

Dieser Meinung wurden später auch die Stoiker. Doch diese mögen hier bei Seite gelassen werden. Daß aber die Theologen nicht von einem zeitlichen Princip, sondern aus einer schöpferischen Ursache die Entstehung der Welt herleiten, und zwar dies, wie alles Andere, mythisch ausdrückend, ist ganz klar. Daß aber Empedokles zwei Welten lehrt und zwar die eine die geeinte und vernünftige, die andere die in sich unterschiedene und sinnliche, und daß er auch in dieser Welt die Einheit erblickt und den Unterschied ineinander, das glaube ich hinlänglich aus seinen Worten gezeigt zu haben. Herakleitos[1]) aber, in Räthselsprüchen seine Weisheit auseinandersetzend, deutet nicht Das an, was er den Meisten anzudeuten scheint. Denn wenn er Jenes schrieb über die Entstehung der Welt, wie es scheint, so hat er doch auch Dieses geschrieben: „„Diese Welt hier hat keiner der Götter noch Menschen gemacht, sondern sie war immer““.

Wie ist es möglich, daß man diesen so bestimmten und unumwundenen Widerspruch des trefflichen Simplicius gegen jede periodische Weltzerstörung bei Heraklit bisher stets mit Stillschweigen[2]) übergangen hat?

Offen beschuldigt er jene vulgäre Auslegung Heraklits des Mißverständnisses und der Mißdeutung, spielt auf die Dunkelheit Heraklit's als den Anlaß zu derselben an und hält ihr mit Recht gerade das Fragment von der Ewigkeit der Welt, „dieser Welt hier“, entgegen, aus welchem auch wir (p. 144 sqq.) (und zwar mit und ohne das τόνδε) die Unmöglichkeit jener Ansicht nachgewiesen haben.

Der Protest des Simplicius gegen die s. g. ἐκπύρωσις ist so klar, daß es hinreicht, Act von ihm zu nehmen. Nicht ganz so leicht verhält es sich dagegen mit der Ansicht des Aphrodisiers, wie sie Simplicius an derselben Stelle entwickelt. Denn er fährt daselbst unmittelbar also fort: „πλὴν ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος, βουλόμενος τὸν Ἡράκλειτον γενητὸν καὶ φθαρτὸν λέγειν τὸν κόσμον, ἄλλως ἀκούει τοῦ κόσμου νῦν (i. e. der in dem gegenwärtigen Zeitmomente vorhandenen Welt) οὐ γὰρ μαχό-

1) καὶ Ἡράκλειτος δὲ δὲ αἰνιγμάτων τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐκφέρων, οὐ ταῦτα, ἅπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς, σημαίνει· ὁ γοῦν ἐκεῖνα εἰπὼν περὶ γενέσεως, ὡς δοκεῖ, τοῦ κόσμου, καὶ τάδε γέγραφεν „„κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεί““.

2) Schleiermacher hat hieran keine Schuld, denn in der ihm zu Gebote stehenden Ausgabe des Commentators befand sich gerade an der betreffenden Stelle eine Lücke, über die er p. 468 klagt.

μενά, φησιν. λέγει ὡς ἂν τῳ δόξαι· κόσμον γάρ φησιν ἐνταῦθα οὐ τήνδε λέγειν τὴν διακόσμησιν[1]*, ἀλλὰ καθόλου τὰ ὄντα καὶ τὴν τούτων διάταξιν*[2]*. καθ' ἣν* (also gemäß welcher *διάταξις*) *εἰς ἑκάτερον*[3] *ἐν μέρει ἡ μεταβολὴ τῶν παντός. ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ δὲ εἰς τὸν τοιόνδε*[4] *κόσμον· ἡ γὰρ τοιαύτη τούτων ἐν μέρει μεταβολὴ καὶ ὁ τοιοῦτος*[5] *κόσμος οὐκ ἠρξατό ποτε, ἀλλ' ἦν ἀεί".*

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Ausdrucksweise der Stelle, soweit wir sie mitgetheilt, sehr unbestimmt und schwankend ist. Sieht man jedoch ganz genau zu, so ist, wie wir schon in unsern Bemerkungen zu ihr gezeigt zu haben glauben, nichts in ihr vorhanden, was dazu zwänge, einen periodischen Weltbrand in ihr gelehrt zu sehen. Dies wäre nur dann der Fall, wenn das *καθόλου τὰ ὄντα*, dies allgemeine Sein, und die *διάταξις*,

---

1) Es ist wichtig, daß es hier nicht heißt *οὐ τόνδε τὸν κόσμον*, sondern blos *οὐ τήνδε τ. διακ.*; blos von der jetzt gerade gegenwärtig vorhandenen Weltgliederung, also vom *κόσμος* qua Zusammenfassung der in einer gegebenen Zeit vorhandenen realen Existenzen *τῶν κόσμων κόν.* wie sich deshalb Simplicius vorher ausdrückt), die ja in der That Entstehung und Ende haben, also nur von der Seite des *κόσμος*, die in der That bei Heraklit beständig sich neubildend und untergehend ist, von der Seite seiner endlichen Bestimmtheit sagt Alexander, und mit Recht, sie sei nicht unter dem ewigen *κόσμον τοῦνδε* in dem Bruchstück des Ephesiers verstanden. Zu dieser Bemerkung konnte ihn eben nur dieses *τόνδε* veranlassen, welches dem Mißverständnisse ausgesetzt sein konnte, als sei die jetzt gerade daseiende i. e. die in einem gegebenen Zeitmomente vorhandene Welt gemeint. Alexander muß also wie hieraus und auch aus dem *τηνδε την διακόσμησιν*, welches eben eine Erklärung zu *κόσμον τόνδε* ist, hervorgeht, das Bruchstück wie Simplicius und Plutarch gelesen haben. Zugleich zeigt dies aber auch schon, wie Alexander nichts will als den Schein beseitigen, als habe Heraklit das Jetzt Vorhandene, eine „Jetztwelt" wie man den Ausdruck *ὁ κόσμος νῦν* übersetzen könnte, mit seinem als *πῦρ ἀείζωον* definirten ewigen *κόσμος* gemeint.

2) Beide Bestimmungen, das *καθόλου ὄντα* und die *διάταξις*, wechseln aber hier nicht ab, sondern sind immer verbunden; es ist nach Alexander bei Heraklit stets eine *διάταξις* da, wie das *καθ' ἣν* (sc. *διάταξιν*) *εἰς ἑκάτερον* zeigt.

3) Dies *ἑκάτερον* bezieht sich somit wie das *καθ' ἣν* klar zeigt, nicht rückwärts auf das *καθόλου τα ὄντα* und die *διάταξις* als die beiden mit einander abwechselnden Bestimmungen, sondern erst auf das Nachfolgende.

4) d. h. also in ein solches *κόσμος νῦν*, von dem oben die Rede war, in die Welt qua Inbegriff der gesammten, in einem gegebenen Zeitpunkt vorhandenen Existenz und Gliederung.

5) Dieser *τοιοῦτος κόσμος* ist also in der That nur der echte heraklitische *κόσμος*begriff; er ist der Inbegriff aller sich ewig neu bildenden Existenzen und Weltgliederungen.

die Gliederung deſſelben, als miteinander abwechſelnd geſetzt wären und dieſer Irrthum lag für Schleiermacher um ſo näher, als er für *καθόλου τὰ ὄντα* vielmehr *τὰ ἁπλῶς ὄντα* las. Dann freilich, wenn man dem Sinne nach das *ἑκάτερον* auf ein Abwechſeln dieſer beiden Momente, des einfachen Seins und der realen Gliederung bezog[1]), lag wieder bei Heraklit etwas dem empedokleiſchen *ἀρεικὲς* und *νεῖκος* Entſprechendes und ſomit eine reale Weltzerſtörung vor. Aber dieſe Auffaſſung iſt, wie man auch leſe, ſchon durch das *καθ' ἥν* grammatikaliſch unmöglich. Dann aber kann auch das *εἰς ἑκάτερον ἐν μέρει ἡ μεταβολὴ τοῦ παντός, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ μὲν κτλ.* nichts mehr beweiſen. Denn freilich bedeutet *ἐν μέρει* immer und auch hier eine zeitliche Abwechslung. Aber in der That iſt ja auch für jede einzelne Exiſtenz bei Heraklit — und ſomit auch für die Zuſammenfaſſung aller in einem gegebenen Moment in der Welt vorhandenen Exiſtenzen oder den *κόσμος νῦν* — zwiſchen ihrer Entſtehung aus dem Feuer und ihrer wirklichen Aufhebung in Feuer ein zeitlicher Zwiſchenraum vorhanden: ſonſt könnte ja gar kein reales Sein, weder Waſſer noch Erde ꝛc., auch nur zeitweilig exiſtiren. Dieſer *κόσμος νῦν* oder die Geſammtheit der in einer beſtimmten Zeit vorhandenen kosmiſchen Exiſtenzen ſchlägt alſo allerdings wieder in Feuer um, und zwar iſt dies der Zeit nach abwechſelnd mit jenem Umſchlagen des Feuers in Sein, durch welches er Exiſtenz erhielt. Aber das iſt nirgends geſagt, daß nicht nur der ganze *κόσμος νῦν* in einem beſtimmten Moment dieſe Umwandlung vollbracht hat[2]), ſondern daß auch während er dies thut, das Feuer ſeine in Weltbildung, in reale Exiſtenz, umſchlagende Bewegung ſuſpendirt — und warum ſollte es dies auch? und wie ſollte es nach Heraklit dies können? — und ſomit ein Intervall entſtand, in welchem gar keine reale Welt vorhanden war.

Dies alſo die in einem beſtimmten Zeitpunkte gegebene *διακόσμησις*, die Welt in ihrer Beſchränkung auf den Inbegriff der gleichzeitigen Realitäten iſt, nach Alexander, nicht ewig, ſie geht abwechſelnd wieder

1) Dies thut Schleiermacher aber offenbar, denn nur dadurch kommt er (p. 459) dazu, dem Alexander hier die Meinung von zwei Welten, einem *κόσμος νοητὸς* und einem *κόσμος γενητὸς καὶ φθαρτός* bei Heraklit zuzuſchreiben — worüber in der Stelle bei genauer Betrachtung nichts zu finden iſt.

2) Ganz klar wird freilich erſt werden, was der Ausdrucksweiſe des Aphoriſters zu Grunde liegt und wie wenig ſie eine ſ. g. *ἐκπύρωσις* im Auge hat, wenn man nach Leſung des folgenden § einen Blick auf dieſe Stelle zurückwirft.

ins Feuer zurück, wie sie aus diesem entstanden ist. Darum urgirt er in dem *καθόλου τὰ ὄντα*[1]) *καὶ τὴν τούτων διάταξιν* ausdrücklich, daß der heraklitische *κόσμος*, qua ewiger, auch alle zukünftigen immer wieder aus dem Feuer fließenden Weltbildungen in sich schließt. Dies ist es, was er im Gegensatz zum *κόσμος νῦν*, „das Seiende überhaupt und seine Gliederung" nennt.

Und daß er dies wirklich so meint, dies zeigt sich erstlich daran, daß er sowohl die Umwandlung in Feuer wie in Sein, beide nur zu Seiten der „Gliederung" des Seins macht und diese Gliederung das in beiden Bewegungen sich erhaltende Gesetz sein läßt[2]) (*διάταξιν καθ' ἣν εἰς ἑκάτερον κτλ.*).

Und diese Interpretation des Alexander empfängt ihre volle Gewißheit, wenn man jetzt einen Rückblick darauf wirft, daß er, wie p. 170 aus seinen Worten zur Meteorologie unzweifelhaft nachgewiesen, auch die Umwandlung in Feuer zur *γένεσις τοῦ κόσμου* rechnet.

Endlich zeigt es sich auch noch in den nun folgenden Worten des Simplicius: „*καὶ ταῦτα δὲ προστίθησιν ὁ Ἀλέξανδρος, ὅτι οἱ λέγοντες, ποτὲ μὲν οὕτω τὸ πᾶν, ποτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν, ἀλλοιώσιν μᾶλλον τοῦ παντὸς, ἀλλ' οὐ γένεσιν καὶ φθορὰν λέγουσιν*". Ich denke, daß diese Worte im Verein mit dem Vorigen jeden Zweifel beseitigen. Alexander hat sich also selbst ausdrücklich dahin interpretirt, daß jene Umwandlung der Welt, die er bei Heraklit erblickt, nur eine beständige Veränderung, und kein Entstehen und Untergehen sei.

Versuchen wir jetzt noch, unsere Auffassung der Stelle in eine Uebersetzung derselben zusammenzudrängen, so würde diese so lauten: „Außer daß Alexander, weil er will, daß Herakleitos die Welt für eine gewordene und vergängliche halte, jenes Fragment anders versteht, als gerade von

---

1) In diesem *καθόλου τὰ ὄντα* ist also auch reales Sein, nur auch alles zukünftige im Gegensatz zur *τήνδε τ. διακ.* verstanden.

2) Wir müssen hierauf urgiren, denn in den Schilderungen der stoischen Lehre findet sich hiervon in der That das Gegentheil, z. B. Didymus bei Eusebius Praep. Ev. XV. c. 20., wo es bei Schilderung der doppelten stoischen Welt heißt: *καὶ τὸ ἐκ πάσης τῆς οὐσίας ποιὸν καὶ τὸ τὴν διακόσμησιν τὴν τοιαύτην καὶ διάταξιν ἔχον· διὸ κατὰ μὲν τὴν πρότερον ἀπόδοσιν ἀΐδιον τὸν κόσμον εἶναι φασι, κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν γεννητὸν καὶ μεταβλητόν*; hier fällt also wie ganz natürlich die *διάταξις* nur auf die eine Seite, welche mit der Umwandlung in Feuer wechselt. Bei Alexander dagegen heißt es, daß sich *κατὰ τὴν διάταξιν* (oder *διακόσμησιν*) beide Umwandlungen, die in Feuer, wie in den *τοῖονδε κόσμον*, vollbringen. Hier ist also immer eine *διάταξις* oder *διακόσμησις* vorhanden.

der mementan vorhandenen Welt. Denn nicht lehrt Heraklit, sagt er, einander Widersprechendes, wie es Einem scheinen könnte. Denn unter Welt versteht er hier nicht diese im Moment gerade vorhandene Weltgliederung, sondern das Seiende überhaupt und dessen sich gliedernde Anordnung, gemäß welcher i. e. gemäß dem Gesetze dieser Gliederung abwechselnd in Jedes von Beiden die Umwandlung des Alls sich vollbringt, nämlich bald in Feuer, bald in einen solchen — nur das in einer gegebenen Zeit Vorhandene in sich schließenden und somit endlichen — Kosmos. Und diese abwechselnde Umwandlung dieser beiden Momente und der so — als Einheit beider — aufgefaßte Kosmos begann niemals, sondern war immer. Und das fügt Alexander noch hinzu, daß Diejenigen, welche sagen, daß sich die Welt bald so und bald anders verhalte, vielmehr nur eine Veränderung des Alls, nicht aber ein Entstehen und Vergehen desselben lehren". —

Nachdem wir aber nun die irrthümliche Annahme jener realen ἐκπύρωσις hinreichend zurückgewiesen, ist es jetzt Zeit, Das zu entwickeln, was diesem Irrthum zu Grunde liegt und in alter wie neuer Zeit zu ihm verführen konnte. Nur beiläufig wird sich hieraus die Beseitigung jeder Schwierigkeit, die etwa in den bis jetzt analysirten Stellen zu verbleiben scheinen konnte, ergeben. Dies ist nicht mehr der Zweck der nachfolgenden Ausführung. Ihr Zweck besteht vielmehr darin, gerade in dem realen Inhalt der ἐκπύρωσις die wahre, bisher immer noch ungeahnt gebliebene kosmische Durchführung seines physischen Systems bei Heraklit mählich hervortreten zu lassen.

§ 26. Realer Inhalt der ἐκπύρωσις. Der totale kosmisch-siderische Proceß. Das große Jahr oder die kosmische Generation. Das Weltsystem. Heraklitische Mythen bei Plato.

Wir glauben schon bis hierher unwiderleglich dargethan zu haben, daß Heraklit die s. g. reale ἐκπύρωσις nicht kennt, daß ebensowenig Aristoteles eine solche bei ihm annimmt und daß endlich auch sehr viele Stellen anderer Autoren, in denen man sie bisher erblickte, nichts davon enthalten. Dennoch glauben wir damit nur eine Vorarbeit vollbracht zu haben. Erst jetzt sind wir im Stande, schrittweise hinter das ganze und wahre Wesen der heraklitischen ἐκπύρωσις und ihr täuschendes Geheimniß zu kommen, wobei sich uns, wenn wir nicht irren, im Laufe der Untersuchung die heraklitische Physik erst zu ihrem wahren kosmischen System aufrollen wird.

Wir sind bis jetzt immer der bisherigen Annahme gefolgt, daß die Stoiker wirklich eine sogenannte ἐκπύρωσις lehrten.

Wir müssen jetzt aber um gewisser Resultate willen noch einen Schritt weiter gehen und, so paradox und allen Nachrichten widersprechend dies auch im ersten Augenblick klingen könnte, die Behauptung aufstellen, daß auch bei den Ältesten Stoikern eine derartige ἐκπύρωσις gar nicht vorhanden war, ihr vielmehr etwas ganz Anderes zu Grunde liegt. —

Wenn wir uns also jetzt auf einen Augenblick zu der stoischen ἐκπύρωσις hinwenden, so wird dies selbstredend, da wir ja hier keine Geschichte der stoischen Philosophie schreiben, in möglichster Kürze und unter Analysirung so weniger Stellen wie möglich geschehen. —

Uebrigens verläßt die Untersuchung nur scheinbar Heraklit und wird auch bald ge[illegible] direct auf ihn zurückschlagen.

Folgen wir also zunächst ruhig der bisherigen Annahme, als hätten die Stoiker eine solche Weltvernichtung, eine totale ἐκπύρωσις gekannt, und fragen wir nun, um hinter das Geheimniß derselben zu kommen, wie sich denn die Stoiker dieselbe gedacht haben?

Von Empedokles weiß man, daß er zwei Welten, einen σφαῖρος und einen κόσμος gelehrt hat. Von den Stoikern dagegen muß das zunächst auffallen, daß ihnen eine Lehre von zwei Welten nirgends zugeschrieben wird. Sie wissen nur von einer Welt, und Welt bedeutet bei ihnen immer nur eine reale, unterschiedene Welt, wie die jetzige [1]), nur daß diese nach gewissen Zeiträumen in Feuer aufgehen und sich dann wieder neu bilden soll.

Wie sich nun die Stoiker diesen Zwischenzustand des reinen Feuerseins wirklich gedacht haben, darüber bekommt man nirgends eine irgendwie hinreichende Aufklärung. Noch auffälliger ist aber, daß die Stoiker diesem Zwischenzustand nirgends eine irgend welche periodische Dauer zuschrieben. Zwar wird fast in allen Stellen, in welchen der stoischen ἐκπύρωσις Erwähnung gethan wird, gesagt, daß diese nur nach gewissen großen Perioden — oder nach Ablauf des großen Jahrs, wenn die Sonne, Mond und sämmtliche Planeten wieder in ihre ursprüngliche Stellung zurückkehren — eintrete. Aber in allen Stellen ohne Ausnahme bezieht sich die erwähnte periodische Dauer immer nur auf die Zeit, innerhalb welcher die ἐκπύρωσις sich vollbringt, d. h. auf die Zeit des Weltbestandes. Nirgends aber wird erwähnt, daß auch der Zwischenzustand des vollbrachten Weltuntergangs nach den Stoikern irgend eine periodische oder zeitliche Dauer gehabt habe. Vielmehr beginnt überall das Feuer, sowie es die Welt verzehrt hat, sogleich wieder von Neuem seine weltzeugende Thätigkeit und die neue διακόσμησις tritt somit sofort wieder ein [2]).

Die stoische ἐκπύρωσις zieht sich also schon bei der geringsten näheren Betrachtung in höchst eigenthümlicher Weise gleichsam in einen einzigen zeitlosen Punkt zusammen!

Je näher man sie aber ansieht, desto eigenthümlicher gestaltet sich diese

---

1) cf. z. B. Philo de incorr. mundi p. 496. ed. Mang.: οἱ δὲ Στωικοὶ κόσμον ἕνα, γενέσεως δ' αὐτοῦ θεὸν αἴτιον, φθορᾶς δὲ μηκέτι θεόν, ἀλλὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς οὖσι πυρὸς ἀκαμάτου δύναμιν, χρόνων μακραῖς περιοδοῖς ἀναλύουσαν τὰ πάντα εἰς ἑαυτήν, ἐξ ἧς πάλιν κτλ.

2) z. B. Cicero de nat. Deor. II. 46: ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus oriretur: oder Numenius ap. Euseb. Praep. Ev. XV. c. 19. p. 820: „— — — ἐπανελθοῦσα δὲ, διὰ τάξιν, ἀφ' οἵας διακοσμεῖν ὡσαύτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ αἰδίου γινομένων ἀκαταπαυστώς, vgl. alle im weiteren Verlauf anzuführenden Stellen.

ἐκπύρωσις und desto mehr läßt sie einen auf ganz andere Dinge hinweisenden Hintergrund hervortreten.

Denn wie bekannt und eben erwähnt, wird die ἐκπύρωσις von den Stoikern überall auf das engste an ein großes Jahr geknüpft, d. h. an die Periode, innerhalb welcher, um uns der bekannten Definition des Censorinus[1]) zu bedienen, Sonne und Mond und die fünf Wandelsterne wieder sämmtlich zu der Stellung zurückgekehrt sind, von der sie ausgegangen. Man sehe z. B. nur Nemesius de nat. hom. c. 38. p. 309. ed. Hal. „οἱ δὲ Στωικοὶ φασιν ἀποκαθισταμένους τοὺς πλανήτας εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον, κατὰ τε μῆκος καὶ πλάτος, ἔνθα τὴν ἀρχὴν ἔκαστος ἦν, ὅτε τὸ πρῶτον ὁ κόσμος συνέστη, ἐν μιᾷτε χρόνων περιόδοις ἐκπύρωσιν καὶ φθορὰν τῶν ὄντων ἀπεργάζεσθαι καὶ πάλιν ἐξ ἀρχῆς εἰς τὸ αὐτὸ τῶν κόσμων ἀποκαθίστασθαι, καὶ τὸν ἀστέρων ὁμοίως πάλιν σχηματισθέντων ἑκάστου ἐν τῇ πρώτῃ περιόδῳ γενόμενον ἀπαραλλάκτως ἀποτελεῖσθαι". Die Stoiker sagten also, daß die Planeten, indem sie in bestimmten festgesetzten Zeitumläufen sämmtlich in das Zeichen von dem sie ausgegangen sind, als zuerst die Weltbildung geschah, wieder zurückkehren, die ἐκπύρωσις der Welt vollbringen und nun jetzt wieder, indem sie von neuem ihren Lauf beginnen, die Welt wiederherstellen und zwar unverändert so, wie sie in der früheren Periode gewesen sei, da ja auch die Sterne selbst wieder denselben Lauf wie früher nähmen.

Von den vielen Bemerkungen, die sich schon hier der aufmerksamen Betrachtung unwillkürlich aufdrängen dürften, wollen wir zuvörderst nur einige hervorheben. Zunächst ergiebt sich auch hier wieder als ganz nothwendig, was wir vorhin erwähnten, daß die ἐκπύρωσις oder der vollbrachte Weltuntergang nur ein gleichsam ganz punktuell zusammengezogenes Dasein bei den Stoikern hatte und haben konnte. Denn dieser Weltuntergang tritt erst dann ein, wenn die Gestirne alle auf jenen ihren früheren Ausgangspunkt zurückgelangt sind. Da sie aber sofort wieder ihre die Erde umkreisende und sich gegeneinander verschiebende Bahn anzutreten beginnen, so entsteht hiermit wieder sofort eine neue Weltbildung, welche die Stoiker übrigens nicht eigentlich als Weltbildung im demiur-

1) De die natali ed. Havere. c. XVIII: Est praeterea annus quam Aristoteles maximam potius quam magnum adpellat, quem Solis, Lunae, vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt, cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur, cujus anni hyems summa est κατακλυσμός, quam nostri diluvionem vocant, aestas autem ἐκπύρωσις, quod est mundi incendium; cf. Cicero de nat. deor. II, 20.

gischen Sinne, sondern stets nur, was gleichfalls nicht zufällig ist, als Welterneuerung, renovatio mundi, bezeichneten.

Ferner ist das schon höchst befremdend, daß die Gestirne selbst hiernach den Weltuntergang überleben, obwohl sie doch sowohl nach den Stoikern wie nach Heraklit selbst, welche beide nur Eine Welt kennen, mit in diese als Theile derselben gehören und es frägt sich, inwiefern das demnach überhaupt noch ein wirklicher Weltuntergang zu nennen sei. — Auch das macht sich in bedenklicher Weise geltend, wie denn während des Weltuntergegangenseins, falls wirklich ein solcher totaler Weltuntergang eintritt, die Gestirne sich fort erhalten können, da sie doch nach den Stoikern — und nach Heraklit die Sonne jedenfalls sogar täglich — ihre Nahrung aus dem Feuchten beziehen, eine Frage, welche im Grunde auf die nämliche hinausläuft, die schon der Stoiker Panaetius (Cicero nat. deor. II. 46.) aufgeworfen hat. —

Endlich fühlt wohl Jeder schon bei der Betrachtung blos jener einen Stelle von selbst, einen wie fremdartigen auf einen gewissen helldunklen Hintergrund hinzeigenden Charakter die ἐκπύρωσις zu gewinnen anfängt. Denn es ist auf einmal nicht blos das sich aus den weltlichen Dingen entwickelnde Feuer selbst und an und für sich genommen, — denn dieses entwickelt sich ja stets und nach denselben Gesetzen auch während der Periode der Abweichung der Gestirne von einander — sondern die Gestirne sind es, welche nach Vollendung ihrer von einander abweichenden Bahn durch das Wiedererreichen ihres Ausgangsortes diesen gleich wieder von einer Welterneuerung gefolgten Weltuntergang herbeiführen sollen.

Warum und wie die Gestirne dies fertig bringen, oder weshalb gerade mit dem Zeitmoment jener Ausgleichung ihrer Bahn etwa eine solche überwiegende und zerstörende Feuerbildung in der Welt eintreten soll, — darüber fehlt überall jede Angabe, ja, nach dem System stoischer wie heraklitischer Physik, sogar jede Möglichkeit irgend eines Grundes! —

Dieses auffällige Helldunkel der Sache nimmt zu, wenn man z. B. die dunklen Worte des Kleanthes selbst betrachtet, die uns Plutarchus in indirecter Rede anführt (adv. Stoicos de comm. nat. p. 1075 D. p. 389. W.): „Ἔτι τοίνυν ἐπαγωνιζόμενος ὁ Κλεάνθης τῇ ἐκπύρωσει, λέγει τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὸν ἥλιον ἐξομοιῶσαι πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτόν, ἀλλ' ὅτι οἱ ἄστερες θεοὶ ὄντες πρὸς τὴν ἑαυτῶν φθορὰν συνεργοῦντές τι πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν, πολὺς ἂν εἴη γέλως ἡμᾶς κτλ." Kleanthes also sagt, und zwar indem er dadurch für die

ἐκπύρωσις beweisen will, daß die Sonne nicht nur den Mond und die andern Gestirne mit sich ausgleiche und in sich umwandele, sondern daß auch diese andern Gestirne hieran mitarbeiten!

Erfahren wir nichts Näheres über die Art, in der sich die Stoiker den Zustand des vollbrachten Weltuntergangs gedacht haben sollen, so erfahren wir aber ferner umsomehr von der Weise, in welcher sie sich die Welterneuerung dachten. Und wieder sind es ganz seltsame Geschichten, die wir hier zu hören bekommen. Es werden nämlich bis aufs Haar wiederkehren ganz dieselben Dinge, wie in der ersten Weltperiode. Es wird zwar in gewissem Sinne nicht absolut dasselbe, aber es wird ein absolut und ohne jede Abweisung (ἀπαραλλάκτως) Gleiches wie in der frühern Weltperiode wiederkehren. So hieß es schon in der o. a. Stelle des Nemesius, da die Gestirne wieder denselben Lauf nähmen, so würde alles und jedes wieder ohne irgend welche Abweichung wie früher zu Stande gebracht, und der Kirchenschriftsteller fährt daselbst also fort: „Denn es werde wiederum ein Sokrates sein und ein Plato und jeder einzelne Mensch mit denselben Freunden und denselben Mitbürgern und jeder werde wieder dasselbe erleiden und dieselben Erlebnisse haben und dasselbe vollbringen und jede Stadt und jedes Dorf und jeder Acker werde in gleicher Weise wie früher (ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι) wiederhergestellt werden".

„Denn nichts werde anders sich verhalten (ξένον ἔσεσθαι) als das früher Gewordene, sondern alles ebenso und unverändert bis aufs Kleinste und durch diese Wiederkehr von Allem auf seinen vorigen Platz (ἀποκατάστασις) behaupten Einige, hätten sich die Christen ihre Wiederauferstehung (ἀνάστασις) eingebildet"[1]).

---

1) Wie sehr Recht diese „Einige" hatten, wie sehr die orthodoxe kirchliche Lehre von der Auferstehung der Leiber und dem Untergang und der Erneuerung der Welt nur die religiöse Verarbeitung und spiritualistische Ausdeutung der heraklitisch-stoischen Dogmen in ihrer cursirenden, mißverstandenen Form war, wird jeder von selbst deutlich sehen, welcher die kirchliche Eschatologie mit der in diesem § und zuletzt durch die Analyse der platonischen Stellen im Politikus ꝛc. gegebenen Entwicklung der heraklitischen Theorie von der kosmischen Wiedergeburt der Dinge und der Auferstehung der individuellen Leiber vergleicht. Bekanntlich hielt die Lehre der orthodoxen Kirchenväter — umsonst hatte der deshalb mit Vorwürfen überhäufte Origenes dieselbe vergeistigen und die Seele zuletzt in einen ätherischen Zustand reiner Geistigkeit versetzen gewollt — und ebenso auch später die der Scholastiker und protestantischen Theologen streng an dieser materialistischen Auferstehung der Leiber mit Haut und Haaren fest (vgl. z. B. Justin. fragm. de resurr. 3: ὁλόκληρον ἀναστήσεται τὸ σῶμα καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ πάντα ἕξει. Tertullian. de resurr. c. 63: Resurgit — caro et quidem omnis et quidem ipsa et qui-

Lactantius berichtet uns die eigenen Worte des Chrysippus (aus dessen Werk über die *εἱμαρμένη*), wie es bei dieser Welterneuerung zugeht, Institut. VII. c. XXIII. p. 578. ed. Paris.: „Melius Chrysippus, quem Cicero ait fulcire porticum Stoicorum, qui in libris quos de providentia scripsit, cum de innovatione mundi loqueretur, haec intulit: „*τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, δῆλον, ὡς οὐδὲν ἀδύνατον καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι, πάλιν περιόδων τινῶν εἰλημμένων χρόνου εἰς ὃν νῦν ἔσμεν καταστήσεσθαι σχῆμα*". „da sich dies so verhält, ist es klar, wenn gewisse Umläufe der Zeit erfüllt sind, wiederhergestellt werden in unsere jetzige Gestalt". Ebenso berichtet Tatianus von Zeno, dieser behaupte[1]), „durch die *ἐκπύρωσις*[2]) erständen wiederum dieselben zu denselben Geschäften, nämlich Anytos und Melitos zum Anklagen, Busiris zum Tödten der Fremden ꝛc."

Ueber nichts sind die Berichte aller Zeugen einiger, als über diesen Punkt. Man höre, was Origenes c. Cels. IV. c. 67. p. 555 de la Rue sagt[3]): „Celsus nun nimmt an, daß blos für die sterblichen Dinge eine

dem integra. Augustinus de civ. Dei XXII, 20.: Athenag. de resurr. mort. 4 sqq.). In der That reducirt sich das gezwungene Gelächter, welches die Kirchenväter über das stoische Dogma von der Wiederauferstehung erheben, im Grunde lediglich darauf, daß diese bei den Stoikern eine durch alle Ewigkeit sich cyclisch wiederholende und wiederkehrende, somit, wie die Kirchenväter von ihrem religiös-practisch-interessirten Gesichtspunkt aus sagen, eine unnütze sei, während sie selbst natürlich dieses philosophische Dogma vom ewigen physischen Kreislauf mit einer der religiösen Form der Vorstellung ganz entsprechenden Veränderung auf ein einmaliges Geschehen zum Zweck der Seeligkeit ꝛc. beschränken. Was aber die kirchliche Lehre vom Weltuntergang betrifft, so sind nicht nur die Parallelen, welche 2. Petr. 3, 10 sqq., Offenb. 21, 1. zur heraklitisch-stoischen *ἐκπύρωσις* liefern, offenbar, sondern noch viel deutlicher in der explicirteren Lehre der Kirchenväter hervortretend. Wenn z. B. Basilius, Homil. III. in hexaëm. 5. darüber sagt: *Τοσαύτην τοῦ ὑγροῦ τὴν φύσιν ὁ οἰκονομῶν τὸ πᾶν προαπέθετο ὥστε μέχρι τῶν τεταγμένων ὁρίων τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως κατὰ μικρὸν τῇ δυνάμει τοῦ πυρὸς ἐξαναλισκόμενον ἀντίσχειν*, — so hätte sich kein Stoiker über seine *ἐκπύρωσις* anders ausdrücken können!

1) Or. ad Graec. ed. Ox. c. IV. p. 12: *Τὸν γὰρ Ζήνωνα διὰ τῆς ἐκπυρώσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, λέγω δὲ Ἄνυτον καὶ Μέλιτον ἐπὶ τῷ κατηγορεῖν, Βούσιριν δὲ ἐπὶ τῷ ξενοκτονεῖν κτλ.*

2) Hier ist es also schon die *ἐκπύρωσις* selbst (*διὰ* nicht *μετά*), welche die Erneuerung der Welt bewirkt, und nicht ein von jener getrennter Act!

3) *ὁ μὲν οὖν Κέλσος, μόνην τῶν θνητῶν περιόδων κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἐξ ἀνάγκης φησὶν ἀεὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι, τῶν δὲ*

Wiederkehr in der Zeit nach gewissen festgesetzten Cyclen aus der Nothwendigkeit immer geworden sei und sei nur sein werde. Von den Stoikern aber nehmen die Meisten nicht blos für das Sterbliche eine solche periodische Wiederkehr an, sondern auch für das Unsterbliche und für ihre Götter. Denn nach der ἐκπύρωσις des Alls, die unendliche Mal geworden ist und unendliche Mal noch werden wird, ist wieder dieselbe Aufeinanderfolge von Allem von Anfang bis Ende eingetreten und wird eintreten. Und indem sie nun ihre Absurditäten zu mildern suchen, sagen die Stoiker, daß, ich weiß nicht wie, alle Menschen ohne Abweichung gleich (ἀπαραλλάκτως) sein würden nach der vollerachten Periode denen der früheren Perioden. So daß nicht derselbe Sokrates wiedergeboren wird, sondern Einer der dem Sokrates ohne Abweichung gleich ist und heirathen wird eine andere ohne Abweichung gleiche Xantippe und angeklagt werden wird von ohne Abweichung gleichen Anytos und Melitos".

Ja an einer andern Stelle ruft Origenes aus (c. Cels. V. c. 20. p. 592 sqq.): „Es sagen aber die Stoiker, daß nach einer bestimmten Periode die ἐκπύρωσις des Alls eintreten werde und hierauf eine Weltgliederung, die alles ohne Abweichung gleich hat wie in der früheren Periode". „— — Ja, was noch lächerlicher ist als dieses, unverändert gleiche Gewänder (ἀπαράλλακτα ἱμάτια) mit denen in der früheren Periode wird Sokrates anziehen, in dem unverändert gleichen Athen, wie in der früheren Periode wird er sein" ꝛc.

Billig frägt man sich, was hat das Alles zu bedeuten?

Wir haben in dem Verlauf dieses ganzen Werkes gezeigt, daß wir keine sonderlich große Meinung von der speculativen Kraft und Begabung der Stoiker haben. Aber deswegen waren es doch noch immer keine Männer, denen man im Ernste zutrauen kann, daß sie sich mit sinnlosen Abenteuerlichkeiten trugen, falls diese nicht eben eine ganz andere Bedeutung haben oder mindestens ursprünglich gehabt haben sollten.

Zumal bei ihnen dieser Weltuntergang und diese Rückkehr bis ins kleinste Detail nicht einmal irgend welche religiöse Bedeutung hat noch

---

Στωικῶν οἱ πλείους οὐ μόνον τῶν θνητῶν περιόδων τοιαύτην εἶναί φασι, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀθανάτων καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς θεῶν· μετὰ γὰρ τὴν τοῦ παντὸς ἐκπύρωσιν ἀπειράκις γενομένην καὶ ἀπειράκις ἐσομένην, ἡ αὐτὴ τάξις ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους πάντων γέγονέ τε καὶ ἔσται· παρωμένου μέντοι θεραπεύειν πως τας ἀπεμφάσεις οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, οὐκ οἶδ' ὅπως, ἀπαραλλάκτους φασὶν ἔσεσθαι κατὰ περίοδον τοὺς ἀπὸ τῶν προτέρων περιόδων πάντας· ἵνα μὴ Σωκράτης παλιγγένηται, ἀλλ' ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει, γαμήσων ἀπαράλλακτον τὴν Ξανθίππην κτλ.

haben konnte und auch nicht Rückkehr des Individuellen, sondern nur eines unverändert Gleichen besagen soll. Wie dies Alles endlich noch dazu an den Umlauf der Gestirne geknüpft war, wie die ἐκπύρωσις eintritt, wenn jene in ihren Ausgangspunkt rückkehren, wie mit der fortgesetzten Bewegung der Gestirne wieder die neue Weltgliederung eintritt, und deswegen bis ins kleinste Detail ein gleicher Sokrates mit gleichen Kleidern wiederkommen muß, weil jene sideriſche Bewegung wieder dieſelbe iſt, wie Alles das endlich nach Kleanthes — ſcheinbar ganz widerſprechend den andern Zeugniſſen — eine Seitens der Sonne vorgenommene Umwandelung der Geſtirne in ſich — zu der dieſe andern Geſtirne cooperiren — ſein ſoll (und obgleich doch mit der Rückkehr der Geſtirne zu ihrer urſprünglichen Stellung an und für ſich, und auch nach allen angeführten Berichten, durchaus keine Aenderung oder Aufhebung der Geſtirne gegeben iſt) und wie nun alles dieſes wieder mit dem in der Welt ja ſtetig, auch wenn jene ſideriſche Conjunction nicht eintritt, aus dem Feuchten ſich entwickelnden Feuer zuſammenhängen und eine Austrocknung alles Feuchten und einen Weltuntergang plötzlich herbeiführen ſoll, — Alles dieſes, ſagen wir, bildet wie es ſcheint ein Conglomerat der in ihrer Geſammtheit wie im Einzelnen fratzenhaften Unbegreiflichkeiten, dem in der That noch nirgends, ſoviel wir wiſſen, irgend ein befriedigender Sinn abgewonnen worden iſt. Es würde, wenn eben nichts Anderes darin zu ſehen wäre, dieſe ἐκπύρωσις ein Gewebe von zum Theil ganz kindiſchen Sinnloſigkeiten ſein, von welchem man den chriſtlichen Kirchenvätern wirklich Recht geben müßte in all dem Spott, mit dem ſie es überſchütten. — Wer dagegen nur einigermaaßen jenes das geſammte Alterthum und ſelbſt ſeine denkendſten Köpfe beherrſchende Geſetz erwägt, abſtracte Natur- und Verſtandesgeſetze in einer ſinnlichen Form auszudrücken und dieſe ſinnlichen Darſtellungen ſo lange circuliren zu laſſen und ſie um einzelne Züge zu vermehren, bis man endlich über die urſprüngliche Bedeutung ungewiß wurde und die ſinnliche Einkleidung ſelbſt für die Sache nahm, — der wird überzeugt ſein, daß auch dieſen von den Stoikern in Curs geſetzten Geſchichten mindeſtens urſprünglich etwas ganz Anderes zu Grunde liegen muß.

Aber um dies ganz deutlich zu ſehen, iſt es nur nöthig, eine andere Stelle über dieſe ἐκπύρωσις anzuführen, welche, indem ſie den Widerſpruch am höchſten treibt, damit zugleich auch ſeine Auflöſung hervortreten läßt.

Wir meinen eine Stelle des in der heidniſchen Philoſophie bekanntlich ganz wohl bewanderten heiligen Auguſtinus de civitat. dei XII. c. 13.

(ed. Bened. Ord. Venet. 1807. T. III. p. 408), wo er eben von dem hier in Rede stehenden stoischen Dogma spricht: „De revolutione saeculorum, quibus certo fine conclusis, universa semper in eandem ordinem eandemque speciem reditura quidem philosophi crediderunt".

Augustinus bemerkt hierzu: „Hanc autem se philosophi mundi hujus non aliter putaverunt posse vel debere dissolvere, nisi ut circumitus temporum inducerent, quibus eadem semper fuisse renovata atque repetita in rerum natura atque ita deinceps fore sine cessatione asseverarent volumina venientium praetereuntiumque saeculorum; sive **in mundo permanente** isti circumitus fierent, sive certis intervallis oriens et occidens mundus eadem semper quasi nova, quae transacta et quae ventura sunt, exhiberet".

Also noch Augustinus kannte eine stoische Tradition, nach welcher jener Weltuntergang gar kein Weltuntergang, die ἐκπύρωσις keine wirkliche Verbrennung ist, vielmehr jene, diese ἐκπύρωσις bewirkende, periodische Wiederkehr der Gestirne in ihre ursprüngliche Stellung und die hierauf folgenden eine erneuerte Wiederkehr der früheren Dinge herbeiführenden neuen Umlaufs-Perioden der Abweichung und Rückkehr zu jener Conjunction — sämmtlich nur in der gegenwärtigen Welt und unter der Fortdauer derselben (in permanente mundo) sich vollbringen! Ja, diese Tradition scheint selbst die allgemeinere gewesen zu sein. Denn während Augustinus die Sache mit einem sive in mundo permanente, sive oriens et occidens hinstellt, kennt Origenes wenigstens a. a. O. gar keine andere Auffassung von der Sache! Denn nun erst ist es Zeit, mit dem Schluß der früher bezogenen Stelle desselben (c. Celsum IV. c. 68. p. 555) hervorzurücken, wo Origenes gesagt hat, „nach den Stoikern werde nicht derselbe Sokrates wiedergeboren, sondern nur ein ohne Abweichung ihm Gleicher (ἵνα μὴ Σωκράτης παλινγένηται, ἀλλ' ἀπαραλλάκτως τις τῷ Σωκράτει), um eine eben solche der Xantippe ohne Abweichung Gleiche zu heirathen und von ohne Abweichung gleichen Anytus und Melitus angeklagt zu werden". Unmittelbar nach diesen oben (p. 187) bezogenen Worten fährt er aber fort: „οὐκ οἶδα δὲ πῶς ὁ μὲν κόσμος ἀεί ὁ αὐτός ἐστι καὶ οὐκ ἀπαράλλακτος ἕτερος ἑτέρῳ· τὰ δ' ἐν αὐτῷ οὐ τὰ αὐτά, ἀλλ' ἀπαράλλακτα". „Nicht begreife ich aber, wie dabei nun doch die Welt selbst immer dieselbe sein soll und nicht blos eine andere der andern nur ohne Abweichung gleiche (wie Sokrates ꝛc.), die Dinge aber dagegen, die in der Welt sind, nicht dieselben, sondern nur den früheren ohne Abweichung gleiche sein sollen"!

Origenes faßt es hier also sogar als die allgemeine Meinung der Stoiker auf, daß zum Unterschiede von den einzelnen Dingen, die in den verschiedenen Perioden nicht identisch, sondern blos ohne Abweichung gleich sind, die Welt selbst in allen diesen Perioden immer ein und dieselbe fortdauernde sei [1]).

Es bedurfte aber wohl eben nur der Anführung dieser Stellen, um evident klar zu machen, was wohl schon oben transparent genug war, daß die ganze ἐκπύρωσις der Stoiker, mindestens ursprünglich, von jeder Weltvernichtung und Verbrennung himmelweit entfernt und eben gar nichts Anderes ist und bedeutet, als — eine astronomisch-siderische Umlaufsperiode, eine bloße ἀποκατάστασις der Gestirne, die wir manchmal ja auch anderwärts, und zwar selbst da, wo es sich doch sogar um eine siderisch-chronologische Periode, wie die Phönix-Periode handelt, als eine ἀποκατάστασις der Dinge ausgesprochen finden, z. B. bei Horapollo Hierogl. II. c. 57. p. 82. Leemans., wo es vom Phönix heißt: ἐκεῖνος γὰρ ὅτε γεννᾶται, ἀποκατάστασις γίνεται πραγμάτων. —

Und warum gerade nach dem heraklitischen System ganz besonders die ἀποκατάστασις der Gestirne als eine ἀποκατάστασις der Sachen ausgesprochen und dargestellt werden konnte, werden wir gleich näher sehen.

Zuvörderst heben wir nur noch hervor, daß es ja feststeht, daß Heraklit ein großes Jahr kannte und lehrte. Dies berichten uns die Placita II, 32. p. 593. W.; Stobaeus. Ecl. Phys. p. 264.; Galenus, hist. phil. XIX. p. 284. K.; Eusebius Praep. Ev. XV. c. 24. und,

1) Dem entspricht auch ganz die stoisch-phönikische Ausführung bei Macrobius in Somn. Scip. II. c. 10. p. 158. ed. Bip.: Cum ergo calor nutritatur humore, haec vicissitudo contingit, ut modo calor, modo humor exuberet: evenit enim, ut ignis usque ad maximum enutritus augmentum haustum vincat humorem et sic aëris mutata temperies licentiam praestet incendio et terra penitus flagrantia immissi ignis uratur: sed mox impetu caloris absumto, paulatim vires revertuntur humori, cum magna pars ignis incendiis erogata, minus jam de renascente humore (die Welt ist also dabei gar nicht untergegangen, wie Macrobius auch bald ausdrücklich sagt) consumat, ac rursus longo temporum tractu ita crescens humor altius vincit, ut terris infundatur eluvio: rursusque calor post hoc vires resumit et ita fit, ut **manente** mundo inter exsuperantis caloris humorisque, terrarum cultus cum hominum genere saepe intercidat. Man vgl. damit einstweilen den Heraklitiker oben p. 72 sqq. p. 142 sq. bis unten bei Betrachtung der platonischen Stellen dieser Ort noch deutlicher und wichtiger werden wird.

wenn auch in der Zahl abweichend, besonders Censorinus a. c. a. C. Ein großes Jahr aber bedeutet immer[1] eine ἀποκατάστασις der Gestirne, wie ja auch Censorinus, nachdem er die obige Definition gegeben hat, das große Jahr sei ein solches, „quem Solis, Lunae vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt, cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur", fortfährt, ein solches Jahr (hunc sc. annum) habe nun unter andern auch Heraklitus und Linus angenommen und auf 10,800 Jahre bestimmt. —

Es steht also fest, daß Heraklit eine solche ἀποκατάστασις der Gestirne in seinem Werke erwähnt und irgend etwas an sie geknüpft hat. Er ist sogar, bis auf die mythische Figur des Linus und des Orpheus, der erste historische Philosoph, der bei Censorinus oder anderwärts als ein solches Jahr und somit eine solche ἀποκατάστασις der Gestirne kennend erwähnt wird. Ja betrachtet man nur ein wenig näher die Erklärung, die Censorinus davon giebt: als einen Zeitraum, der durch jenen in sich zurückkehrenden Kreislauf aller Planeten beschrieben wird, und erwägt man hierbei, wie bedeutungsvoll dem Heraklit, nach seiner Philosophie, jeder solcher in sich zurückkehrende Kreislauf erschien und erscheinen mußte; wie z. B. nach jener andern Stelle desselben Censorinus (c. XVI. p. 79. Hav.) gerade er der Vater jener Definition der γενεά, als eines Zeitkreislaufes (orbis notatis) ist, innerhalb dessen die menschliche Natur zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt (— man vgl. das oben p. 123 sqq. Gesagte —), so liegt auf der Hand, wie hochwichtig dem Heraklit, sobald er einmal irgendwoher von einer solchen ἀποκατάστασις der Gestirne Kunde erhalten hatte, dieses Factum sich darstellen mußte. In beiden Definitionen lebt nur ein und derselbe Grundgedanke. Er hatte jenen im Kleinen in sich zurückkehrenden Kreislauf innerhalb der menschlichen Natur zur Basis seiner chronologischen Bestimmung gemacht und das Menschenalter oder die γενεά auf Grund dessen auf 30 Jahre festgesetzt, — es war für ihn nur höchst consequent und seiner Philosophie angemessen, wenn er auch jenen größten kosmischen in sich zurückkehrenden Kreislauf, den die sidérische ἀποκατάστασις darstellt, zu einer höchst wesentlichen kosmischen Periode machte und in gewisser

1) d. h. wo es nicht blos eine calendarisch-chronologische Ausgleichungsperiode ist, was ja aber niemand von dem heraklitischen großen Jahr von 10,800 oder 18000 Jahren würde annehmen können, was auch gegen das bestimmte Zeugniß des Censorinus angeht und überhaupt unmöglich ist.

Weise als die Dauer oder das Alter einer kosmischen Generation bestimmte. —

In welcher näheren Weise konnte aber Heraklit eine solche Bestimmung mit seiner gesammten Physik vermitteln? Wenn es gelingt, diese Frage zu beantworten, so wird damit zugleich auch mit letzter Evidenz erklärt sein, wieso diese ἀποκατάστασις der Gestirne und die damit gegebene physische Bestimmung so leicht dazu kommen konnte, die sinnliche Einkleidung einer ἐκπύρωσις zu erhalten, und wie sich dies solange theils mit, theils ohne das Bewußtsein ihrer Bedeutung wiederholen konnte, bis sich dieses Bewußtsein endlich ganz verlor. Es wird sich also erst durch die Beantwortung dieser Frage das wahre und positive Wesen der stoischen wie heraklitischen ἐκπύρωσις ergeben.

Wir halten aber die Beantwortung dieser Frage im Allgemeinen und sogar bis zu einer gewissen näheren Grenze nicht für unmöglich. Ja wir sind der Meinung, daß die Momente für diese Antwort, und zum Theil selbst die Beweise dafür, schon in allem Bisherigen enthalten sind.

Wir haben oben (p. 108—121) gesehen, daß nach Heraklit die Sonne zwar immer neu wird, indem sie auch im Laufe eines Tages sich beständig durch die Umwandlung des Meeres in ihr Feuer ergänzt, daß Heraklit aber auch noch die weitere Maaßbestimmung für die Sonne getroffen hat, daß sie täglich neu sei, — in dem Sinne, daß sie aus dem Laufe des einen Tages in den andern hinüber auch nicht ein Atom ihres Daseins bewahren kann, da noch in dem Laufe des ersten Tages das gesammte Quantum des in demselben in Sonnenfeuer sich umwandelnden Meeres durch das ebenso beständige Umwandeln des Sonnenfeuers in Wasser (oder Verlöschen) wieder rückgewandelt und in die διάκοσμα zurückgekehrt ist.

Bei der Sonne vollzieht sich also diese totale Renovation im Laufe eines Tages. Die andern Gestirne sind, wie uns die Berichterstatter von Heraklit versichern, weit entfernter von der Erde als die Sonne; sie bewegen sich zum Theil (der Mond) durch einen unreineren Umkreis, sie nähren sich, wie die Berichterstatter weiter versichern, aus der dunklen ἀναθυμίασις oder der sich aus der Erde entwickelnden Feuchtigkeit. Und besonders, was hiermit zusammenhängt und aus Heraklit's eigenen Worten hervorgeht, ihr Feuer ist bei weitem nicht so intensiv als das der Sonne, da ihr Licht nicht einmal die Nacht verscheuchen könnte.

Aus allen diesen Gründen muß freilich jener Umwandlungs- und Erzeugungsproceß der Gestirne aus der μεταβολή des Feuchten und der Erde weit langsamer vor sich gehen als bei der Sonne; die totale Rene-

vation dieser Gestirne[1]) muß bei jedem derselben viel länger dauern, als die der Sonne. Aber bei alledem muß immer einmal der Zeitpunkt auch bei den Gestirnen eintreten, wo von einem gegebenen Moment abgerechnet, ihr totales Dasein wieder renovirt ist, d. h. wo die μεταβολή des Feuchten und der Erde, welche sich mählich in das Feuer dieser Gestirne umwandelt, wieder durch dieses Feuer hindurch in die θάλαττα zurückgekehrt ist.

Wir haben ferner im § 23., auf dessen Ausführungen wir hier überhaupt zurückverweisen müssen, gesehen, wie die Sonne in ihrem Tageslauf — und somit auch in ihrem Jahreslauf, denn auch Sommer und Winter beruhen ja bei Heraklit nach allen Berichterstattern nur auf denselben Verhältnissen wie Tag und Nacht*) — nur das Maaß angiebt der ihr zu Grunde liegenden μεταβολή und ihrer beiden stets fortdauernden, aber wechselnd quantitativ überwiegenden Seiten, der Umwandlung in Feuer und der Rückwandlung in Meer (des Entzündens und Verlöschens).

Wir haben gesehen, wie Heraklit bemüht war, in der Bahn der Sonne feste Maaße und Uebergangspunkte für dies quantitative Verhältniß, wel-

---

1) Zunächst ganz unscheinbare, aber deswegen nicht weniger wichtige, in dem Zusammenhange mit dem oben ferner Auszuführenden auch wohl hinreichend klare Spuren dieses kosmisch-siderischen Processes liegen auch bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates de diaeta I., vor. So in den schon oben (p. 117) hervorgehobenen Worten ib. p. 628. Kuehn.: „ἄστρων τε ἐπιτολὰς καὶ δυσίας γινωσκεῖν δεῖ ὅκως ἐπίστηται τὰς μεταβολὰς καὶ ὑπερβολὰς φυλάσσειν καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ὅλου κόσμου κτλ.“, in welchen offenbar unserer früheren Ausführung gemäß die auf- und untergehende Laufbahn der Gestirne — und nicht blos der Sonne — mit der allgemeinen realen μεταβολή verknüpft und als sie vermittelnd erscheint. Aber noch mehr, p. 639 heißt es bei demselben Autor, indem er den menschlichen Körper physiologisirt: αἱ μὲν πρὸς τὰ κοῖλα τῶν ὑγρῶν σελήνης δύναμιν, αἱ δὲ ἐς τὴν ἔξω περιφορὰν, πρὸς τὸν περιέχοντα πάγον, ἄστρων δύναμιν. Es sind wenige Worte, die aber in diesem Zusammenhang gewiß einen deutlichen Blick auf ihren großen Hintergrund im kosmischen Systeme des Ephesiers fallen lassen. Das Feuchte im Körper entspricht der δύναμις des Mondes, seine feste Umgebung der δύναμις der Gestirne (das Feurige selbstredend der δύναμις der Sonne). Wenn Sonne, Mond und Gestirne somit eine solche unterschiedene δύναμις haben, so muß auch ihre Wechselwirkung mit der Erde, ihre Renovation und ebenso ihre Bahn von entsprechender Verschiedenheit gewesen sein und man sieht, daß die (siehe oben p. 122) Ernährung der Gestirne aus der aus der Erde sich entwickelnden ἐπίχειος ἀναθυμίασις schwerlich erst stoische Erfindung ist.

*) Vgl. jetzt das neue Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283: „ὁ θεὸς ἡμερὴ εὐφρόνη, χειμὼν θέρος κτλ.

ches ihr Lauf darſtellt, anzugeben, wie ihm aber die totale Erneuerung derſelben erſt dann eingetreten war, wenn ſie wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt iſt. Es iſt ſomit nur von ſtrenger Analogie, ja eigentlich beinah nothwendig, daß ſich Heraklit auch jene totale Erneuerung aller Geſtirne mit der Vollendung ihrer längſten Bahn und der Rückkehr eines jeden von ihnen zu ſeinem Ausgangspunkte verbunden gedacht hat. — Werfen wir ferner einen Blick auf die andere Seite dieſes ſideriſchen Proceſſes, auf die eigentliche gegenſtändliche Welt, ſo wiſſen wir ja, daß nach Heraklit jedes Exiſtirende, auch die Erde und ihre feſteſten Formen, einmal wieder in Feuer umgeſetzt wird. Natürlich, wenn Jedes geht mählich in Feuchtes über und wird aus dieſem in Sonnen- und Geſtirnfeuer umgewandelt, ſowie es aus dieſem wieder in Meer ſich umwandelt u. ſ. f. Ein Moment alſo muß einmal kommen, wo jedes Atom des geſammten κόσμος den Kreislauf des Daſeins durchgemacht hat und durch die Form des Feuers hindurchgejagt worden iſt. Und indem ſich Heraklit, wie gezeigt, dieſen Moment als mit der Vollendung der Bahn der Planeten vereinigt dachte, — kam er zu der ἐκπύρωσις der Geſtirne als zu der großen Periode der geſammten kosmiſchen Erneuerung, oder der kosmiſchen Generation, wie wir vorhin ſagten. Ja er konnte ſich nach dem Vorigen (ſ. p. 116 ff.) dieſen Moment conſequenterweiſe nicht anders, als mit der Rückkehr aller Geſtirne zu ihrer urſprünglichen Stellung verbunden denken. Denn ſo lange ſie noch in ihrer Bahn begriffen waren, war eben ihre eigene totale Renovation noch nicht eingetreten und es gab noch ſomit ein Atom, das dieſen Kreislauf des Daſeins noch nicht durchgemacht hatte. —

Wie alſo Heraklit geſagt hat, daß die Sonne täglich neu ſei, ohne damit ihr beſtändiges Werden aufzuheben, wie etwa von der modernen Phyſiologie hin und wieder geſagt worden iſt, daß der Menſch in Folge ſeines beſtändigen Secretions- und Reproductionsproceſſes immer in ſieben Jahren ein gänzlich neuer geworden ſei, ohne ihn deshalb doch hierbei ſterben zu laſſen, ſo hat Heraklit eine ſolche Periode für die geſammte kosmiſche Erneuerung beſtimmt, ohne dabei an einen Weltuntergang und eine reale ἐκπύρωσις zu denken.

Wenn es eine einzelne Stelle giebt, welche vorzugsweiſe das hier Entwickelte beſtätigt, ſo ſind es jene exactlen, oben citirten p. 180 Worte des Kleanthes, die gewiß bisher unverſtändlich ſein mußten, jetzt aber ihr volles Licht erhalten. Kleanthes hat nach Plutarch, indem er dadurch die ἐκπύρωσις beweiſen wollte, geſagt, daß die Sonne den Mond und die übrigen Geſtirne alle mit ſich ausgleiche (ſich ganz gleich mache) und in ſich ſelbſt um-

wandle (ἐξομοιῶσαι πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτόν) und daß die Gestirne selbst hierzu cooperiren (συνεργοῦσι τῷ ἡλίῳ). Es liegt jetzt klar vor, wie richtig dies ist, denn indem die Gestirne sich während der Vollbringung ihrer Bahn mählich renoviren, wandelt sich eben ihr Feuer in Meer um, das wieder von der Sonne reforbirt wird. Und indem so mit der Rückkehr der Gestirne in ihren Ausgangspunkt die totale Erneuerung der Gestirne und also die totale Umwandlung ihrer früheren Feuersubstanz in Meer eingetreten ist, für den rascheren Proceß der Sonne aber jeder Tag die totale Erneuerung aus dem Meer bewirkt, ist somit mit dieser vollbrachten ἀποκατάστασις auch die ganze Substanz der Gestirne durch die Sonne hindurchgetrieben oder sie sind unter ihrer eigenen Mitwirkung von dieser in sich umgewandelt worden!

Eine frappante Bestätigung dessen enthalten vielleicht auch noch die Verse des Kleanthes in seinem Hymnus auf Zeus, worin er von diesem sagt, daß er durch den „immerlebenden Blitzstrahl" (ἀεὶ ζώοντα κεραυνόν) erfülle

„— — das Wort, das gemeinsame, welches durch Alles
Geht, zu den Lichtern den großen sich mischend wie zu den kleinen[1]).
Ὃ σὺ κατευθύνεις κοίνων λόγον, ὃς διὰ πάντων
φοιτᾷ μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν.

Der Beweis für unsere gesammte Entwickelung liegt aber überhaupt nicht in einer Stelle. Es giebt freilich keine einzelne Nachricht, die das geradezu besagt[2]). Aber der Beweis scheint uns eben ein unverhältnißmäßig stärkerer zu sein[3]). Er liegt eben in der gesammten Tar-

1) Nach Mohnike's Uebersetzung. — Man sieht auch hier beiläufig wieder das so oft dargelegte Verhältniß; das immerlebende kosmische Feuer ist nur der Diener und Vollstrecker des Logos; es ist aber real sich entzündend und verlöschend.

2) Beinahe muß man aber auf Grund des obigen Fundamentes sogar als eine solche positive Nachricht über Heraklit in Anspruch nehmen, was Plato im Timäus p. 37. E. sqq. von der Zeit sagt, welche durch die Bewegung der Sonne, des Mondes und der fünf Wandelsterne erzeugt werde (wovon wir jetzt und in Bezug auf die Sonne schon oben p. 111 sqq. p. 120 sq. gesehen haben, wie dies wörtlich bei Heraklit der Fall, wie er dabei die Sonne als ein Maaß der Zeit am Himmel entzünden und die Zeit dann durch die ἀποκαταστάσις der Gestirne vollenden läßt, mit den Worten: „Nichtsdestoweniger läßt sich begreifen, wie die vollkommene Zahl der Zeit das vollkommene Jahr dann ausfüllt, wenn die Schnelligkeiten aller acht Kreisläufe gegen einander vollendet zu demselben Ausgang zurückgekehrt sind ꝛc." Wir kommen bald hierauf näher zurück.

3) Daß immerhin noch manche Mittelglieder über die nähere Durchführung dieser physisch-kosmischen μεταβολή Heraklit's fehlen, ist freilich nicht zu läugnen,

stellung: er liegt hauptsächlich auch in der befriedigenden und übereinstimmenden Auflösung, welche jetzt alle bisher scheinbar noch so widersprechenden Berichte und Thatsachen finden. Vieles sogar, was zunächst weit ab zu liegen scheint, gewinnt erst jetzt sein ganzes concretes Verständniß. Es kann nicht unser Zweck sein, hier Alles zusammenzustellen oder alle an den andern Orten dieses Buches zerstreuten Stellen durchzugehen, welche nun von hier aus ihre zusammenstimmende Erklärung finden und diese rückwirkend bestätigen. Einige Bemerkungen mögen genügen, da sich Jedem bei näherer Betrachtung des heraklitischen Stoffes hinreichend viele aufdrängen werden. So sieht man jetzt, wie wörtlich und auch physisch jener eigenthümliche, so oft in den Fragmenten wie den Berichten wiederkehrende Ausdruck Heraklit's zu nehmen ist, mit welchem er seinen Alles

---

obgleich er schwerlich sehr ins Einzelne dabei gegangen sein dürfte und vergleichungsweise gewiß nicht so weit wie Plato im später zu betrachtenden Timäus. Auch liegen noch manche Spuren von solchen Mittelgliedern aus dem sich zur ἀποκατάστασις abschließenden Proceß der Gestirne vor, wenn auch ihrer Vereinzelung wegen manche nur schwer zu entziffern sind. Manches werden wir im Verlaufe noch hervortreten sehen, hier verweisen wir zunächst auf die oben p. 116. 117. 194 in den Noten aus dem Heraklitiker beigebrachten Stellen. Zu jenen schwer zu entziffernden Spuren rechnen wir auch die Nachricht bei Lydus de mensibus c. VI. p. 108. R. ὅθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ Ἡράκλειτος γενεὰν τὸν μῆνα (unbedingt bei Heraklit noch mit der Bedeutung von Mond selbst zusammenfallend) καλεῖ. Ein Zusammenhang mit dem Wesen und der Zahl der Zeugung (nach seiner Definition oben p. 124) liegt hierin wohl gewiß vor, so daß ich auch der Meinung bin, daß dem Berichte des falschen Origenes Philosophumena I. c. 4. p. 884. de la Rue von Heraklit: καὶ ὥσπερ ὁ Ἐμπεδοκλῆς πάντα τὸν καθ' ἡμᾶς τόπον ἔφη κακῶν μέστον εἶναι καὶ μέχρι δὲ σελήνης τὰ κάκα φθάνειν ἐκ τῶν περὶ γῆν τόπου τιθέντα, περαιτέρω δὲ μὴ χωρεῖν, ἅτε καθαρωτέρου τῶν ὑπὲρ τὴν σελήνην παντὸς ὄντος τόπου· οὕτω καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ ἔδοξεν. — ein Bericht, den man ohne jenes Vorige für eine ganz willkürliche und rein grundlose Uebertragung von Empedokles auf Heraklit halten müßte — doch wenigstens irgend etwas beim Ephesier zu Grunde liegt, zumal auch, wenn man sich jener obigen Worte des Heraklitikers erinnert — — τῶν ὑγρῶν σελήνης δύναμιν! Jedenfalls dürfte sich schon aus diesen Worten zeigen und durch die Stelle des Lydus nur bestärkt werden, daß der Mond als Symbol und als Gestirne der feuchten Zeugung bei den Griechen auch nicht erst „neuplatonisch", sondern heraklitischen Ursprungs ist. Von den Aegyptern bekundet uns diese Anschauung Plut. de Is. et Os. c. 41: τὴν μὲν γὰρ Σελήνην, γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχουσαν, εὐμενῆ (αἱ γυναῖς ζώων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσεσι.) — Wir haben übrigens über den Zusammenhang jener und anderer Stellen miteinander eine eigene Meinung, die wir indeß zur Zeit noch auf sich beruhen lassen.

durchwaltenden Logos als einen „πάντα διὰ πάντων“ „Alles durch Alles“, hindurchleitenden oder hindurchsteuernden bezeichnet, wie z. B. in dem Fragment (§ 15.) von der γνώμη, ἥτε οἴη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.

Es ist jetzt kein Pleonasmus mehr und keine Unklarheit in diesem ständigen Terminus des Ephesiers. Denn wirklich haben wir gesehen, wie während einer solchen Periode kosmischer Generation jedes Atom des kosmischen Daseins durch alle Existenzformen desselben hindurchgetrieben und hindurchgesteuert wird [1]. Ebenso erlangt jetzt erst ihr concretes physisches Verständniß die Beschreibung, die Plato im Kratylos (p. 412 sq.) von dem heraklitischen Princip (dem δίκαιον) giebt, es schildernd als „das durch Alles Hindurchgehende, durch welches alles Werdende erst wird, und als deshalb das Schnellste und Feinste, denn nicht könnte es sonst durch alles Gehende hindurchgehen, wenn es nicht das Feinste wäre, so daß nichts es aufhält, und das Schnellste, so daß es sich zu dem Andern wie zu Stehendem verhält: da es nun aber alles Andere hindurchgehend durchwaltet (ἐπεὶ δ' οὖν ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊόν), so ist ihm nun eben dieser Name — δίκαιον — mit Recht gesetzt worden“. Besonders frappant ist es aber, wie Plato nun dennoch bald darauf einen Heraklitiker von diesem Alles durchwaltenden Gerechten sagen lassen kann, es sei die Sonne „denn diese allein durchwalte hindurchgehend und

1) Darum besteht auch eben alle Weisheit darin, die — mit der εἱμαρμένη identische — γνώμη zu wissen, welche das Gesetz dieses kosmischen Kreislaufs für alles Dasein bildet. Die Stoiker drücken das bei Nemesius a. a. O. so aus, daß diejenigen Götter, welche bei der ἐκπύρωσις nicht zu Grunde gehen und also eine Periode überleben, aus dieser alles Künftige im Voraus wissen, weil in den folgenden Perioden nichts fremdes sich vollbringt (τοὺς δὲ θεούς, τοὺς μὴ ὑποκειμένους τῇ φθορᾷ ταύτῃ παρακολουθήσαντες μιᾷ περιόδῳ, γινώσκειν ἐκ ταύτης πάντα τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι ἐν ταῖς ἑξῆς περιόδοις· οὐδὲν γὰρ ξένον ἔσεσθαι). Die Periode ist ja eben nur der aufgerollte Leib des kosmischen Kreislaufs, wie die γνώμη sein ideelles Gesetz ist. Bei Heraklit, der seines Begriffes überall mächtig bleibt, braucht man daher keine Periode realiter mit durchzumachen, sondern es genügt, die γνώμη zu kennen, wie dies auch Marc. Anton. XI. 2. von der Seele sagt: „— — τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν τῶν ὅλων ἐμπεριλαμβάνει καὶ περινοεῖ καὶ θεωρεῖ, ὅτι οὐδὲν νεώτερον ὄψονται οἱ μεθ' ἡμᾶς“ *) κτλ.

*) Jetzt wird aber auch klar sein, worauf wir Bd. I. p. 340. Anm. u. p. 341, 1. hinwiesen, ohne dort dies ganz deutlich machen zu können, wie auch dieses absolute Wissen, diese γνώμη, bei Heraklit immer nur ein Wissen des Objectiven und kein sich selbst erfassendes Wissen, keine Intelligenz ist.

verbrennend das Seiende", *τοῦτον γὰρ μόνον ἀναιώντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν τὰ ὄντα.* Es liegt auf der Hand, wie Platon in diesen Worten sich auf nichts Anderes bezieht, als auf den eben geschilderten siderischen Proceß und wie er nur ganz dasselbe sagt, was in den scheinbar ganz abliegenden und doch, wie sich ergeben hat, tief identischen, vorher betrachteten Worten des Kleanthes enthalten ist, daß die Sonne alle Gestirne in sich umwandle ꝛc.

Auch was uns Eusebius Praep. Ev. XIV, 3. von den Grenzen der Zeit sagt, *πυρὸς ἀμοιβὴν γὰρ εἶναι τὰ πάντα, χρόνον τε ὡρίσθαι τῆς τῶν πάντων εἰς τὸ πῦρ ἀναλύσεως καὶ τῆς ἐκ τούτου γενέσεως.* Alles sei Umwandlung aus Feuer, die Zeit aber werde begrenzt durch die Auflösung aller Dinge in das Feuer und durch die Entstehung aus demselben, — ist jetzt so klar wie richtig und gar nicht mehr irreführend. Jene große Periode der *ἀποκατάστασις* der Gestirne ist das Maaß, innerhalb dessen jedes Sein sich durch das Feuer, aus dessen Umwandlung es entstanden ist, wieder hindurchgetrieben hat und die Zeit wie ein Kreis (vgl. oben p. 119, 1. und das Fragment Bv. I. p. 88 sq.) wieder in ihren eigenen Ausgangspunkt zurückkehrt. Nichts Anderes liegt aber auch dem Berichte zu Grunde, daß (s. Bv. I. p. 84) nach Heraklit die Grenze von Allem Eine gewesen sei. Ja jetzt erlangt auch erst ihr besseres physisches Verständniß die Nachricht des Sextus (s. Bv. I. p. 358 sq.), daß Einige bei Heraklit statt des Feuers vielmehr die Zeit als die *ἀρχή* des Seienden angesehen haben[1]). Auch die heraklitische *εἱμαρμένη* und die Definitionen, die uns die Berichterstatter von ihr geben, gewinnen erst jetzt ihre physische Seite und ihren bestimmten Sinn. Sie wird uns ja erklärt als der „aus dem Gesetze des Gegenlaufs weltbildende Logos" (s. Bv. I. p. 328) und, wie es anderwärts heißt (Bv. I. p. 329) als der sich durch die Wesenheit des Alls hindurchziehende Logos. *„αὐτή ἐστι τὸ αἰθέριον σῶμα σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδων μέτρων τεταγμένων".* Sie ist also „der Saame der Entstehung des Alls und das festgesetzte Maaß des Umlaufs oder der Periode", d. h. der Periode, die wir soeben betrachtet haben. Sie ist eben die vorherbestimmte Nothwendigkeit, d. h. sie ist jene vorausbestimmte unzerreißliche (s. Bv. I. p. 323 sq. u. p. 375 sqq.) Reihenfolge von Umwandlungen, die jedes einzelne kosmische Dasein durchlaufen muß, bis der große Kreis der gesammten kosmischen Erneuerung geschlossen ist und hiermit

1) Vgl. über die Zeit noch oben p. 120 sq.

derselbe Kreislauf von Neuem beginnt. Freilich wird also, wer diese *εἱμαρμένη* oder *γνώμη* einmal kennt, Alles wissen, nicht nur, was ist, sondern auch was sein wird; denn er wird das Gesetz wissen, welches durch alle Ewigkeit hindurch Alles durch Alles hindurchsteuern wird. —

Ganz besonders wird aber auch die vorstehende Entwickelung bewährt und die in ihr gegebene Auflösung der heraklitischen *ἐκπύρωσις* über jeden Zweifel erhoben, wenn man von hier aus einen Rückblick auf die letzten drei §§ wirft und die in ihnen angeführten Stellen. Alle Schwierigkeit, jeder scheinbare Widerspruch in den Berichten ist jetzt gehoben und erklärt und es giebt keine Stelle mehr, die sich jetzt nicht von selbst befriedigend auflöste.

Wenn uns z. B. oben, p. 157, Simplicius sagte: *γενητὸν δὲ καὶ φθαρτὸν τὸν ἕνα κόσμον ποιοῦσιν, ὅσοι ἀεὶ μὲν φασὶν εἶναι κόσμον, οὐ μὴν τὸν αὐτὸν ἀεί, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατὰ τινας χρόνων περιόδους, ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Διογένης καὶ ὕστερον οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς*, so ist jetzt der Widerspruch, der oben noch darin vorzuliegen scheinen mußte, daß die Welt einerseits eine und zugleich auch immer ist, und dennoch andererseits diese eine immerfeiende Welt nicht nur beständig — denn dies wäre kein Widerspruch — sondern gerade „nach gewissen Zeitumläufen" eine andere wird, vollständig gehoben und es ist dargethan, wie wenig deshalb hierin ein realer, mit dem Weltbestande in der Zeit wechselnder Weltuntergang vorzuliegen braucht und wie wenig er auch nach Simplicius selbst darin vorliegen soll, da dieser ja in dem ersten Theil dieser Stelle, so wie anderwärts (p. 177) demselben ausdrücklich widerspricht. Ebenso hat sich nun gezeigt, wie gar nichts für eine reale *ἐκπύρωσις* daraus geschlossen werden kann, wenn in dieser Stelle, wie anderwärts, Heraklit mit den Stoikern in Bezug auf diese Lehre zusammengestellt wird. Jetzt ist auch erst klar, was Alexander von Aphrodisias (s. p. 178 sqq.) mit seiner Unterscheidung will, daß Heraklit mit dem für *πῦρ ἀείζωον* und für ewig erklärten „*κόσμον τόνδε*" doch nicht „*τηνδε διακόσμησιν*" besagen will und wie Recht der Aphrodisier dabei hat. Denn mit diesem „*τηνδε διακόσμησιν*" meint er eben die gleichzeitige Weltgliederung, wie sie während der Dauer einer solchen kosmischen Generation besteht. Denn im Unterschiede von den einzelnen Existenzen als solchen ist diese *διακόσμησις* freilich die ganze Welt des getheilten Daseins, aber auch diese wandelt sich eben in jener kosmischen Periode zurück und erneuert sich, und in der That ist daher nicht eine solche *διακόσμησις*, sondern alle sich aufeinanderfolgenden von Heraklit mit seiner Definition des *κόσμος* als *πῦρ ἀείζωον*, das da

war, ist und sein wird, gemeint. Ja selbst Berichte, wie der des Diogenes IX. 8. *περιόδους τε τὴν πῦρ καὶ ἕνα εἶναι κόσμον· γενέσθαί τε αὐτὸν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατὰ τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην*, sind jetzt, zwar sicher von Diogenes falsch gemeint, aber doch den Worten nach gar nicht unrichtig und können sehr wohl, wie auch die widersprechende Angabe des *ἕνα κόσμον* und der darauf folgende Satz *τῶν δὲ ἐναντίων κτλ.* zu zeigen scheinen, aus einem ganz guten und die Sache ganz richtig auffassenden Commentator herrühren.

Ebenso hat sich gezeigt, daß auch die stoische *ἐκπύρωσις* selbst ursprünglich und nach ihrer wahren Bedeutung gar keine andere war, als diese heraklitische selbst, und eben nur das sinnliche Gewand und der Name theils die Forscher über die Stoiker, theils auch diese selbst über den Sinn der Traditionen, mit denen sie sich trugen, getäuscht hat.

Wir glauben unsere Meinung über dies Verhältniß nicht klarer und besser ausdrücken zu können, als wenn wir auf das naheliegende Beispiel der Phönixperiode verweisen und die treffenden Worte hersetzen, welche Lepsius in seinen so gelehrten wie geistvollen Ausführungen über dieselbe äußert[1]: „Es geht aus den Erklärungen der Schriftsteller selbst hervor, daß ihnen diese Bedeutung im Ganzen anerkannt war. — — Aber das Bedürfniß der Alten, jedes abstracte Naturgesetz unter dem Bilde eines Ereignisses der Anschauung näher zu bringen, ließ sie zuletzt das Bild selbst für Wirklichkeit halten".

Auch in unserm Falle scheint uns dies in den oben über die stoische *ἐκπύρωσις* beigebrachten Stellen, im Verein mit der nunmehr gegebenen Entwickelung des Sachverhältnisses bei Heraklit, so schlagend nachgewiesen zu sein, daß es überflüssig wäre, sich hierüber nochmals weiter verbreiten zu wollen. Es liegt jetzt auf der Hand, wie charakteristisch die p. 146, 2. über Zeile von Tarus angeführte Nachricht ist, er habe die reale Weltvernichtung „bezweifelt" (*ἐπισχεῖν*), oder sich des Urtheils darüber enthalten. Es ist klar, wie der Mann eben zu Denen gehörte, die weder ganz getäuscht waren, noch ganz klar sahen und daher gar nicht recht wußte, woran er mit seinem Dogma sei. So rechtfertigen sich jetzt auch von selbst und erweisen sich gerade als vorzüglich auf viele Stellen, die bisher unerklärlich erscheinen mußten, wie z. B. die eben betrachtete des Simplicius, welche auch den Stoikern die Unvergänglichkeit der Welt beilegt, oder z. B. die noch frappanteren Worte des Justinus, Apolog. I.

1) Chronologie der Aegypter T. I. p. 182.

p. 45. „*Ημεῖς τὴν ἐκπύρωσίν φαμεν γίγεσθαι, ἀλλ' οὐχ, ὡς Στωικοί, κατὰ τὸν τῆς εἰς ἄλληλα πάντων μεταβολῆς λόγον, ἣ ἀΐδιστον ἐφάνη*".

Hier wird also gerade zu die stoische ἐκπύρωσις als das Gesetz der Umwandlung von Allem ineinander definirt, wobei doch das εἰς ἄλληλα πάντων nur heißen soll und auch wie überall nur heißen kann: Umwandlung eines Einzelnen in ein anderes Einzelne. Worte, die also, als Definition der stoischen ἐκπύρωσις, sicher ganz unbegreiflich hätten erscheinen müssen, jetzt aber dem Kirchenvater vielmehr nur zu großer Ehre[1]) gereichen und dasselbe sagen, was uns schon der stoische Fragmentist so ausdrückte: interitu singulorum universa **sempiterna** fieri necesse est. Ja gerade die dreifachen Widersprüche, in denen sich dieser stoisirende Autor daselbst (p. 148) in einem Athem über die Weltvernichtung verwickelt, erweisen sich jetzt nur als umsomehr charakteristisch und unsere Darstellung bestätigend.

Aber man höre einen stoischen Autor selbst. Marcus Antoninus V. § 13: „Ich bestehe aus Ursächlichem und Materiellem (αἰτιωδῶς καὶ ὑλικῶ), **Keines** von diesen beiden wird in das Nichtsein (εἰς τὸ μὴ ὄν) zurückgehen, wie es auch nicht aus dem Nichtsein geworden ist. Vielmehr wird jeder meiner Theile dem Gesetze der Umwandlung gemäß (κατὰ μεταβολήν) zu einem andern Theile des Weltalls gemacht und dieser wandelt sich wiederum in einen andern Theil des Weltalls um (εἰς ἕτερον μέρος τοῦ κόσμου μεταβάλλει) und sofort ins Unendliche (εἰς ἄπειρον), denn dieser Umwandlung gemäß (κατὰ μεταβολήν) bin ich selbst geworden und die, die mich gezeugt haben und wieder rückwärts in's Unendliche. Denn nicht hindert es, so zu sprechen, wenn auch in Gemäßheit vollbrachter Perioden das Weltall gegliedert wird; „*οὐδὲν γὰρ κωλύει οὕτως φάναι, κἂν κατὰ περιόδους πεπερασμένας ὁ κόσμος διοικῆται*".

So? Und warum hindert den kaiserlichen Philosophen diese Lehre von der periodischen ἐκπύρωσις, von der angeblich in zeitlicher Trennung von der Weltbildung vor sich gehenden Weltvernichtung, nicht, wie er selbst als einen scheinbaren, aber nur scheinbaren Widerspruch hervorhebt, an den

1) Auch Tananus muß Lob gespendet werden, wie richtig er sich or. ad Graec. c. IX. p. 23 ausdrückt, daß nach den Stoikern „in Gemäßheit gewisser Zeitkreise dieselben Dinge immer entstünden und vergingen", οὐχ ὡς οἱ Στωϊκοὶ δογματίζουσι κατὰ τινας κύκλων περιόδους γινομένων ἀεὶ καὶ ἀπογινομένων τῶν αὐτῶν, wo also gleichfalls nur von einem Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge, nicht von einem Weltuntergang, die Rede ist und das bei auch die ununterbrochene Stetigkeit dieser Bewegung zeigt.

ewigen Proceß des immer in neue reale Bestimmtheit, in reale Theile der Welt umschlagenden Anderswerdens zu glauben? Man sehe, ob es möglich ist, eine andere Antwort zu geben, als die in der vorstehenden Entwickelung enthaltene! Man sehe, wie eingeweiht in das wahre Wesen der ἐκπύρωσις Marcus Antoninus war!

Wenn also derselbe Autor III. § 3 vom Ephesier sagt: „Heraklitos, der so vieles über die ἐκπύρωσις der Welt physiologisirte (*Πράκλ. περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως φυσιολογήσας — — ἀπέθανεν*)", so wird dies jetzt niemand mehr täuschen können, wie es noch Schleiermacher (p. 464) täuschte. Im Gegentheil, daß er „*τοσαῦτα*" darüber physiologisirt habe, weist deutlich darauf hin, daß die ἐκπύρωσις ein solcher Mittelpunkt seines gesammten physischen Systems gewesen ist, wie wir dies durch die Nachweisung des physisch-siderischen Processes, welcher ihren Inhalt bildet und welcher die Welt constituirt, dargethan haben. Sonst ließ sich gar nicht „so vieles" über sie physiologisiren. Wie durchsichtig klar in jedem seiner Worte wird jetzt nicht auch der Bericht des Numenius über die Stoiker bei Euseb. Pr. Ev. XV. c. 19. p. 820: *Ἐπὶ τοσοῦτον δὲ προελθὼν ὁ κοσμικὸς λόγος καὶ κοινὴ φύσις μείζων καὶ πλείων γενομένη, τέλος ἀναζηράνασα πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γένεται, ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν πρώτιστον ἐνιαυτῶν τὸν μέγιστον καθ' ὃν ἀπ' αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκατάστασις. Ἐπανελθοῦσα δὲ, διὰ τάξιν, ἐφ' ὅσας διακοσμεῖν ὡς αὖτως ἤρξατο. κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται. τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ ἀϊδίου γενομένων ἀκαταπαύστως.* Obgleich hier doch das inhaltliche Wesen der ἐκπύρωσις geschildert wird und werden soll, wird doch einer solchen eigentlich gar nicht erwähnt. Die Bewegung vielmehr, die sie vollbringen soll (*ἀναζηράνασα κτλ.*), zieht sich sofort in eine Wiedergeburt, in eine *ἀνάστασις* zusammen, welche hier mit der Beendigung des großen Jahres ganz ebenso zusammenfällt, wie sonst die ἐκπύρωσις. Das große Jahr, die *ἀποκατάστασις* der Gestirne, wird hier sofort als eine *ἀποκατάστασις* der Dinge genommen, als eine Wiederkehr des physischen kosmischen Kreislaufs. Die ganze Bewegung wird von dem Logos, dem Gesetze der Umwandlung ins Gegentheil, vollbracht und diese Kreisläufe des Daseins gehen ununterbrochen — *ἀκαταπαύστως* — vor sich.

Das *διὰ τάξιν ἐφ' ὅσας κτλ.* zeigt noch besonders deutlich, wie die neue Periode eben nur darin besteht, daß Jedes wieder die Formen des

kosmischen Kreislaufs — von Feuer in Wasser, von Wasser in Erde, von dieser rückwärts in Feuer sich umwandelnd — durchmacht.

Denn es erhellt jetzt von selbst, daß auch jener „ohne Abweichung gleichen“ (ἀπαράλλακτος) Wiederkehr des Nämlichen in der neuen Periode zunächst eben nur der Gedanke des gleichen kosmischen Verlaufes, nach welchem jeder Stofftheil wieder dieselben Umwandlungen durchmacht, zu Grunde liegt.

So konnten freilich möglicherweise selbst die Stofftheile, welche früher einen menschlichen Körper gebildet hatten, sich wieder zusammenzufinden scheinen, und jedenfalls lag in dem Sinne eine wirkliche Auferstehung der Leiber vor, daß alle solche Stofftheile, welche einmal einen menschlichen Leib gebildet hatten, in der neuen Periode, da sie alle dieselbe verhängte Reihe der Umwandlungen wieder durchlaufen, wieder in irgend einen menschlichen Leib, wenn auch nicht in denselben individuellen, wie früher, sich umsetzen. Bei einer streng festgehaltenen Vorstellung von der vollständigen Regelmäßigkeit dieser Bewegung mußte man jedoch allerdings auch von hier aus immer wieder auf den Zusammentritt derselben Stofftheile zu Einem Leibe, also zu einer Wiederherstellung oder Auferstehung der individuellen Leiber gelangen. In jenem unverständigen Ziehen von abstracten Verstandesconsequenzen, welches bei den Stoikern in demselben Verhältnisse wuchs, in welchem sie den speculativen Begriff verloren, kamen diese aus der Gleichheit des kosmischen Naturprocesses sogar bis zu einer Wiederkehr derselben Kleider, die Sokrates ꝛc. getragen habe. Noch Chrysippus dagegen hatte sich sogar über die Wiedererstehung der individuellen Leiber sehr vorsichtig dahin ausgedrückt, daß sie bloß „nicht unmöglich“ sei (οὐδὲν ἀδύνατον s. oben p. 187). Zeno dagegen[1]) scheint sich über diesen Punkt bestimmter geäußert zu haben und so dürfte auch Heraklit selbst*) eine solche Auferstehung der Leiber

1) Vgl. oben p. 187, 1. Jetzt wird auch erst verständlich die Stelle des h. Epiphanias, Haeres. V. p. 12. ed. Petav., wo so bestimmt die in der Regel nur den Pythagoräern zugeschriebene Lehre von der Metensomatose — freilich aber auch in einer von dem pythagoräischen Dogma hinreichend verschiedenen Weise (μεταγγισμούς τε ψυχῶν καὶ μετενσωματώσεις ἀπὸ σώματος εἰς σῶμα καθαιρομένας σῶμα τῶν κτλ.) — den Stoikern nicht nur zugeschrieben, sondern sowenig dies bisher mit den Nachrichten über die stoische Seele zu stimmen scheinen konnte, als ein systematischer und durchgeführter Mittelpunkt ihrer Philosophie hervorgehoben wird in den Worten: διὰ πολλῆς αὐτῶν πλάνης ταύτην τὴν ἀσέβειαν παροφαίνουσι.

*) Jetzt ist diese ohnehin durch die spätere Analyse der Stelle des Politikus erwiesene Vermuthung nun auch durch ein eigenes neues schon früher bezogenes Fragment des Ephesiers zur Gewißheit gebracht bei Pseudo-Origenes IX, 10.

um so eher ausgesprochen haben, als einige seiner Fragmente hierauf (s. § 34.) hinzudeuten scheinen, und als er endlich an den seit Pythagoras in Griechenland cursirenden Dogmen von der ägyptischen Seelenwanderung und Auferstehung die auch gerade mit jener obenerwähnten Phönixperiode verknüpft wurden[1]), einen näheren geeigneten Anlaß hatte, in jener Weise, die wir nun schon so oft bei ihm nachgewiesen haben, diese religiösen Dogmen zur Darstellung seiner speculativen physischen Begriffe zu benutzen, oder jenachdem man dies nun lieber ausdrücken will, diese Dogmen durch Hineinlegung seines — ureigenen — physischen Systems speculativ auszulegen.

---

p. 283: *Λέγει δὲ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν ταύτης φανερᾶς, ἐν ᾗ γεγενήμεθα· καὶ τὸν θεὸν οἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον οὕτως λέγων ...„Ἐνθάδε ἐόντας ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν“*“. Was wir etwa in dem Sinne nehmen: „dort seiend werden wir (die Seelen) auferstehen, Bewahrer und Erwecker der Lebenden und Todten“. — Wer doch aber auf eine durchaus sichere Art beweisen könnte, was das für ein örtliches „Dort“ ist, von dem Heraklit hier spricht! Unsere eigenthümliche Meinung hierüber haben wir bereits einmal in einer Anmerkung angedeutet. Und gewiß, könnten wir mit Sicherheit die Ansicht nachweisen, die wir uns sowohl über vieles in dem letzten Theil der plutarchischen Schrift de facie quae in lunae orb. app. als über manches bei Ocell. Lucanus gebildet haben, so sollte es nicht schwer werden, jenes „dort“ zu bestimmen und manche höchst interessante Consequenzen würden sich daraus ergeben. Allein noch fehlen ganz positive Beweise, die es vielleicht noch zu ermitteln glückt und mit Conjecturen wollen wir hierin nicht gerne hervortreten. So unterdrücken wir denn einstweilen lieber unsere Ansicht und lassen hier nur die Verse jener Grabschrift folgen, die von Münter auf die samothrakischen Geheimnisse bezogen wird:

„In zwei Schaaren sind aber gesondert die Seelen der Todten,
Eine die unstät irret umher auf der Erde, die Andere
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgestirnen
Diesem Heere bin ich gesellt, denn der Gott war mein Führer“.

(Münter, Erklärung einer griechischen Inschrift, welche auf die samothrakischen Geheimnisse Beziehung hat, in seinen antiquarischen Abhandlungen, Kopenhagen 1816, VII. p. 183 sqq.)

(Zu jener Schaar, welche unstät irrt auf der Erde oder vielmehr, wie es in dem Text heißt „*τῶν ἑτέρη μὲν ἐπιχθονίη πεφόρηται*“, vgl. man besonders die oben Bd. I. p. 274 erörterte Stelle des Plutarch). Ueber den ägyptischen Glauben, daß die Götter und ebenso auch mit diesen die reinen Seelen nach dem Tode die Gestirne bewohnen, siehe die Zusammenstellungen bei Roeth, Aegyptische Glaubenslehre, Note 234 a. und b., Note 267 sqq.

1) Ueber den Zusammenhang der Phönixperiode mit der Seelenwanderung, sowie die Beweise darüber, daß auch diese chronologische Periode manchmal auch als eine *ἀποκατάστασις* der Gestirne aufgefaßt wurde, siehe bei Lepsius a. a. O. p. 170 sq., 183 sq., 194 sqq.

Denn daß Heraklit auch bei dieser seiner als eine scheinbare *ἐκπύρωσις* hingestellten periodischen kosmischen Erneuerung, bei der *ἀποκαταστασις* der Gestirne, an welche sie sich knüpft, bei der damit verbundenen cyclischen Auferstehung der Leiber u. s. f., überall dem Materiale nach auf dem Boden orientalischer und orphischer religiöser Dogmen und Traditionen steht und auch hier wieder jene hellenische Vergeistigungsarbeit dieses mythischen Stoffes in großartiger und gewaltiger Weise bereits begonnen hat, die Plato nach ihm in noch tieferem Sinne nur fortsetzt, scheint uns nach allem Bisherigen bereits auf der Hand zu liegen. Denn schon die ganz bestimmte Notiz, die in jener Nachricht bei Stobäus, in den Placitis ꝛc. vorliegt, Heraklit habe sein großes Jahr aus hellatischen Jahren bestehen lassen, weist entschieden auf seine Kenntniß entweder des persischen oder ägyptischen Jahres hin, mag diese im letzteren Falle nun eine blos durch Thales vermittelte, oder vielmehr durch dessen Vergang nur angeregte gewesen sein[1]). Denn von den griechischen Stämmen in jener Zeit steht es ja doch ganz fest, daß man bei ihnen allen immer nur Mondjahre denken darf und am wenigsten gewiß würde man hiervon für Ephesus, dem Sitze der großen Mondgöttin Artemis, abweichen können. — Wir wissen ja aber auch nicht nur anderwärts her, sondern gerade auch aus Platon (Timaeus p. 22[2] ganz urkundlich, wie Heraklit die Lehre von einer periodischen *ἐκπύρωσις* und einer mit ihr zusammenhängenden *ἀποκαταστασις* der Gestirne bereits vorgefunden hat, nämlich in Aegypten. Ebenso scheint die Art, wie Heraklitus in Bezug auf dieses große Jahr von Censorinus mit Linus zusammengestellt wird, auf Aegypten hinzuweisen. Die Orphiker hatten sich gleichfalls bereits dieses Stoffs bemächtigt und eine *ἐκπύρωσις* gelehrt, wie schon aus Plutarch (de def. orac. p. 316, vgl. Lobeck. Aglaoph. T. II. p. 787 — 806) hinreichend hervorgeht. Ja, wenn einer von Lobeck ib. p. 791 angeführten Notiz des Nigidius zu glauben wäre, so hätte nicht nur Orpheus, sondern auch die Magier

---

1) In diesem Zusammenhange wird auch die Nachricht des Diogenes L. I. 23, welcher den Herakleites als einen Zeugen dafür anführt, daß Thales die bekannte Sonnenfinsterniß vorausgesagt habe, von Bedeutung, da sie immerhin Beschäftigung Heraklits mit astronomischen Gegenständen zeigt.

2) „— — das Wahre davon aber ist die Abweichung der die Erde umkreisenden Himmelskörper und in langen Zwischenräumen eintretende Zerstörung des auf Erden befindlichen durch vieles Feuer“ ꝛc. sagt der saitische Priester daselbst zu Solon. — Vgl. Origin. c. Cels. V. p. 252. de la Rue: Epiphan. Haeres. XVIII. p. 39. ed. Petav. u. Herodot. II. c. 142 mit den Erklärern.

von irgend einer solchen *ἐκπύρωσις* gewußt und sie als die Periode apollinischer Herrschaft bezeichnet. „Quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus dispescunt, inter quos et Orpheus primum Saturni, deinde Jovis, tum Neptuni, inde Plutonis, nonnulli etiam, ut Magi, Apollinis fore regnum. In quo videndum, ne ardorem sive illa ecpyrosis appellanda est, dicant“ [1]).

Von Aegypten endlich kamen ja auch und waren ja auch dort, wie schon bemerkt, mit dieser periodischen *ἀποκατάστασις* der Gestirne verknüpft [2]) die Lehren von den cyclischen Wiedergeburten der Seelen und

1) Dennoch darf man wohl keinesfalls hierbei an persische Grundlage denken wollen. Zwar lehrt die Zendreligion eine Auferstehung der Leiber nach 12000 Jahren (siehe Kleuker, Zend-Avesta Anhang I. p. 276—281) und auch im Einzelnen treffen dabei Analogieen genug zu. Die Welt wird durch Feuer gereinigt, dessen Hitze das Metall zu Strömen schmilzt (siehe daselbst). Im Vendidad heißt es: „Das Wort und (besonders) der Izeschne lehren uns, daß die Wiederherstellung (aller Dinge) durch Ormuzd's Macht erfolgen wird“ (ib. p. 140). Die Gebeine und Gelenke wachsen dabei neu (Izeschne 52; cf. Iz. H. 57; Jescht-Mithra 89; Card. 18 u. 19, Kleuker. T. II. p. 229). Die Erde wird Gebeine und Wasser und Blut und Pflanzen und Haar und Leben hergeben (Bun-Dehesch XXXI; Kleuk. T. III. p. 111 sq.). Im Jescht-Raschne-rast werden die Sterne sogar „des Wassers Keime, der Erde und der Bäume Keime“ genannt (siehe bei Kleuk. T. II. p. 245). Allein abgesehen von all den übereinstimmenden Zügen, die bei diesem Theil des heraklitischen Systemes auf speculative Auslegung ägyptischer Traditionen hinweisen, besteht zwischen der Wiedergeburt der Leiber, wie sie in den Urkunden über die Zendreligion vorliegt, und der heraklitischen cyclischen kosmischen Regeneration und Leiberauferstehung der constitutive Unterschied, daß jene persische Wiederauferstehungsepoche von 12000 eine einmalige und abschließende ist („Und ist die Todtenbelebung vollendet, so wird sie kein zweitesmal erfolgen“ heißt es im Bundehesch a. a. O. ausdrücklich) und dies auch nach dem Geiste der ganzen Religion wohl sein mußte. — In Aegypten dagegen trifft einerseits die in der Volkstradition an ihre große Siriusperiode geknüpfte Sage von einer periodischen *ἐκπύρωσις* und Neubildung der Welt und andrerseits das, besonders in der Form wie es uns Herodot II. 123 giebt, merkwürdig genau mit dem nachgewiesenen Gedanken der heraklitischen *ἐκπύρωσις* — als der vollbrachten und von neuem beginnenden Durchlaufung aller kosmischen Daseinsformen — zusammenstimmende Dogma überein von dem cyclischen Rundlauf der Seele durch das Erdige, Feuchte und Geflügelte (*ἐπεὰν δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖθις ἐς ἀνθρώπου σῶμα ἐσδύνειν*), welchen sie in einem Cyclus von 3000 Jahren vollbringt: ein Dogma, das nach Herodot gar viele hellenische Philosophen benutzt haben, die Einen früher, die andern später (*τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, κτλ.*).

2) Eine bestimmte Auflösung der Zahl aber des großen Jahres bei Heraklit, die von den Placitis und Stobäus auf 18000, von Censorinus auf 10800 Jahre

Leiber, den ἀνακυκλήσεις oder Palingenesien, welche von den Orphikern (siehe Lobeck, besonders p. 795 sqq.) sich zeigen gemacht worden waren, die Lehre von der Seelen Auf- und Niederweg (ἄνοδος und κάθοδος), Dogmen und Traditionen, welche somit (vergleiche §§ 5. 8. 9.) sämmtlich

---

angegeben wird, scheint mir, solange sich beide Angaben widersprechen (und vollkommen wohl könnten auch beide falsch sein) und noch nähere Mittelglieder fehlen, bei dem bekannten verführerischen Spiel von Zahlen nicht wohl thunlich zu sein. Daß die Zahl ein Multiplicat ist, ist freilich von selbst klar. Und noch soviel dürfte feststehen, daß ferner bei weitem die meisten materiellen Anzeichen auf die Phönixperiode (zumal gerade auch schon wegen der mit ihr verknüpften Mythen) hinweisen, wie theils schon aus dem Bisherigen klar ist, theils aber auch im weiteren Verlauf des § noch erhebliche Bestätigung finden wird. Ueber die bestimmte zahlenmäßige Reduction aber läßt sich unter den obigen Umständen, um ein Wort Lobeck's zu gebrauchen, nur mehr γυμναστικῶς, nicht δογματικῶς, sprechen, was aber in einer Anmerkung umsomehr gestattet sein mag, als auch der Zufall selbst, mindestens wo er mit einer gewissen Consequenz auftritt, ein Interesse hat. Unterstellen wir also zunächst die etwas spätere Zahl von 10800. Die Placita und Stobäus sagen nun, Herakleitos habe sein Jahr aus 18000 Sonnenjahren bestehen lassen, Diogenes aber aus 365 solcher Jahre, aus welchen nach Herakleitos das Jahr bestand, „Διογένης ἐκ πέντε καὶ ἑξήκοντα καὶ τριακοσίων ἐνιαυτῶν τοιούτων, ὅσων ὁ κατὰ Ἡράκλειτον ἐνιαυτός“. Es ist dies Diogenes der Babylonier, der stoische Philosoph. Heeren z. d. St. meint, Diogenes habe ein Jahr von 365 Jahren angenommen. Dies ist nun offenbar falsch. Der Text zeigt klar, daß das heraklitische Jahr dem des Diogenes zu Grunde liege. Nimmt man dies aber zunächst ganz wörtlich, so würde das Jahr des Diogenes 365×18000=6,570,000 Jahre, oder wenn man auch nur die Zahl 10800 anwendet, 3,942,000 Jahre betragen haben. Es erhellt von selbst, daß dies ganz unmöglich ist. Nirgends findet sich auch nur eine entfernte Spur von einer derartigen ungeheuren Periode. Nirgends findet man eine größere Zahl als die von 432000, mit der sich selbst die Indische Phantasie für ihr Kali juga hat genügen lassen. Wir glauben daher, daß in der Nachricht vielmehr das enthalten ist, daß Diogenes den dem heraklitischen großen Jahr zu Grunde liegenden Multiplicandus beibehalten und durch einen verbesserten auf die Zahl von 365 bestimmten Multiplicator zu seinem großen Jahre vervielfältigt habe. Dies würde den Worten des Textes kaum ganz widersprechen, da ja auch dann Diogenes sein großes Jahr aus 365 mal so vielen bestehen ließ, aus wie vielen Heraklit das seinige bildete. Und wenn selbst ein gewisser Widerspruch mit dem Texte vorläge — wie leicht kann hier nicht eine irrige Auffassung, ja bloße Undeutlichkeit in den Quellen, denen die Placita folgen, die Veranlassung sein! Welches ist aber der Multiplicandus in der heraklitischen Zahl? Bei der Zugrundelegung der Zahl des Censorinus von 10800 trifft hier Folgendes zusammen: Lepsius hat (Chronol. I. p. 181) gezeigt, daß in dem bekannten Fragment des Hesiods (50) unter Zugrundelegung des bei Horapollo II. 89. angegebenen Lebens der Krähe von 400 Jahren die Lebensdauer des Phönix sich auf 43200 und die höchste die der

aus der unmittelbaren Geltung und dogmatisch-religiösen Bedeutung, die sie für die Pythagoräer und unzweifelhaft auch für die Pythagoräer hatten, von Heraklit herausgehoben, von ihm mit dem Geiste seiner Philosophie durchdrungen und mit einer wunderbaren speculativen Kraft in Ein consequentes und fest zusammenhängendes System speculativer Physik verarbeitet worden sind.

Endlich ist hier der Ort, einen kurzen Blick auf das Verhältniß Heraklit's zu dem platonischen Timaeus zu werfen, welches sich nunmehr nach dem in diesem § und schon nach dem im § 23. Entwickelten deutlich ergeben haben muß. Ohne uns des Zeugnisses des Timaeus zu bedienen, auf welchen wir bisher nur beiläufig in einer Anmerkung hingewiesen haben, hat sich bereits herausgestellt, wie das, was Plato daselbst sagt über die Zeit,

---

Nymphe auf 432000 Jahre stellt, was wieder genau mit der Zahl des ältesten babylonischen Zeitalters aus 120 Saren von 3600 Jahren (siehe ib. p. 22.) zusammentrifft. Vergleicht man zu diesen Zahlen das heraklitische Jahr von 10800, so findet sich, daß es gerade der vierzigste Theil der Lebensdauer der Nymphe und der vierte Theil der Phönixdauer ist, daß es dagegen das Alter der Krähe von 400 Jahren gerade 27 mal — eine ja vielfach bedeutsame Zahl — in sich enthält. Behält man alle diesen Multiplicandus von 400 bei, setzt aber an die Stelle der 27 den Multiplicator des Diogenes von 365, so kommen dabei gerade 146000 Jahre, d. h. eine hundertfache Sothisperiode heraus! Wie leicht man die Zahl auch in chaldäische Saren von 60 Jahren auflösen könnte, liegt auf der Hand. Nähme man wieder die Zahl der heraklitischen γενεαί von 30 Jahren als Multiplicandus an, so käme man auf einen Multiplicator von 360 und das könnte gar auf die gewiß ganz unzulässige Vermuthung führen, als habe Heraklit nur ein Jahr von 360 Tagen gekannt und als beute hiernach auch die berichtete Verbesserung des Multiplicators durch Diogenes auf 365 hin.

So wird man schon von der einen Zahl hinlänglich im Kreise getrieben. Stände aber die Zahl von 13000 fest, so wären dann, auch δογματικῶς gesprochen, die Zahlen der Phönixperiode wohl unhaltbar. Denn dann wäre, zumal sich später eine Nachricht zeigen wird von einer Wiedergeburt der Leiber bei Heraklit nach 500 Jahren 1) das große Jahr nur die bei Herodot wie Plato sich findende doppelte große Phönixperiode von 2000 Jahren einmal genommen und bei der müßte man doch wieder denken an den bekannten orphischen Vers im Philebus p. 66. C.: „Aber im sechzehnten Geschlecht (γενεᾷ) laßt ruhen den Kreis des Gesanges". Es wäre 2) die kleine Phönixperiode von 500 Jahren 6×6 genommen ꝛc. ꝛc.

Wäre aber, — und vieles kann geneigt machen, dies zu glauben — bei Macrobius in Somn. Scip. II. c. 11 in den Worten: „— — hoc autem ut physici volunt post annorum quindecim millia peracta contingit" an Heraklit zu denken, so wäre die Sache am klarsten. Denn die 15000 Jahre wären dann offenbar ein Multiplikat der kleinen Phönixperiode und der heraklitischen γενεαί von 30. — Ueber die ägyptische dreißigjährige Set-Periode siehe Lepsius Chronol. p. 161 sqq.

über ihre Erzeugung durch die von einander abweichende Bewegung der Himmelskörper, über die Function der Sonne als dem Maaße ihrer Umläufe, über Tag und Nacht als Umlauf „dieser einen und vernünftigsten Kreisbewegung“ und endlich über die Ausfüllung des vollkommenen Jahres durch die vollkommene Zahl der Zeit, — durchaus auf heraklitischer Grundlage beruht und nur durch Vereinigung mit pythagoräischen Philosophemen eine andere Aus- und Durchführung als bei Heraklit erhalten hat. Hin und wieder leuchten selbst die heraklitischen Ausdrücke noch durch und manches in dieser Stelle wird jetzt vielleicht heller geworden sein, als es bisher war. Sogar das Verhältniß der Zeit zum ewigen Wesen, mit dem Plato diese Auseinandersetzung beginnt, ist nur ganz analog wie bei Heraklit bestimmt[1].

Die flüchtigste Betrachtung der Stelle wird jetzt hinreichen, dies Alles zum Augenschein zu bringen. „Als aber der Vater — sagt Plato ib. p. 37. C. — die von ihm erzeugte Welt bewegt und lebend bemerkte, eine Freude der ewigen Götter, da empfand er Wohlgefallen und erfreut gedachte er sie nur noch mehr dem Urbilde ähnlich zu machen. Wie also dieses nun selbst ein ewiges Wesen ist (ζῶον ἀΐδιον), so gedachte er auch dieses All nach Möglichkeit zu einem eben solchen zu vollenden. Die Natur des Wesens aber war eine ewige. Und dieses nun ganz auf das Erzeugte (γενητῷ) zu übertragen, war nicht möglich; ein gewisses bewegtes Bild der Ewigkeit aber beschloß er zu machen und er macht, indem er hiermit zugleich den Himmel gliedert (διακοσμῶν), von der in Einem beharrenden Ewigkeit ein nach der Zahl gehendes bewegliches Bild, das, was wir Zeit genannt haben“. Wir unterbrechen uns hier. Der Ausdruck „der Zahl nach“ ist Heraklit fremd. Aber eben nur der Ausdruck ist es. Was Plato hier als Wesen der Zeit definirt, zuerst in mehr ontologischer, später in mehr physischer Fassung, ihr unangemessenes Verhältniß zu dem, was er das ewige Urbild nennt und der Grund für diese Unangemessenheit, den er angiebt, weil die Zeit als ein Außereinander und Nacheinander (der Zahl nach) das Ewige realisire, ist, wie sich bereits von den verschiedensten Punkten aus übereinstimmend ergeben hat, durch und durch heraklitisch. Es ist derselbe Grund, aus dem die Stoiker die Zeit den ἐκκριτικὸν μῶν τοῦ μέγματος (s. oben p. 121) genannt haben. Aber auch die Stoiker haben nicht aus Plato diese Definition geschöpft. Man braucht nur zusammenfassen, was

1) Nur dieses Wesen selbst, das aber schon jenseits der Physik und des Timäus liegt, ist bei Plato freilich zu einem ganz andern geworden.

wir an den verſchiedenen Orten bei Heraklit über die Zeit gehört haben, um zu ſehen, wie auch Plato dieſen Begriff der Zeit und ebenſo auch ihr Verhältniß zu dem, was er ewiges Urbild, Heraklit aber unſichtbare Harmonie oder λόγος oder das Eine Weiſe ꝛc. nennt, bei dem Epheſier ſchon vorgefunden hat. Zuvörderſt iſt hier der Ort, nachdrücklichſt jene immer ſo vernachläßigte Nachricht des Sextus (adv. Math. X. 216 und 230) zu urgiren, daß (vgl. Bd. I. p. 358 sq.) nach Heraklit die Zeit ſich nicht unterſcheide von dem Seienden und dem erſten Körper (*κατὰ τὸν Ἡράκλειτον μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος.* was, wie ſich aus X. 230 ergiebt, auch diejenigen bei Heraklit annahmen, welche nicht glaubten, daß das Erſte bei ihm überhaupt ein Körperliches ſei). Wir haben ſchon a. a. O. gezeigt, daß die Zeit in der That dieſelbe Identität von Sein und Nichtſein (Jetzt und Nichtjetzt) iſt, wie auch das Feuer und daſelbſt auch gezeigt, wie die Stoiker dies wirklich ſo aufgefaßt, indem ſie ſtets die Körperlichkeit in ihr feſthalten, dann aber abwechſelnd behaupten, daß in ihr gar kein „Jetzt“ (keine Gegenwart), und wieder daß in ihr gar kein „Nichtjetzt“ (keine Zukunft und Vergangenheit, ſondern nur Gegenwart) ſei. Gerade aber weil ſo die Zeit bei Heraklit nur daſſelbe iſt, was das kosmiſch-elementariſche Feuer, folgt ſchon hieraus, daß ſie, wie dieſes, nur in dem beſtändigen Auseinandertreten ihrer Momente in reale Verſchiedenheit beſteht und daher in demſelben unangemeſſenen Verhältniß zum Logos ſteht, wie der reale Proceß zum ideellen (cf. p. 31. p. 37—48). Oder daß ſie eben deshalb, weil ſtets in dieſe inadäquate Form des Auseinanderſeins ihrer Momente ergoſſen, jene Sphäre der unangemeſſenen Trübung des Göttlichen oder der *ἀϊδιότης* iſt, als welche uns Plutarch (ſ. Bd. I. p. 140) in jener wichtigen Stelle den Begriff der ganzen realen Natur (*φύσις*) bei Heraklit ſchildert; oder endlich, daß ſie, um mit Heraklit ſelbſt zu reden, deshalb nur ein ſchlechteres Abbild der beſſern unſichtbaren Harmonie zu geben vermag (ſiehe Bd. I. p. 97 sqq.).

Wir haben jetzt aber auch von allen dieſen und ähnlichen Beſtimmungen abgeſehen, ſchon p. 111 sqq. p. 120 sq. auf rein phyſiſchem Wege gefunden, wie der Begriff der Zeit bei Heraklit gar kein anderer iſt, als der der realen *μεταβολή*, des circulirenden Naturproceſſes ſelbſt, oder noch genauer geſagt: wie ſie nur die realen Quanta und Stadien jener durch die Geſtirne hindurchgehenden Circulationsbewegung aus Meer in Feuer und aus dieſem in Meer darſtellt, und wie deshalb die Sonne in ihrem Lauf nur der beſtändige Circulations- und Zeitmeſſer iſt. Dies iſt es, weshalb die Stoiker einmal das

Wesen der Zeit als die Bewegung selbst (κίνησις) definiren, das anderemal sie den ἐκμέτρημα ῥοῆς τοῦ ῥεύματος nennen. Da also der Begriff der Zeit und jener realen μεταβολή, aus der sich alles weitere erzeugt, zusammenfällt, so sieht man, wie tief richtig jene bei Sextus aufbewahrte Meinung war, daß die Zeit sich nicht von dem Seienden überhaupt und dem ersten Körperlichen unterscheide. Aber eben deshalb ist sie beständig in einseitige Bestimmtheit auseinandertretende μεταβολή, die, wie wir so häufig nachzuweisen Gelegenheit hatten (cf. § 18. und anderwärts), sich von dem höchsten heraklitischen Begriffe, der unsichtbaren Harmonie, dem nie untergehenden Feuer, dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, dem Logos, der εἱμαρμένη, dem Aether ꝛc. eben dadurch unterscheidet, daß sie immer in reales Andersein umschlägt und die Fülle ihres Inhalts somit nur im kreisenden, stets unangemessenen Auseinandersein ihrer Momente ausschüttet, während jener höchste Begriff war auch noch Proceß, aber nur ideeller, seine Momente nie in realen Unterschied entlassender, sondern in ihrem reinen Wandel in steter ungetrübter Identität mit sich bewahrender und somit niemals in der Sphäre des Sinnlichen ἀπαναι zu realisirender Proceß ist[1]), was uns, als gerade zuletzt davon die Rede war (s. p. 94 sqq.), Cicero mit dem Gegensatze des ἀεὶ μεταβάλλειν und ἀεὶ ἥκειν ausdrückte.

Platon steht also selbst mit dem Verhältniß der Zeit zum ewigen Wesen streng auf heraklitischem Boden. Nur jenes ewige Wesen selbst hat bei ihm aufgehört, ideeller Proceß zu sein und sich zum ewigen Insichsein der Idee beruhigt.

Aber ferner: Wir recapitulirten eben, wie die Zeit bei Heraklit nachgewiesenermaaßen nichts anderes ist, als die realen Quanta und Stadien des durch die Gestirne hindurchgehenden Circulationsprocesses aus Meer und Feuer und umgekehrt. Dieser sinnliche Proceß ist es also, der bei Heraklit die Zeitabschnitte erzeugt, oder umgekehrt, je nachdem man dies ausdrücken will: diese Circulationsbewegung, deren Quanta Zeit sind, ist es, welche beständig den gesammten Umkreis und den Proceß der Gestirne erzeugt und erhält. So beruhen also wiederum nur ganz und gar auf diesem Hauptgrundsatz der heraklitischen Physik, wie wir ihn oben entwickelt haben, jene obigen Worte Plato's, in welchen er mit der Bildung der Zeit zugleich und durch denselben Act (ἅμα ἀνισουμένων τῶν οὐρανῶν) den Himmel eingerichtet werden läßt. Und wie sehr bestätigt es nicht unsere ganze Darstellung, wenn wir sehen, wie auch

1) Vgl. Bd. I. p. 96 sqq.: das. p. 139 sqq.: Bd. II. p. 28—43.

Plutarch, als er diese Verknüpfung von Himmel und Zeit im Timaeus erklären will, wieder zu heraklitischen Ideenreihen und Anführungen zu greifen sich veranlaßt sieht [1])!

Von nun ab ist es nur noch nöthig, einige Sätze jener platonischen Stelle hier folgen zu lassen. Plato fährt fort: „Denn Tage und Nächte und Monate und Jahre, die es nicht gab, bevor der Himmel war (wir haben gesehen warum), deren Entstehung veranstaltet er jetzt zugleich mit dem Zusammentreten von diesem. Dieses alles aber sind Theile der Zeit, die wir unversehens und nicht mit Recht übertragen auf das ewige Sein. Denn wir sagen doch, daß es war und ist und sein wird, ihm aber kommt nach der wahren Rede nur das Sein zu (hier dürfte polemische Beziehung sowohl auf die heraklitische Definition des κόσμος als eines πῦρ ἀείζωον, welches „war, ist und sein wird", als besonders auf die γνώμη, welche alles immer leiten wird, wohl unverkennbar sein); das „war" aber und das „wird sein" geziemt sich von dem in der Zeit gehenden Werden zu sagen. Denn beides sind Bewegungen, dem aber, was immer unbewegt [2]) auf gleiche Weise sich verhält, kommt es nicht zu, weder älter noch jünger (οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον, cf. Plato oben p. 106 sq. — worauf hier angespielt sein dürfte) durch die Zeit weder jemals noch

1) Wir meinen die schon früher betrachtete Stelle der plutarchischen Quaest. Plat. p. 1007. E., welche schließt: ὧν — nämlich der Zeitgrenzen — ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός. Haben wir oben p. 112 sqq. die dieser Stelle im Einklang mit vielen andern Belegen zu Grunde liegende systematische, die stetige Weltbildung vermittelnde Bedeutung der Sonne bei Heraklit nachgewiesen, so ist hier der Ort, einerseits darauf aufmerksam zu machen, wie übereinstimmend hiermit in dem zweiten der untergeschobenen Briefe (Stephan. p. 144 sq.) Herakleitos den Gott den Welterhaltungsproceß dadurch vermitteln und vollbringen läßt, daß er „der Sonne befiehlt" (μηχανῶμαι θεὸν, ὡς κόσμου ἀμετρίας ἐπαναστῇ ἡλίῳ ἐπιτάττων), und andrerseits auf den aus der Stelle des Plutarch unverkennbar hervorleuchtenden ägyptischen Ton zu verweisen. Wie in ihr die Sonne „Aufseher und Wächter" heißt, so führt sie in einer griechischen Inschrift bei der großen Sphinx in einem Dekret der Busiritaner zu Ehren Neros (Letronne, recherches pour servir à l'hist. de l'Egypte p. 392. Zeile 24 sq.) den Titel: „ὁ τῆς γῆς ἐπιστάτης καὶ σωτήρ" „der Aufseher und Bewahrer des Irdischen" (vgl. die platonisch-heraklitische Stelle von der Sonne, oben p. 114, wo es von ihr heißt, daß durch sie πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς καὶ ἀνθρώποις).

2) Vgl. was über das „bleibende Eine" bei Heraklit in der aristotelischen Stelle de coelo gesagt worden ist, oben p. 21 sqq. p. 155—157 u. unten p. 254 sq.

jetzt geworden zu sein, noch es wiederum künftig zu werden, und überhaupt nichts, was das Werden dem im Sinnengebiet sich Bewegenden mittheilt, sondern dies sind eben die Formen der die Ewigkeit nachahmenden (cf. unten p. 216, 3.) und der Zahl nach kreisenden Zeit geworden (*ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνά τε μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἴδη*). Und hierzu noch solches, wie daß das Gewordene ein Gewordenes sei und das Werdende Werdendes sei und das künftig Werdende (*γενησόμενον*) ein Werden Werdendes sei und das Nichtseiende Nichtseiendes sei, von welchem Allem wir nichts genau sagen" (Die Beziehung auf Heraklitismus liegt auch hier überall auf der Hand). „Die Zeit also ist mit dem Himmel geworden, damit sie beide zugleich erzeugt auch zugleich aufgelöst werden, wenn überhaupt jemals irgend eine Auflösung ihrer stattfindet (*ἂν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται*) und nach dem Urbilde der ewigen Natur, damit er ihr so ähnlich wie möglich sei. Denn das Urbild ist durch alle Ewigkeit seiend, er aber (der Himmel) durch die gesammte Zeit hindurch geworden und seiend und sein werdend (*ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ* sagt Aristoteles s. p. 164 sqq. von dem heraklitischen Himmel, und jetzt erst ist auch diese Stelle, die, worüber bald näher, gleichfalls auf jenen siderischen Proceß bei Heraklit geht, beiläufig ganz klar geworden). „Aus diesem Logos (*ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν*; hier kömmt der echt heraklitische Terminus, den Plato vom Ephesier übernommen hat, wieder zum Vorschein und zwar in seiner streng heraklitischen Bedeutung) und aus diesem Gedanken Gottes in Bezug auf das Werden der Zeit, sind, damit die Zeit erzeugt werde, Sonne und Mond und fünf andere Sterne, die den Beinamen Wandelsterne haben, zur Abgrenzung und Bewahrung (*εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε*) der Zahlen der Zeit entstanden (vgl. jetzt das Obige). Nachdem aber Gott den Körper eines jeden von ihnen gemacht hatte, setzte er sie sieben an der Zahl in die sieben Umkreise (*περιφοράς*)[1], in welchen der Umlauf des andern vor sich ging, den Mond in den ersten um die Erde[2], die Sonne in den zweiten über der Erde[3], den Morgenstern aber und jenen, welcher der Heilige des Hermes heißt, in den mit der Sonne in gleicher Geschwindigkeit laufenden Kreis, aber beide mit einer Kraft versehen, die der der Sonne entgegen-

1) Vgl. über die *περιφορά* oben p. 114 und Note 3, sowie p. 119.

2) Dies berichten auch die Berichterstatter von Heraklit, s. p. 122.

3) Auch nach Heraklit sind alle andern Sterne weiter als die Sonne von der Erde entfernt, die Sonne aber weiter als der Mond; siehe p. 122.

gesetzt ist, weswegen die Sonne und der Stern des Hermes und der Morgenstern sich gegenseitig und auf die gleiche Weise einholen und eingeholt werden".

Die Ausführung verläßt jetzt mehr und mehr Heraklit, indem sie mit den mehr allgemeinen physisch-speculativen Gedanken des Ephesiers die mehr physisch-astronomischen Philosopheme der Pythagoräer verbindet. Dann heißt es wieder: „Damit aber ein deutliches Maaß sei[1]) für die gegenseitige Langsamkeit und Schnelligkeit und damit das um die acht Kreise Herumlaufende in Bewegung bliebe[2]), entzündete (ἀνῆψε) Gott in dem Umlaufe, welcher sich als der zweite zu der Erde verhält, ein Licht, welches wir jetzt Sonne nennen, damit es soviel als möglich durch den ganzen Himmel hinschiene und diejenigen Wesen, denen dies zukam, der Zahl theilhaftig würden, belehrt von dem Umlaufe des gleichen und ähnlichen. Nacht und Tag also sind so und hierdurch entstanden (siehe p. 108 spq. p. 119, 1., sowie Bd. I. p. 88 sq. und § 27.), der Umlauf der Einen und vernünftigsten Kreisbewegung (ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος; Sache wie selbst Ausdruck werden hier also wieder durchaus heraklitisch). Und zwar der Monat, wenn der Mond vollendet habend seinen Kreislauf die Sonne

---

1) Vgl. den § 23. „die Sonne ein Maaßverhältniß".

2) Die Stelle ist eine der schwierigsten und die Herausgeber nehmen gewöhnlich an, daß sie verdorben sei, z. B. Stallbaum: „Scabra haec oratio et maxime impedita facile videatur aliquam suscepisse maculam". Schneider übersetzt: „Damit aber ein deutliches Maaß für die gegenseitige Langsamkeit und Geschwindigkeit wäre, mit welcher die acht Kreise sich bewegten, gründete Gott ꝛc." Hierbei ist aber eben der Text verlassen, denn dieser lautet: „ἵνα δὲ εἴη μέτρον ἐναργές τε πρὸς ἄλληλα βραδυτῆτε καὶ τάχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φορὰς πορεύοιτο κτλ." Wir haben nun versucht, streng bei dem Texte zu bleiben und denselben als gesund aufzufassen, indem wir in Bezug auf die grammatische Construction das πορεύοιτο wie εἴη von ἵνα abhängen lassen (ἵνα εἴη καὶ ἵνα τὰ ... πορεύοιτο). Dann wäre die Sonne nicht blos das Maaß jener Bewegungen, sondern auch mit Ursache, daß der gesammte Umkreis in Bewegung bleibt d. h. es läge dann hier Beziehung auf den streng heraklitischen Gedanken vor, daß die gesammte umkreisende μεταβολή (— denn diese wäre mit dem τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φορὰς bezeichnet —) durch die Sonne hindurchgeht und durch sie in Bewegung erhalten wird. Ich will für diese Auffassung nicht gerade einstehen, aber einen äußerst hohen Grad von Wahrscheinlichkeit scheint sie mir zu bekommen durch die überhaupt hier zu vergleichende und oben p. 114 erörterte Stelle des Theaetetos, wo es heißt: ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ᾖ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις; vgl. auch die Stelle des Politikus und oben p. 119.

wieder eingeholt hat; das Jahr aber, wenn die Sonne ihren Kreislauf vollendet hat. Die Umläufe der übrigen aber haben die Menschen, wenige unter den vielen ausgenommen, nicht bemerkt und geben ihnen weder Namen, noch messen sie sie gegeneinander beobachtend durch Zahlen und wissen[1]) also so zu sagen auch nicht, daß ihre unsäglich vielen und wunderbar mannigfachen Irrfahrt Zeit sind. Nichtsdestoweniger aber läßt sich begreifen[2]), wie die vollkommene Zahl der Zeit das vollkommene Jahr dann ausfüllt, wenn die Schnelligkeiten aller acht Umläufe gegeneinander zugleich beendigt, wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekommen sind, gemessen durch den Kreis des gleichen und ähnlich gehenden. In Gemäßheit dessen (*κατὰ ταῦτα*) und dieserhalb wurden alle die Sterne erzeugt, welche den Himmel durchwandernd Umwendungen haben (*ὅσα .. ἔσχε τροπάς*; es ist wieder heraklitische Terminologie, die hier durchbricht), damit dieses Wesen so ähnlich als möglich sei dem vollkommenen und vernünftigen Wesen in Bezug auf die Nachahmung[3]) seiner durchaus ewigen Natur".

Wer aber an dieser Zurückführung der analysirten Stelle im Timäus auf Heraklit noch zweifeln wollte, der würde doch unrettbar überführt werden durch eine andere parallele Stelle Platon's. Wir meinen jenen vielberühmten, aber noch niemals wirklich erklärten Mythos im Politikus, p. 269 sqq. Und freilich ist die Analyse desselben kein leichtes Geschäft. Denn es liegt in dieser Darstellung eines jener wunderbaren platonischen Gewebe von Billigung, Deutung, Verknüpfung und Ironie vor, wie wir sie eben nur bei Platon finden, ein Gewebe, dessen meisterhaft durcheinandergeschlungene Fäden nur mit größter Behutsamkeit lösbar sind. Dennoch dürften wir jetzt in den Stand gesetzt sein, diese Lösung zu vollbringen. Denn jeden-

---

1) *ὥστε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασι κτλ.* die Wendung entspricht sehr jener eigenthümlichen Manier, in der Heraklit sein Wissen so häufig gegen das Nichtwissen der Menschen kehrt.

2) *ἔστι δ' ὅμως οὐδὲν ἧττον καταλῆψαι δυνατὸν κτλ.* Plato spricht hier also offenbar wie jemand, der auf eine bereits vorhandene und bekannte Meinung hinweist und deren Begreiflichkeit nachweist. Hiermit kann er aber nur Heraklit meinen, denn von den Einzigen, an die man sonst hier würde denken können, von den Pythagoräern wird, soviel wir wissen, nirgends erwähnt, daß sie ein großes Jahr gelehrt hätten.

3) Ueber die Nachahmung des Gottes und des Alls als so heraklitisches wie stoisches Dogma siehe Bd. I. p. 42, 1. p. 166 u. Note 1. u. Bd. II. p. 119 und hierzu den Heraklitiker (Pseudo-Hippokrates) de diaeta p. 638. Kuehn.: *ἐνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτῷ ἑωυτῷ, τὰ ἐν σώματι τῷ πῦρ. ἀπεμίμησεν τοῦ ὅλου, μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρὰ* ib. p. 645 und häufig.

falls wird hier noch viel concreter, als in der eben erörterten Ausführung des Timäus, die heraklitische Grundlage festgehalten. Hier schließt sich Plato jedenfalls, in Ideenreihe wie Terminologie, noch weit treuer an den Ephesier an, indem beständig von einer Umwendung der Welt ins Gegentheil (εἰς τὸ ἐναντίον) und nicht nur von einer τροπή der Gestirne, sondern auch noch von einer mit dieser verbundenen μεταβολή derselben, von einer Umwendung der Welt in „den Weg des sinnlichen Seins", von der εἱμαρμένη u. s. w. u. s. w., die Rede ist. Zuvörderst giebt Plato selbst deutlich zu erkennen, daß er hierbei im wesentlichen auf der Grundlage einer bereits vorhandenen Darstellung fußt, mit dieser aber ihr fremde Züge und Mythen verknüpfen wird. „Durch die Länge der Zeit aber — sagt er — hat sich Einiges ganz verlöscht und das Uebrige erzählt man zerstreut und jedes Einzelne abgerissen von dem Uebrigen"[1]. Wie denn auch gewiß die deutende Verknüpfung mit dem Mythos vom goldenen Zeitalter und den Erdensöhnen[2] ein solcher Heraklit fremder Zug sein dürfte. Kaum aber beginnt Plato die Darstellung, so beginnt er sie auch, — und zwar abweichend vom Timäus, wo er natürlich nur soviel aufnahm, als er mit seiner eigenen Anschauung von Gott und Welt in Concordanz setzen konnte — mit einem urkundlich heraklitischen Zuge. Der Fremde: „So höre denn. Dieses wandernde All geleitet bald Gott selbst mit auf seiner Bahn und umkreist es, bald aber läßt er es wieder los, wenn die Perioden der ihm gebührenden Zeit ihr Maaß erlangt haben (τὸ γὰρ πᾶν τόδε τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς ξυμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ κτλ.)". Dies ist also nur eine ganz wörtliche Beziehung auf Das, was uns Aeneas Bd. I. p. 124 von Heraklit berichtet hat, daß nach diesem der demiurgische Gott dieses gesammte All umwandele, worin ihm die Seelen nicht folgen können (τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν κτλ.).

Plato fährt fort: „Dann aber wendet es sich (das All) wieder von selbst um in das Gegentheil (τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τἀναντία περιάγεται), als ein lebendiges und ein solches, das auch Vernunft er-

---

1) Die Worte aber die hierauf folgen: „Den Umstand aber, der an alle diesem Ursach ist, hat noch niemand berichtet" sind, wie wohl Jeder schon hier im voraus fühlen wird, von Plato nicht für eigene Rechnung, sondern darstellend und nachahmend gesagt und passen sehr gut zu der sich mit seiner Erklärung des der Menge Unerklärlichen brüstenden Weise des Ephesiers.

2) d. h. die Benutzung der heraklitischen Theorie der Wiederauferstehung der Leiber zur Erklärung der Sage von den Erdgeborenen, wie man sehen wird.

langt hat aus dem, welcher es ursprünglich zusammenfügte. (Die Vernünftigkeit der Bewegung wird also hier in ihr Umschlagen ins Gegentheil gesetzt: es kann unmöglich deutlicher heraklitisirt werden.) Dieses Sichwiederumrückwenden aber ist ihm aus der Nothwendigkeit her eingepflanzt worden[1]." Der jüngere Sokrates: „Weshalb denn?" Der Fremde: „Das sich immer mit sich gleich[2]) und ebenso zu verhalten und mit sich identisch zu sein[3]) kömmt blos dem Göttlichsten unter Allem allein[4]) zu. Des Leibes Natur (σώματος δὲ φύσις) ist nicht von dieser Reihe. Was wir aber Himmel und Welt genannt haben, hat Vieles zwar und Herrliches empfangen von dem es Erzeugenden, aber es ist auch des Leibes theilhaftig geworden, weshalb ihm des realen Umwandelns (μεταβολῆς) untheilhaftig zu werden schlechthin unmöglich war[5]). Nach Vermögen aber wird es allerdings immer eben da auf gleiche Weise nach Einer Bewegung bewegt. Weshalb es der Kreisbewegung (τὴν ἀνακύκλησιν) theilhaftig ist, als der kleinstmöglichen Abweichung von der Selbstbewegung[6]). Selbst aber sich selbst immer umzuwandeln (αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν ἀεί[7]), ist wohl Keinem möglich, als dem alles Bewegte Führenden (τῶν κινουμένων πάντων ἡγουμένῳ). Diesem aber ziemt es nicht, etwas bald so, bald wieder entgegengesetzt zu bewegen. Aus allen diesen Gründen nun darf man nicht behaupten, daß die Welt immer sich selbst umwende[8]), noch auch, daß sie immer von Gott um-

1) τοῦτο δὲ αὐτῷ τὸ ἀνάπαλιν ἰέναι διὰ τόδ' ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον γέγονε; dies ἀνάπαλιν ἰέναι ist eben jene Bewegung, welche Heraklit mit παλίντροπος bezeichnet: vgl. §§ 2. u. 3. und unten p. 227.

2) τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεί, καὶ ταὐτὸν εἶναι τοῖς πάντων θεωτάτοις προσήκει μόνοις.

3) Dies ist also wieder nur die so oft nachgewiesene richtigste Bestimmung des heraklitischen Absoluten und seines von dem realen Processe des Sinnlichen unterschiedenen in steter Identität mit sich verbleibenden Wandels, in welchem Zeus das All umwandelt: siehe p. 39 sqq.

4) Wie z. B. dem Namen des Zeus, der deshalb allein ausgesprochen werden will und auch nicht.

5) Hierin liegt also wieder fast wörtlich vor, was Plutarch (Bd. I. p. 140) von der φύσις bei Heraklit, ihrer Vereinigung des dadurch außer sich gekommenen Göttlichen mit dem Sterblichen, der ἀδικία der Existenz, ꝛc. sagt; vgl. Jamblich Bd. I. p. 123 sq., sowie oben p. 94 sqq. und anderwärts.

6) Vgl. die Definition Heraklit's vom Kreise, Bd. I. p. 88 sq. und oben p. 119 und Note, sowie § 27.

7) Dies ist doch aber offenbar die nur dem heraklitischen Zeus zukommende Bewegung.

8) ἐκ πάντων δὴ τούτων, τὸν κόσμον μήτε αὐτὸν χρὴ φάναι στρέφειν ἑαυτὸν ἀεί, μήτ' αὖ ὅλον αἰεὶ ὑπὸ θεοῦ στρέφεσθαι, δίττας καὶ ἐναντίας περιαγωγάς.

gewendet werde, da es ja zweierlei und entgegengesetzte Umwendungen[1]) sind, noch auch, daß es zwei gewisse Götter von einander entgegengesetztem Sinne (δύο τινὲ θεώ, φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία) sind, welche sie umwenden[2]); sondern, wie oben gesagt worden ist und allein übrig bleibt, daß sie jetzt von einer andern göttlichen Ursache mitgeführt wird, das Leben aufs Neue erwerbend und die Unsterblichkeit zur Ausrüstung empfangend von dem Demiurgen, dann aber, wenn sie losgelassen ist, durch sich selbst geht, zur rechten Zeit sich überlassen, zu einer solchen nämlich, daß sie wiederum viele Myriaden von Umläufen rückwärts durchlaufen kann, da sie, obwohl sie das Größeste ist und das, was am meisten Gleichgewicht hat, doch auf dem allerkleinsten Fuße einherschreitend geht"[3]). Sokr.: „Sehr einleuchtend ist Alles gesagt, was Du bis jetzt ausgeführt hast". Fr.: „So laß uns zusammenrechnend die Wirkung (τὸ πάθος) aus dem jetzt Gesagten erwägen, von der wir sagten, daß sie die Ursache von allem Wunderbarsten sei". Sokr.: „Was für eine?" Fr.: „Daß die Bewegung der Welt bald in das hinein vor sich geht, wohinein sie sich jetzt umlaufend wälzt[4]),

---

1) Was hiermit gemeint ist, nämlich die Umwendung in Wasser und in Feuer, oder allgemeiner und richtiger gesagt die Umwendung in das Moment des einzelnen sinnlichen Sein und wieder in seine Aufhebung, wird sich bald näher herausstellen.

2) Liegt hier nicht eine ganz merkwürdige und frappante Beziehung vor auf das jetzt hier zu Vergleichende, was wir für Heraklit §§ 10. u. 11. aus der Stelle des Plutarch über Apollo und Dionysos als die beiden die Wege nach Unten und Oben personificirenden Momente des Zeus und die beständigen Stadien der Welt nachgewiesen haben? Oder worauf wollte man sonst dies beziehen? Auf keinen Philosophen — und nur solche hat Plato hier im Auge — würde es passen, als auf Heraklit, von dem hier überdies allein die Rede ist, und bestätigt also wieder erheblich unsere dortigen Ausführungen. — Der Ausdruck „ἐναντία φρονῶν" scheint ein ganz speciell heraklitischer zu sein, wie sowohl aus ihm selbst klar sein dürfte, als aus dem ersten der nachgemachten Briefe an Hermodoros (bei Stephan. p. 142), wo Heraklit von seinem Verhältniß zu seinen Mitbürgern sagt: δόξω αὐτοῖς ἀσεβὴς εἶναι, ἐναντία φρονῶν οἷς αὐτοὶ περὶ θεῶν νομίζουσι.

3) Wer die Ironie berücksichtigt, der sich Plato im Verlauf seiner Darstellung immer mehr und mehr überläßt, wird es durchaus nicht unwahrscheinlich finden, daß Plato in dieser Aeußerung darauf anspielt, daß die Sonne — die er nach ihrer Function bei Heraklit sehr wohl mit einem Fuße der Welt vergleichen kann — nach dem Ephesier nur die Größe eines menschlichen Fußes gehabt hat (siehe p. 111).

4) Es ist ungenau, wenn die Uebersetzungen die Stelle in der Regel so wiedergeben, daß die Bewegung des Ganzen bisweilen nach der Seite hin erfolgt. In

bald wieder ins Gegentheil" (τὸ τὴν τοῦ παντὸς φορὰν τοτὲ μὲν ἐφ' ἃ νῦν κυκλεῖται, φέρεσθαι, τοτὲ δ' ἐπὶ τἀναντία).

Sokr.: „Wie sollte es nicht". Fr.: „Diese Umwandlung nun (μεταβολήν) muß man von allen am Himmel vorsichgehenden Umwendungen (τροπῶν) für die größte und vollkommenste Umwendung halten (μεγίστην καὶ τελειοτάτην τροπήν)[1]". Sokr.: „Dies scheint allerdings". Fr.: „Dann muß man aber auch glauben, daß dann die größten Umwandlungen (μεταβολάς) entstehen für uns, die wir innerhalb desselben (des Himmels) wohnen". Sokr.: „Auch das ist billig". Fr.: „Daß aber große und viele und mannigfache zusammentreffende Umwandlungen die Natur der Lebenden schwer erträgt, das wissen wir doch?" Sokr.: „Wie sollten wir das nicht?" Fr.: „Vermöge der Nothwendigkeit treten also dann die größten Verheerungen sowohl unter den andern Thieren ein, als auch von dem menschlichen Geschlecht bleibt nur Weniges übrig. Und für diese wenigen treffen viele andere und wunderbare und seltsame Ereignisse (Affecte, παθήματα) zusammen ein[2]). Das größte aber und die Umwälzung des Alls nothwendig begleitende, wenn die der jetzt bestehenden (Umwendung) entgegengesetzte Umwendung eintritt, ist dieses:" Sokr.: „Welches?"[3]).

Hier nimmt nun aber die Ironie, welche sich von Anfang an durch die Darstellung hindurchgezogen hat, mehr und mehr überhand. Plato läßt jetzt „weil sich ja Alles wieder in sein Gegentheil umwandelt" (μεταβάλλον δὲ πάλιν ἐπὶ τοὐναντίον), die weißen Haare des Alters sich wieder schwärzen, die Greise wieder jung, die Jugend wieder zu kleinen Kindern werden ꝛc. Auch verknüpft er mit dem heraklitischen Philosophem die diesem fremde Mythe von dem Zeitalter des Kronos, webt die Sage von den Erdgeborenen hinein ꝛc.

---

den platonischen Worten liegt vielmehr das in unsrer Uebersetzung hervorgehobene, wie er ja sonst in dieser Stelle statt ἐπί noch bestimmter in der Regel εἰς τὰ ἐναντία gebraucht.

1) Plato definirt sie also fast wörtlich, wie oben im Timäus das große Jahr. Hier tritt aber auch noch der im Timäus fehlende heraklitische Zug deutlich hervor, daß die τροπή der Gestirne, durch welche sie ihre Bahn zurücklegen, zugleich eine μεταβολή der Gestirne ist, und zwar wie die bald folgenden Worte zeigen, eine totale (größte) μεταβολή auch des in der Welt Seienden d. h. eben die oben explicirte kosmische Erneuerung.

2) μέγιστον δὲ τόδε καὶ συνεπόμενον τῇ τοῦ παντὸς ἀνελίξει, τότε ὅταν ἡ τῆς νῦν καθεστηκυίας ἐναντία γίγνηται τροπή.

3) Und der Fremde beschreibt nun die bei der kosmischen Erneuerung eintretende Wiedergeburt der Leiber.

Was aber ein Zug von wesentlicher Bedeutung ist, wegen dessen wir auch die Stelle so weit begleitet haben, ist eben, daß Plato jetzt auch die schon oben (p. 186 sq.) von uns als bei Heraklit nothwendig nachgewiesene kosmische Wiederauferstehung der Leiber beschreibt, und wie wir dies als eine innere Gedankenconsequenz des von neuem beginnenden Kreislaufs der kosmischen Umwandlungen dargethan haben, so sich jetzt auch thatsächlich erweist, daß diese *ἀνάστασις* nicht erst von den Stoikern hinzugefügt, sondern von ihnen bei Heraklit selbst vorgefunden und nur zu bisweilen sehr unverständigen Consequenzen getrieben worden ist.

Wir heben in dieser Hinsicht nur noch folgende Sätze der platonischen Darstellung heraus: „Ja auch die Leichname der zur selben Zeit gewaltsam Gestorbenen trafen die nämlichen Affecte (*παθήματα*) der Reihe nach insgesammt, so daß sie sich in der Schnelligkeit in wenigen Tagen verzehrten". Und über die Entstehung des Lebendigen befragt, sagt der Fremde, hier nun die Sage von den Erdgeborenen mit hinein verwebend: „Offenbar o Sokrates gab es aus einander (i. e. durch menschliche Zeugung) Erzeugtes in der damaligen Natur nicht. Sondern das Geschlecht, von dem gesagt wird, es sei ein erdgeborenes gewesen, das war eben das damals aus der Erde wieder zurückkehrende Geschlecht[1] (*τὸ ... ἐκ γῆς πάλιν ἀναστρεφόμενον*). Auch wurde es erwähnt von unseren ersten Verfahren, welche noch der auf Vollendung des ersteren Umlaufs folgenden Zeit Grenze erreichten und am Anfang des jetzigen geboren wurden. Denn diese sind uns eben die Verkündiger geworden aller dieser Geschichten, welche jetzt mit Unrecht von Vielen verworfen werden; das können wir, glaube ich, hieraus sehen. Denn damit, daß die Alten wieder zur Natur der Kinder zurückgehen, hängt ja zusammen[2], daß auch von den Gestorbenen und in der Erde Liegenden alle diejenigen dort wiederum aufstehen und wiederaufleben, — da ja das Werden sich jetzt in das Entgegengesetzte umwälzt — der Umwen-

1) Plato knüpft also nur die Sage von den Erdgeborenen als sich aus der physischen Theorie des Ephesiers erklärend ironisch an diese an.

2) Gerade umgekehrt verhält sich die Sache. Plato zieht bei seiner Darstellung der heraklitischen Theorie von der mit der kosmischen Erneuerung verbundenen Wiedergeburt der Gestorbenen gegen Heraklit die ironische Consequenz, daß dann auch ebensogut die gerade lebenden Alten Jünglinge und diese Kinder werden müßten und stellt dies nun ironisch so dar, als folge jenes erst aus diesem.

dung folgen[1]), und somit als Erdgeborne nach diesem Gesetz (λόγον) nothwendig entstehend diesen Namen und dieses Verhältniß (λόγον) haben, so viele derselben Gott nicht einem andern Verhängniß (εἰς ἄλλην μοῖραν)[2]) zugetheilt hat".

Nochmals tritt jetzt der von uns dargelegte reale siderische Umwandlungsproceß Heraklit's, welcher zugleich der Gestirne Bahn und das Wesen der Zeit constituirt, auf das Deutlichste in der Bemerkung des jüngeren Sokrates hervor: „— — denn es ist klar, daß der Gestirne und der Sonne Umwandlung mit jeder von beiden Umwendungen übereintrifft"[3]).

Was ist denn nun aber bei Heraklit mit dieser von Plato so vielfach hier hervorgehobenen Umwendung der gesammten Welt ins Gegentheil, sobald sie der Gott losläßt, gemeint? Doch hören wir erst noch weiter.

„Als aber die Zeit von allem diesen erfüllt war und eine Umwandlung (μεταβολήν) werden mußte, und auch das ganze aus der Erde gekommene Geschlecht aufgerieben war, indem jede Seele alle ihre Geburten durchgemacht hatte (πάσας ἑκαστῆς τῆς ψυχῆς τὰς γενέσεις ἀποδεδωκυίας) und soviel ihr bestimmt war, Saamen in die Erde

---

1) Die Terminologie des Textes ist hier überall im höchsten Grade heraklitisirend: ἐκ τῶν τετελευτηκότων αὖ, κειμένων δὲ ἐν τῇ γῇ, πάλιν ἐκεῖ ξυνισταμένους καὶ ἀναβιωσκομένους ἕπεσθαι τῇ τροπῇ, συνανακυκλουμένης εἰς τἀναντία τῆς γενέσεως.

2) Vgl. das Fragment § 39., daß größerer Tod größere μοῖρα erlangt. Man vgl. auch die Stelle des Plutarch Bd. I. p. 274 über die die Verschmelzung mit der Gottheit erlangenden und nicht erlangenden, sondern wieder nach Unten gezogenen und ein Leben wie eine ἀναθυμίασις führenden Dämonen (Seelen). Jetzt ist übrigens auch klar, warum die Stoiker (Bd. I. p. 283, 2.) die abgeschiedenen Seelen bei der ἐκπύρωσις zu Grunde gehen lassen, weil nämlich mit derselben, wie man bald sehen wird, alles Feurige wieder in Wasser sich wandelt.

3) τὴν μὲν γὰρ τῶν ἄστρων τε καὶ ἡλίου μεταβολὴν δῆλον ὡς ἐν ἑκατέραις συμπίπτει ταῖς τροπαῖς γιγνεσθαι. Es ist aber klar, daß innerhalb jeder solchen τροπή und wenn, wie hier, der Ausdruck τροπή für die Ortsbewegung der Gestirne gebraucht wird, die μεταβολή derselben sich nur noch auf den stofflichen Proceß der Gestirne, wie er nach Heraklit mit dem Meere stattfindet, aber ihre Bahn bedingt, beziehen kann. Plato ironisirt übrigens hier offenbar in dieser Bemerkung des Sokrates und dem Lobe, das ihr der Fremde ertheilt: „Sehr gut bist Du der Rede gefolgt" die Annahme Heraklits, daß die vollbrachte Durchlaufung aller kosmischen Daseinsformen eines Jeden, oder die Umwendung in Feuer (und — denn dieses sind, wie wir bald sehen werden, die beiden Umwendungen — die Umwendung in Wasser) mit der vollbrachten Bahn, mit der ἀποκατάστασις der Gestirne zusammentreffen soll!

übertragen hatte (*καὶ ὅσα ἦν ἑκάστῃ προσταχθέντα τοσαῦτα εἰς γῆν σπέρματα πεσούσης*), da ließ der Steuermann (*κυβερνήτης*[1]) des Ganzen gleichſam den Griff des Ruders fahren und zog ſich in ſeine Warte zurück, die Welt aber wendete nun wieder zurück das ihr verhängte Geſchick (*εἱμαρμένη*[2]) und die ihr eingepflanzte Begierde (*ξύμφυτος ἐπιθυμία*)".

Wohinein aber die Begierde bei Heraklit umwendet, das wiſſen wir aus ſeinen Fragmenten über die Seele, — ſie wendet ins Feuchte um (ſ. §§ 8. u. 9.).

Platon erzählt nun weiter, wie durch dieſe Rückwendung „des Endes und des Anfangs entgegengeſetzten Umſchwung vermiſchend" zunächſt neue große Erſchütterungen und wieder eine **andere** Zerſtörung von allerlei Arten des Lebendigen (*ἄλλην αὖ φθορὰν ζώων παντοίων*) bewirkt wurde.

Als nun aber hierauf, nachdem hinreichende Zeit vergangen war, Getümmel und Verwirrung ſammt den Erſchütterungen nachgelaſſen hatten, ging die Welt zunächſt in ihrem gewohnten Lauf wohlgeordnet fort, Aufſicht und Macht ſelbſt über Alles in ihr ausübend und der Lehren des Demiurgen ſich nach Kräften erinnernd. Anfänglich führte ſie dies genauer aus, ſpäter aber träger und hieran „iſt das Körperliche in ihrer Miſchung[3]) (*κράσεως*) Schuld". Je länger ſie daher vom Steuermann getrennt iſt, deſto mehr kommt ſie dahin, daß ſie „wenig Gutes und eine große Miſchung des Entgegengeſetzten zuſammenmiſchend (*πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγκραννύμενος*)[4]) in die Gefahr des Untergangs ihrer ſelbſt und des in ihr Enthaltenen geräth". Da nun, ſie in ſolchen Nöthen ſehend und beſorgend, daß ſie ganz zerrüttet (*χειμασθεῖς*; eigentlich vom Winter, vom Froſt ausgeſetzt ſeiend, alſo er-

---

1) *κυβερνᾶν* iſt ja Heraklit's eigene Bezeichnung für ſeine *γνωμή* und den *λόγος*, ſiehe § 15*).

2) Wir haben oben von den Berichterſtattern gehört, daß die *εἱμαρμένη* bei Heraklit der Logos und das Maaß jener Periode iſt; ſiehe p. 199.

3) Noch deutlichere Anſpielung als vorhin, auf jene Miſchung des Unſterblichen und Sterblichen, wodurch bei Heraklit die Natur zu Stande kommt nach Plutarch, Bd. I. p. 140 sqq.

4) Ueber das heraklitiſche tomiſche „Miſchen" ſiehe Bd. I. p. 75 sqq.

---

*) Ebenſo jetzt in dem neuen Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283: „*τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*", *οἰαξ* iſt der Griff des Steuerruders, an dem es regiert wird.

starrend) und gänzlich aufgelöst (διαλυθείς) in der Unähnlichkeit unergründlichen Ort versinke, setzt sich der waltende Gott wieder ans Steuerruder und „das Erkrankte und das Aufgelöste in der Welt (τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα) in den früheren ihm selbst gemäßen Umlauf umwendend (ἐν τῇ καθ' αὑτὸν[1]) προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας) ordnet er sie wieder, sie zu einer unsterblichen und unalternden machend (ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρω ἀπεργάζεται)"[2].

Es wird sich von selbst durch Sprache wie Ideenreihe einem Jeden das Gefühl aufgedrängt haben, daß auch dieser letztere Theil der platonischen Darstellung, wenn auch hin und wieder sehr wenige, Heraklit fremde Züge hineinverwoben sind, auf heraklitischer Grundlage beruht. Die Frage ist nur: welches denn bei Heraklit die diesem Theile der Darstellung entsprechende Grundlage gewesen ist.

Diese Frage fällt aber lediglich mit der schon oben aufgeworfenen zusammen: welches ist denn jene Umwendung der Welt in das Gegentheil, welche eintritt, wenn sie der Gott losläßt, — eine Umwendung, die sofort schon in dem ersten Theile der platonischen Stelle wiederholt und bedeutungsvoll als die Axe des Ganzen hervorgehoben wird und hierdurch auch das sich hindurchziehende Band zwischen dem Anfang und Ende der Darstellung bildet, aber auch als der dunkelste und von Plato überall als bekannt vorausgesetzte, nirgends erklärte Punkt derselben erscheint.

Wir glauben inzwischen, daß die, schon in den Anmerkungen angedeutete, Antwort hierauf sich noch geben und sowohl hauptsächlich durch die platonische Stelle selbst, als auch durch noch andere Materialien nachweisen läßt. Fassen wir die Züge der platonischen Darstellung zusammen, so sind es folgende: Unmittelbar mit der mit der ἀποκατάστασις der Gestirne zusammentreffenden Palingenesie oder ἐκπύρωσις (wir können uns

---

1) Also doch offenbar: nach der — ihm und seiner eigenen Bewegung entsprechenden — Seite des Feuers oder der Einheit wendet er das Auseinandergefallene (λυθέντα) um.

2) In Hinsicht auf die Terminologie vgl. man auch noch den bald folgenden Satz: στρεφθέντος γὰρ αὖ τοῦ κόσμου τὴν ἐπὶ τὴν νῦν γενέσιν ὁδόν, τὸ τῆς ἡλικίας αὖ πάλιν ἵστατο καὶ καινὰ τἀναντία ἀπεδίδου τοῖς τότε — — τἄλλα τε πάντα μετέβαλλεν, ἀπομιμούμενα καὶ ξυνακολουθοιοῦντα τῷ τοῦ παντὸς παθήματι καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς κινήσεως καὶ γενήσεως καὶ τροφῆς μίμημα συνείπετο τοῖς πᾶσιν ὑπ' ἀναγκῆς. Ueber diese Nachahmung des Alls und des Gottes als so heraklitisches wie stoisches Dogma s. oben p. 216, 3. Plato hebt dieses heraklitische Dogma bald darauf nochmals hervor: „— — wie die ganze Welt, welcher wir zu allen Zeiten nachahmen und folgen" (καθάπερ ὅλος ὁ κόσμος, ᾧ συμμιμούμενοι καὶ ξυνεπόμενοι τὸν ἀεὶ χρόνον).

des Wortes jetzt bedienen, da es Niemand mehr täuschen wird) tritt die Umwendung der Welt ins Gegentheil ein. Hiermit tritt aber zunächst wieder ein, und zwar ein „anderer“ (ἄλλην φθοράν), Untergang oder Zerstörung von vielem Lebendigen ein. Inzwischen geht nun die Bewegung der Welt zunächst gut; aber mit der Zeit fällt sie mehr und mehr auseinander mit wenig Gutem vieles Entgegengesetzte mischend. Da kommt ihr Gott — also mitten in der Periode, nicht am Ende derselben — zu Hülfe, sie wieder aus ihrer Umwendung in die dieser entgegengesetzte, und zwar in die ihm adäquate (καθ' αὑτόν), umwendend und sie so wieder dem Abschluß der Periode (der ἐκπύρωσις) zuführend und sie jetzt wieder loslassend, worauf eine neue, der bisherigen entgegengesetzte, Umwendung der Welt wieder eintritt.— Was das aber für eine Umwendung ist, würde klar sein, wenn es klar wäre, was das für eine „andere“ Zerstörung (als die mit der ἀποκατάστασις oder ἐκπύρωσις gegebene) ist, die nun mit dieser Umwendung ins Gegentheil hereinbricht.

In der Einleitung zum Timäus (p. 22) läßt Platon von dem ägyptischen Priester zwei große Verheerungen unter den Menschen verkünden, die eine durch Feuer, die andere durch Wasser. Allein, wenn die Analogie der Stelle klar ist, so ist doch auch ihr Unterschied sofort einleuchtend. Denn dort wird offenbar die Verheerung durch Wasser (κατακλυσμός) als eine mit der durch Feuer in großen Perioden abwechselnd eintretende hingestellt, während hier die ἄλλη φθορά als unmittelbar auf die der ἀποκατάστασις der Gestirne entsprechende ἐκπύρωσις folgend auftritt. *

Zu der Stelle des Timäus parallelisirt man nun gewöhnlich, was Censorinus a. c. a. O. bei seiner Definition des großen Jahres sagt: cujus anni hyems summa est κατακλυσμός, quam nostri diluvionem vocant, aestas autem ἐκπύρωσις, quod est mundi incendium, „dieses Jahres höchster Winter ist der κατακλυσμος, den die Unsrigen Ueberschwemmung nennen, sein Sommer aber die ἐκπύρωσις oder der Weltbrand“. Allein es leuchtet ein, daß diese Worte in derselben Hinsicht von der Stelle des Timäus abweichen, wie der Politikus, der Darstellung im Politikus dagegen genau entsprechen, denn wie dort, so würde auch nach diesen Worten des Censorinus die Fluth und die ἐκπύρωσις als gleich hintereinander eintretend, als Sommer und Winter eines Jahres bildend, zu nehmen sein, und wenn der Sommer vor dem Winter kömmt, so tritt also die Fluth gleich hinter der ἐκπύρωσις ein [1]), ganz wie

1) Wie auch in den weitern Worten des Censorinus: „Nam his alternis temporibus mundus tum exigescere tum exaquescere videtur“ die

im Politikus jene „andere" Verheerung, die also eine Verheerung durch Waſſer iſt. Und um dieſen letzten Punkt zweifellos zu ſehen, würde es ſchon genügen, die obige (p. 191, 1.) Stelle des Macrobius damit zu vergleichen. — Wenn ſich uns nun aber auch die ἐκπύρωσις Heraklit's lange erklärt hat, — was kann bei ihm dem *κατακλυσμός*, oder der Fluth zu Grunde liegen? Wir glauben, daß dies ebenſo klar und ſchon mit dem Weſen der ἐκπύρωσις gegeben iſt.

Dieſe beſtand darin, daß jedes Daſein alle ſeine kosmiſchen Wandlungen durchlaufen und wieder in das Feuer ſich rückgewandelt hat, durch deſſen Umwandlung es geworden iſt. Wie alſo bis dahin Alles die Tendenz hatte, zu Feuer zu werden, ſo muß jetzt ſofort — denn das Feuer ſelbſt iſt ja nur die Bewegung, ſofort zu Waſſer zu werden — Alles zunächſt die Tendenz[1]) haben, in Waſſer ſich umzuwenden, oder es tritt, bildlich geſprochen, jetzt ein *κατακλυσμός* ein. Und dies iſt es alſo, was Plato ſo oft und ſo bedeutungsvoll in ſeiner Darſtellung urgirt, indem er ſagt, daß mit der vollbrachten kosmiſchen Periode zunächſt nun ſofort eine der bisherigen Umwendung der Welt (in Feuer) entgegengeſetzte Umwendung (in Waſſer) und damit eine neue andere *φθορά* eintritt. Und jemehr dieſer Zug des Plato, die *φθορά* durch Waſſer gleich hinter der durch Feuer kommen zu laſſen als die jetzt eintretende Umwendung der Welt in ihr Gegentheil, von den vulgären, beide Zerſtörungen in langen Zeiträumen abwechſeln laſſenden Darſtellungen abweicht, — deſto bedeutſamer gerade ſtellt er ſich dar und zeigt, wie Plato natürlich das genaueſte eſoteriſche Verſtändniß des Syſtems des Epheſiers und ſeiner ſpeculativ-ſymboliſchen Darſtellungsweiſe beſeſſen hat. Man braucht aber jetzt auch die geſammte platoniſche Stelle nur noch einmal zu überleſen, um ſich aus den einzelnen Sätzen noch näher zu überzeugen, daß offenbar mit dieſer Umwendung der Welt ins Gegentheil (die darum auch eintritt, indem der Gott die Welt ſich ſelbſt überläßt) nur wieder die Rückwandlung des

---

ἐκπύρωσις vor der Fluth erſcheint. Der Ausdruck alternis temporibus widerſpricht nur wenig dem Hintereinanderauftreten beider und würde umſoweniger in Betracht kommen, als Cenſorinus ja keinesfalls das eſoteriſche Verhältniß der Sache kennt, die er berichtet. — Ebenſo folgt in der ägyptiſchen Tradition „auf jenen Brand im Widder oder Stier die große Ueberſchwemmung im Löwen (Nonnus Dionys. VI. c. 230), und dann in der Wage wird die neue Welt geboren". Görres, Aſiat. Mythengeſch. II. p. 409.

1) Eine Tendenz, durch welche ja eben die neue reale Weltbildung und Wiedergeburt bewirkt wird. — Dies ſind die beiden vices exsuperantis caloris humorisque, von denen Macrobius a. a. O. ſpricht, wie jetzt überhaupt aus dem Obigen die Entſtehung dieſer ſtoiſchen Darſtellung von ſelbſt klar ſein wird.

Feuers in das Moment des sinnlichen Seins (oder in Wasser) gemeint ist. — Will man aber endlich sowohl diesen Punkt, als das dem Ephesier an der gesammten platonischen Stelle zustehende Eigenthum durch einen einzigen Satz aufs Schlagendste nachgewiesen haben, so betrachte man nur Folgendes: Wir haben oben gesehen (p. 199), daß die *εἱμαρμένη* bei Heraklit der *λόγος* und das Maaß dieser großen Periode und ihrer aus dem Feuer sich umwandelnden und in dasselbe zurückkehrenden Bewegung ist. Auch erwähnt sie Plato daselbst. Und zwar, was sagt er von ihr? Nachdem Gott am Ende der Periode die Welt losgelassen und sich in seine Warte zurückgezogen hat, sagt er: „Die Welt aber wendete nun wieder ins Gegentheil zurück die *εἱμαρμένη* und die eingepflanzte Begierde, *τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ ξύμφυτος ἐπιθυμία*". Nun sagt uns aber Plutarch in einer früher (Bd. I. p. 91) ang. St. de anim. procr. von der *εἱμαρμένη*: „*ἣν εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσι . . . Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου*". Wörtlich also hat Heraklit die *εἱμαρμένη* die „zurücksichwendende (ins Gegentheil) Harmonie des Weltalls, wie des Bogens und der Leyer" (cf. §§ 2. 3.) genannt. Wörtlich wiederholt Plato in den Worten *κόσμ. πάλιν ἀνέστ. εἱμ.* des Ephesiers Ausdrücke, und mit der die Welt rückwärtswendenden *εἱμαρμένη* ist also nur die sich rückwärts, in ihr Gegentheil, aus der Einheit in die Vielheit, aus dem Moment der ideellen Aufhebung in das Moment des sinnlichen Seins, aus Feuer in Wasser[1]), umwendende Harmonie des Weltalls gemeint. Zugleich ersieht man hier beiläufig auch in entscheidender Weise, wie Bogen und Leyer von Heraklit nicht in Bezug auf eine äußerliche Aehnlichkeit, sondern als Symbole der kosmischen Harmonie, ihrer in die Vielheit auseinandertretenden und wieder in die Einheit zurückgehenden gegensätzlichen Bewegung[2]), gebraucht worden sind*).

---

1) Darum, als Umwendung ins Feuchte, ist sie auch (siehe Bd. I. p. 180 sqq. p. 191 sqq.) eine durch die eingepflanzte Begierde hervorgerufene Umwendung.

2) Merkwürdig und erwähnenswerth bleibt es auch immerhin, daß Horapollo einerseits (s. Bd. I. p. 109, 2.) die Lyra als Symbol der Eintracht bei den Aegyptern constatirt, anderwärts aber, nachdem er (I. 11. u. 12.) sich gefragt, wie die Aegypter die Eintracht andeuten und dies dahin beantwortet: *ἄνθρωποι δύο δεξιούμενοι, ὁμονοίαν δηλοῦσι*, fortfährt: *τῶς ὄχλον· Ἄνθρωπος καθωπλισμένος καὶ τοξεύων, ὄχλον δηλοῖ*. Der Bogen hat also bei diesem symbolisirenden Volke immerhin in irgend welcher Beziehung auf den Gedanken der Menge und Vielheit (vgl. § 3.).

*) Jedenfalls geht nun aus der Vergleichung dieser platonischen mit der plutarchischen Stelle hervor, wie Unrecht Zeller hat I. p. 466, 2., wenn er daselbst

Jetzt gewinnen aber auch alle Züge des großen Bildes Licht und Verständlichkeit und vollkommene Harmonie.

Die Philosophie Heraklit's war im höchsten Grade eine Philosophie des Maaßes und der Maaßunterschiede. Definirt er doch selbst den Kosmos als ein mit Maaß sich entzündendes und mit Maaß verlöschendes Feuer, d. h. wie wir seines Orts gesehen haben und wie auch das beiden Seiten identisch zu Grunde liegende Feuer zeigt, beide Bewegungen bestehen beständig miteinander zugleich, keine von ihnen hört je auf, und nur das wechselnde quantitative Uebergewicht beider stets gleichzeitigen Seiten constituirt alle ihre Unterschiede.

In diesem Sinne, daß die realen Unterschiede der wirklichen Welt nur solche wechselnde Maaße sind, gilt daher in der That im höchsten Grade von Heraklit, was Aristoteles, offenbar ihn meinend, sagt (Phys. I. c. 6.), daß er sein Eines gestalte durch den Gegensatz des Mehr und des Weniger (*τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον*[1]).

Auch hat sich ja im Einzelnen gezeigt, wie alle Bestimmungen dieser Philosophie Maaß-Unterschiede und Bestimmungen sind. Tag und Nacht

---

dem *πάλιντονος* der äußeren Form des Bogens wegen den Vorzug vor dem ganz besonders significativen und jetzt nicht mehr zu bestreitenden *παλίντροπος* geben will.

1) Es wird aber klar sein, wie das, was wir oben p. 48 sq. in dieser Hinsicht bemerkten, nichts desto weniger bestehen bleibt. Denn 1) handelte es sich oben nicht um die Erklärung der einzelnen Unterschiede des realen Daseins gegen einander, sondern um das Princip der Entstehung des Seins aus dem Feuer überhaupt, welches schlechterdings nur das Umschlagen ins Gegentheil ist. 2) Ist jetzt auch ersichtlich, daß es falsch wäre, zu sagen, durch ein „Mehr oder Weniger von Feuer" ginge die Ableitung der realen Dinge vor sich. Sondern durch ein Mehr oder Weniger des Verlöschens und des Entzündens i. e. des Umschlagens in Feuer und des Umschlagens in Wasser geht die Ableitung vor sich. Auch das Mehr oder Weniger als Ableitungsprincip bei Heraklit führt zu einem totalen Irrthum (der Annahme eines qualitativen Grundstoffes), so lange man nicht klar gelegt hat, daß das Quale dieses Quantums nicht Feuer, sondern nur der Proceß des beständigen doppelseitigen Umschlagens in das Gegentheil ist. — Aristoteles war hierbei in keinem Irrthum, vielmehr bestätigt sein Ausspruch von der Gestaltung des „Mehr oder Weniger" erheblich, was wir p. 59. p. 108 sqq. p. 116—122 nachgewiesen haben, daß auch das Verlöschen und Entzünden nicht nacheinander und getrennte Bewegungen, sondern stets in Einem und gleichzeitig und nur ein quantitatives Ueberwiegen der beiden Seiten der Einen umschlagenden Bewegung sind. — Wie wir oben als die Formel dafür das *αὔξεσθαι εἰς τὸ μᾶλλον καὶ μειοῦσθαι εἰς τὸ ἧττον* bei dem Heraklitiker nachgewiesen haben (p. 109, 2. p. 117 sq.), so entspricht dem in der stoischen Darstellung bei Macrobius (siehe oben p. 191, 1.) genau das usque ad maximum enutritus augmentum, sowie die vices exsuperantis caloris humorisque.

sind nur die Maaße oder das wechselnde quantitative Ueberwiegen beider Seiten jener Einen *μεταβολή*; Sommer und Winter reduciren sich ihm auf dasselbe. Die Sonne ist nur das Zeigen und Vermitteln des Maaßes jener *μεταβολή*. Die gesammte Bahn der Gestirne stellt die Maaßverhältnisse derselben dar. Die große Periode ist die Maaßbestimmung, innerhalb deren alles kosmische Dasein seine gesammten Umwandlungen durchgemacht hat. Es ist hiernach nur in hohem Grade consequent, wenn auch innerhalb dieser gesammten großen Periode der kosmischen Generation — innerhalb des totalen Maaßes — Heraklit wieder Maaßbestimmungen für das wechselnde quantitative Ueberwiegen der beiden Seiten jener Einen Umwandlung ins Gegentheil angenommen hat. Dies ist es aber, was jetzt aus der platonischen Darstellung offen erhellt.

Mit der vollbrachten Periode, in der jedes sich wieder in Feuer umgewandelt hat, tritt zunächst, wie wir gesehen haben, nothwendig und factisch die entgegengesetzte Umwandlung eines jeden in Wasser ein. Das ist also jene dionysische Periode (vgl. §§ 10. u. 11.) der Umwandlung eines jeden ins Feuchte, wohin, wie Plato durchaus heraklitisch hervorhebt, die Welt die eingepflanzte Begierde zieht. Es ist das Ueberwiegen des Weges nach Unten oder der Umwandlung in die Form des festen einzelnen auf sich beharrenwollenden Seins. Es ist die Periode, in welcher sich jedes in dem Kreislauf der kosmischen Formen, die es durchzumachen hat, in die relativ festesten Formen umzusetzen beginnt und sich für sich zu erhalten strebt. Aber dies kann ihm nicht gelingen. Seine innere Feuersnatur, Umwandlung ins Gegentheil zu sein, kommt wieder zum Durchbruch, und es tritt das Ueberwiegen des Weges nach Oben oder die Rückbildung in Feuer ein. Darum also ergreift jetzt der Gott — innerhalb der großen Periode — die Welt, die während jenes Dionysos-Stadiums mehr und mehr in das einzelne Sein und dessen von der Bewegung sich absperrende auf sich beharrende Tendenz auseinandergetreten war (*χειμασθείς, διαλυθείς*, sagt Plato, und das ist auch ihr Erkranken, *νοσήσαντα*, wovon er spricht), oder die mit wenig „Gutem" (Rückgang der Bewegung in die Einheit, Feuer) viel „Entgegengesetztes" (Auflösung der Bewegung in das Moment der einzelnen festen Besonderheit) mischte, und reißt sie wieder in das quantitative Ueberwiegen der ihm angemessenen Umwendung [1]),

1) *ἐν τῇ καθ' αὑτὸν πρότερα περιόδῳ στρέψας*; d. h. in die Bewegung, in der er auch selbst stets begriffen ist. Der heraklitische Zeus ist stetes sich Einigen mit sich.

d. h. der Umwendung eines jeden in die Einheit oder das Feuer (oder in das Apollo-Stadium [1]), vgl. Bd. I. p. 220—240) hinein. Hiermit erst, mit der überwiegenden Tendenz der Rückwandlung eines jeden in Feuer, geht die Welt dem Ende der großen Periode entgegen, in welcher dies Durchlaufen der cyclischen Daseinsformen für Jedes vollbracht ist, worauf sie Gott losläßt, damit der neue Wechsel der Maaße und die neue Durch-

---

1) *χρησμοσύνη* und *κόρος*, die Sehnsucht nach dem Rückgang in die ideelle Einheit und die Erfüllung derselben (s. Bd. I. p. 234, 2. u. 266 sq.), sind also solche Maaße und Perioden innerhalb der großen Periode der *ἀποκατάστασις* der Gestirne. Damit stimmt nun auch Alles in der Stelle des Plutarch überein, in welcher die Periode der *χρησμοσύνη* dem Winter entspricht, während dessen man den Gott des Dithyrambus anrufe, und der *κόρος* dem übrigen Jahr, in dem man dem Apollo den Päan singe. Beides sind also schon deshalb Perioden des realen Daseins, den Jahreszeiten entsprechend, was nicht der Fall sein könnte, wenn sie eine reale Weltzerstörung bedeuteten. (Die Jahreszeiten sind nach dieser Theorie, wie von selbst einleuchtet, nur die Nachahmung im Kleinen jener wechselnden Maaße innerhalb der großen kosmischen Periode. Denn Alles stellt in dieser Theorie dar eine „*ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρά*", wie sich der Heraklitiker (p. 216, 3.) trefflich ausdrückt). Die ganze Stelle des Plutarch, die nebst der früheren Ausführung (§ 10 sq.) darüber hier nachzulesen ist, empfängt erst jetzt ihr volles, das Obige durchaus näher bestätigende Recht, und zwar von selbst, ohne daß eine besondere Herausbebung nöthig wäre. Es ist jetzt auch klar, wie auch Plutarch selbst, trotz des Ausdrucks „*ἐπεὶ δ' οὐκ ἴσος ὁ τῶν περιόδων ἐν ταῖς μεταβολαῖς χρόνος*" an keine reale periodische Weltvernichtung denkt. Wenn daselbst das Verhältniß der *ἐκπύρωσις* zur *διακόσμησις* wie 3 : 1 angegeben ist, was vielleicht erst eine von den Stoikern gezogene Consequenz ist, da mindestens die platonische Stelle keine Anspielung hierauf enthält, so ist dies jedenfalls wohl als eine Beziehung auf die drei Stufen des Elementarprocesses zu fassen. Dreimal muß während der gesammten kosmischen Generation alles Daseiende seine Form durchbrechen; denn durch Feuer, Wasser und Erde muß sich Alles hindurchjagen. Man vgl. auch die drei Feuerumläufe (*πυρὸς περιόδους τρίσσας*) im menschlichen Körper bei dem Heraklitiker de diaeta (Hippocrates T. I. p. 639. Kuehn.). —

Wenn übrigens früher, Bd. I. p. 234, 2. bereits bemerkt wurde, daß in der plutarchischen Stelle etwas verdorben sein muß, und die *χρησμοσύνη* dem Dionysos-Stadium zu entsprechen scheint, — also die Sehnsucht nach dem Rückgang in die ideelle Einheit bedeutet — und der *κόρος* dem Apollostadium — also die Erfüllung dieser Einheit bezeichnet (während nach dem Texte des Plutarch die Sache sich umgekehrt verhalten würde), — so ist hier der Ort, diese Vermuthung zu bestätigen durch zwei bisher von den Bearbeitern Heraklit's außer Acht gelassene Stellen des Plotinus, welche sie, wenn auch nur durch einen Schluß, fast zur Gewißheit erheben dürften. In beiden handelt er von der Materie; zuerst Ennead. I. lib. VIII. p. 75. p. 143. Cr.: Man könne sagen ... Häßlichkeit sei: nicht von der Form beherrschte Materie: Armuth aber (*πενίαν*) Mangel und Beraubung dessen,

laufung des kosmiſchen Cyclus mit der Umwandlung eines Jeden in Waſſer von Neuem beginne.

Nach Allem aber, was wir jetzt aus Plato ꝛc. über Heraklit geſehen haben, wäre es geradezu Unrecht, nicht zwei merkwürdige, erſt jetzt concret verſtändliche und frappant mit der platoniſchen Stelle und dem eben Entwickelten übereinſtimmende Stellen der untergeſchobenen heraklitiſchen Briefe vergleichen zu wollen. Daſelbſt werden ihm nämlich, in Bezug auf ſeine Krankheit, die Waſſerſucht, und ſeine angebliche Selbſtkur die Worte in den Mund gelegt (im zweiten Brief): „ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου — — ἰάσομαι ἐμαυτὸν μιμήσομαι τὸν θεὸν, ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανσαῦ ἡλίῳ ἐπιτάττων". „Ich, wenn ich weiß die Natur des Kosmos, weiß auch die des Menſchen; ich werde mich ſelbſt heilen; ich werde nachahmen den Gott, welcher des Weltalls Ungleichmäßigkeiten ausgleicht, der **Sonne** vorſtehend".

---

weſſen wir bedürftig ſind „διὰ τὴν ὕλην, ᾗ συναζεύγμεθα, φύσιν ἔχουσαν χρησμοσύνης εἶναι" „durch die Materie, mit der wir zuſammengefeſſelt wurden und welche die Natur hat, ſelbſt das Weſen der Bedürftigkeit zu ſein". In der zweiten Stelle, Ennead. III. lib. VI. c. XIV. p. 316. p. 579. Cr., ſetzt er auseinander, wie die Materie niemals Erfüllung erlangt, ſondern immer nur nach ſolcher ſtrebt, weil ſie die wahren Weſenheiten nicht in ſich enthält und nicht wirklich das in ſich aufnimmt, was ſie in ſich aufzunehmen ſcheint. Da ſie aber einmal beſtehe, ſo mache ſie mit Recht der Mythos zu einer ſolchen, die immer von neuem verlangt (ἐπεὶ γὰρ ἅπαξ ὑπέστη, ὁ μὲν μῦθος αὐτὴν ποιεῖ προσαιτοῦσαν), indem er dadurch ihre Natur aufzeige, leer an Gutem zu ſein (ἐνδεωνύμους αὐτῆς τὴν φύσιν, ὅτι ἀγαθοῦ ἔρημος) — — „Τὸ δὲ τῷ Πόρῳ συγγίγνεσθαι (sc. Πενίαν) οὐ τῷ ὄντι ἐληλυθέτας ἐστι συγγίγνεσθαι, οὐδὲ τῷ πόρῳ, ἀλλά τινα πράγματι ὑμηχανῷ" ꝛc. „daß aber die Penia mit dem Poros zuſammenkomme, wolle weder ſagen, daß ſie ſich mit dem wahrhaft Seienden wie auch Creuzer zu denſelben bemerkt, offenbar auf die heraklitiſche χρησμοσύνη und πόρος an, in letzterer Stelle noch auf den bekannten platoniſchen Mythos im Sympoſion von der Penia und dem Poros, den er mit jenen deutungsvoll verknüpft. Aber in beiden Stellen faßt Plotinus dieſe heraklitiſche χρησμοσύνη als dem Begriffe ſeiner (der neuplatoniſchen) Materie analog und entſprechend. Und es iſt faſt unmöglich zu glauben, daß er dies gethan hätte, wenn die χρησμοσύνη dem Heraklitos das Apollinadium der ideellen Einheit (und alſo etwa eine Sehnſucht nach realer Wirklichkeit, vgl. Br. I. p. 234, 2. p. 266 sq.) bedeutet hätte, während die Analogie vollkommen und frappant iſt wenn die χρησμοσύνη dem Epheſier das Dionyſosſtadium des in die Beſonderheit auseinandergetretenen Daſeins (des heraklitiſchen Begriffs der Materie) und die Sehnſucht aus dieſem Zuſtand in den πόρος, als das apolliniſche Stadium der ſich zur Erfüllung bringenden reinen Einheit, war.

Diese Worte können nicht aus dem Stegreif erfunden sein; die Uebereinstimmung mit dem anderweitig nachgewiesenen ist zu concret! Die an sich dunklen Worte „der Sonne vorstehend“ und die „ἀμετρίαι κόσμου“ weisen jetzt auf das hellste auf jenen siderischen Proceß hin, der die gesammte Umwandlung vermittelt und sich, wie wir früher sahen, durch die Sonne hindurchgehend vollbringt und der sich uns bereits als ein Verhältniß wechselnder Maaße ergeben hat. Fast in noch höherem Grade aber ist dies endlich bei den Worten des andern Briefes (p. 147 Steph.) der Fall, wo Heraklit von den Aerzten sagt: „οὐκ ἐδυνήθησαν ἐμῆς νόσου λόγον εἰπεῖν, οὐδὲ ἐξ ἐπομβρίας πῶς ἂν αὐχμὸς γένοιτο, οὐκ ἴσασιν ὅτι θεὸς ἐν κόσμῳ μεγάλα σώματα ἰατρεύει, ἐπανισῶν αὐτῶν τὸ ἄμετρον — — συνάγει τὰ σκιδνάμενα (vgl. die Stelle des Plutarch, Bd. I. p. 74) — — φωτὶ μὲν ἀναλάμπει τὸ ζοφερόν, περατοῖ δὲ τὸ ἄπειρον· καὶ μορφὴν μὲν ἐπιβάλλει τοῖς ἀμόρφοις, ὄψεως δὲ ἀναπίμπλησι τὰ ἀναίσθητα· διὰ πάσης γὰρ ἔρχεται τῆς οὐσίας, πλήττων ἁρμοζόμενος, διαλύων, πηγνύς, χέων — — τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι — — καὶ συνεχῶς τὰ μὲν ἄνωθεν διώκει, τὰ δὲ κάτωθεν ἱδρύει· ταῦτα κάμνοντος κόσμου θεραπεία τοῦτον ἐγὼ μιμήσομαι ἐν ἐμαυτῷ“. „Nicht konnten sie meiner Krankheit Wandelgesetz mir sagen, noch wie aus Ueberschwemmung Dörre werde; nicht wissen sie, wie der Gott im Weltall die großen Körper heilt, **ausgleichend ihr Uebermaaß** — — er eint das sich trennende — — erhellt mit Licht das Dunkel, begrenzt das Unbegrenzte; und Gestalt verleiht er dem Gestaltlosen und erfüllt mit Sichtbarkeit das Unsichtbare; denn durch alle Wesenheit waltet er treibend, verbindend, auflösend, festigend, auseinandergießend; und das Trockene (feurig-trockene) schmilzt er ins Feuchte und stellt es in seine Auflösung hin — — und unablässig treibt er das Eine nach Oben und setzt das Andere nach Unten hin ab. Dies ist des sich mühenden Weltalls Heilung (also fast wörtlich, wie uns oben Plato sagt, wie der Gott das Erkrankte und Aufgelöste, νοσήσαντα καὶ λυθέντα, im Weltall wieder heilt), diese werde ich nachahmen in mir“.

Es ist klar, wie diese Sätze jener Briefe offenbar durch Zusammenfassung und theilweise Excerpirung urkundlicher Stellen des heraklitischen Werkes, das ja zur Zeit ihrer Abfassung jedenfalls noch im Gange sein mußte, nachgebildet sind. — Jetzt wird es denn auch noch weit heller verständlich, was nach jener Stelle des Aristoteles in der Meteorologie (s. oben p. 164 sqq.) bei Heraklit damit gemeint gewesen ist, wenn er darauf hinwies, daß das Meer kleiner werde; wie Aristoteles mit Recht hierbei

bemerken kann: die von Kleinem auf Großes Schließenden meinen, daß „die Ursache von solchen Veränderungen die Umwandlung des Alls sei, als wenn auch der Himmel ein werdender wäre“ und wie dennoch deswegen mit diesem Kleinerwerden des Meeres und dem Werden des Himmels bei Heraklit kein Weltuntergang, sondern eben nur eine solche Maaßbestimmung für das wechselnde quantitative Ueberwiegen der einen Seite in dem Proceß des „sich mühenden Weltalls“ gegeben ist. Daß auch die platonische Darstellung von jedem solchen realen Aufhören der Welt nichts weiß, es vielmehr auf das bestimmteste ausschließt, ist aus dieser selbst klar. Gott macht in ihr ausdrücklich die Welt zu einer „unsterblichen und unalternden“, und der ganze Schwerpunkt der Darstellung liegt gerade darin, daß mit der Vollbringung der kosmischen Periode des großen Jahres die Welt nicht aufhört, sondern εἰς τὰ ἐναντία, in das Gegentheil ihre Bewegung umwendend, sich fortsetzt. Wenn dabei aber von „großen Verheerungen“ (πολλαὶ φθοραί) gesprochen wird, die bei diesem Wendepunkt unter Menschen und Thieren durch Feuer und Wasser angerichtet werden (viele Menschen überleben sie aber auch nach der platonischen Stelle selbst), so ist dies eben bei Plato wie Heraklit nur mit der sinnlichen sich an den ägyptisch-mythischen Stoff anschmiegenden und ihn speculativ auslegenden Darstellung gegeben. Ob aber auch bei Heraklit selbst, wie bei Plato geschieht, der Atreus-Mythus mit dieser periodischen Palingenesie irgendwie verknüpft war, ist eine andere und unentschieden bleibende Frage, die ich selbst entschieden verneinen würde, wenn nicht des Euripides — der bekanntlich ein so großer Heraklitiker war, daß man von ihm sagte, er habe des Ephesiers Werk auswendig gelernt (s. § 33.) — merkwürdige Ausdrucksweise bei Erwähnung dieses Mythos mich etwas schwankend machte, Orest. v. 1006[1]).

ἑπταπόρου τε δρόμημα Πελειάδος
εἰς ὁδὸν ἄλλαν Ζεὺς μεταβάλλει.

Was aber Plato daselbst vom goldenen Zeitalter sagt, ist offenbar Heraklit fremd und nur für den eigentlichen Zweck des Politikus und auch lose genug hinein verwoben. —

Wir glauben jetzt Heraklit wiedergegeben zu haben, was Heraklit's ist, und jetzt erst mit dieser Analyse der platonischen Darstellung im Politikus glauben wir die Untersuchung über die ἐκπύρωσις abgeschlossen, dabei aber zugleich ein ganz neues Licht auf die heraklitische Physik, sowohl nach ihrem Inhalt als nach ihrer „theologisirenden“[1]) Form geworfen, das in

1) Wenn aber auch die Kenntniß der bei Herodot II. c. 142 erwähnten ägyptischen Tradition, so glaube ich, daß doch keinesfalls das astronomische Ver-

dieſer Hinſicht im ontologiſchen Theile Geſagte weiter beſtätigt und endlich den oben vindicirten Antheil Heraklit's am Timaeus, in welchen Plato blos ſoviel aus der im Politikus gegebenen viel ausführlicheren Darſtellung des heraklitiſchen Philoſophems hinübernimmt, als er eben für ſeine eigene Phyſik gebrauchen kann, außer Zweifel geſetzt zu haben. —

Da ſich aber hierbei zugleich von ſelbſt vielfache nähere Blicke in das zwiſchen Plato und Heraklit beſtehende Verhältniß ergeben haben, zumal auch gerade da, wo ſie Beide mythiſirend auftreten, ſo wird es hier am Orte ſein, einen kurzen Blick auf noch eine andere derartige nur ſcheinbar fernabliegende platoniſche Stelle zu werfen, in welcher Platon gleichfalls auf heraklitiſcher Baſis fußt, ſich aber nicht mehr wie oben halb billigend, halb deutend, halb ironiſch zu ihr verhält, ſondern nur von ihr wie von einer gegebenen Grundlage ausgehend ſie in ſchönſter Weiſe weiter entwickelt und ſomit Analogie wie Unterſchied beider Männer deutlich genug hervortritt.

Wir meinen die ſchöne Stelle im Phädrus p. 245 sqq. über die Seele. Plato beginnt: „Alles, was Seele iſt, iſt unſterblich; denn das Immerbewegte iſt unſterblich, das aber ein Anderes Bewegende und von einem Andern Bewegte hat, wie es eine Ausruhe von der Bewegung hat, auch eine Ausruhe vom Leben. Nur alſo das Sichſelbſtbewegende, welches daher niemals ſich ſelbſt verläßt, hört niemals auf, ein Bewegtes zu ſein, ſondern iſt auch allem Anderen, was nur immer bewegt wird, Quell und Anfang (Princip) der Bewegung“: „*πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον. τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει καὶ ζωῆς· μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται, τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως*“. Vergleicht man hiermit, was wir Bd. I. p. 123 u. § 5. gehabt haben, ja vergleicht man auch nur die Definition Heraklit's von der Seele bei Ariſtoteles[1]) de anima, I. c. 2., ſo ſieht man, daß ſo weit nur noch reinſter, ich möchte ſagen, faſt wörtlicher Heraklitismus vorliegt. Nicht weniger iſt dies der Fall in dem unmittelbar Folgenden: „das Princip (der Anfang, *ἀρχή*) iſt alſo ein Ungewordenes; aus ihm muß alles Werdende werden, es ſelbſt aber auch nicht aus Einem (cf. Cratylos p. 412 D. und oben

---

ſtändniß derſelben, das Lepſius, Chronologie p. 190 sqq., Plato vindicirt, für Heraklit in Anſpruch wird genommen werden können. Heraklit hat ſich jedenfalls mit der phyſiſch-ſpeculativen Auslegung begnügt.

1) *Ἡρ. δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχὴν κτλ. — — τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι*; vgl. § 33.

p. 19 sqq.). Denn wenn das Princip aus irgend etwas würde, ſo würde nichts mehr aus dem Princip; wenn es aber umgeworden iſt, ſo muß es auch unvergänglich ſein; — — ſo kann alſo das Princip der Bewegung, das Sichſelbſtbewegende, unmöglich weder untergehen noch entſtehen, oder der ganze Himmel und die ganze Erde müßten zuſammenfallend ſtehen bleiben und niemals wieder etwas haben, wodurch ſie wieder als bewegte erzeugt werden könnten (ἢ πάντα δὲ οὐρανὸν πᾶσαν τε γένεσιν ξυμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γενήσεται". Es klingt hier faſt wörtlich dieſelbe Drohung durch, welche Heraklit machte, wenn man den Krieg — und dieſer iſt ja bei ihm die Bewegung — entferne, und noch wörtlicher jene Form dieſer Drohung, wie ſie Plato ſelbſt im Theaetet (ſ. oben p. 114) mittheilt. Plato fährt fort: „Wenn aber das durch ſich ſelbſt Bewegte ſich als unſterblich erwieſen hat, ſo wird auch, wer dies für das Weſen und den Logos der Seele (ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον) ausgiebt, ſich nicht zu ſchämen haben. Denn jeder Körper, dem das Bewegtwerden von außen kommt (ἔξωθεν; ſo kommt aber auch bei Heraklit dem menſchlichen Körper die Seele zu, ſ. § 13.), heißt unbeſeelt, welchem es aber von innen und aus ſich ſelbſt kömmt, heißt beſeelt, als wäre dieſes eben die Natur der Seele. Wenn dieſes aber ſo iſt, daß nichts anderes das Sichſelbſtbewegende iſt, als die Seele, ſo muß nothwendig auch die Seele unentſtanden und unſterblich ſein". Doch genug, ſagt Plato, über die Unſterblichkeit der Seele; kommen wir zu ihrem Weſen.

Zunächſt nun vergleicht er ſie mit der zuſammengewachſenen Kraft eines gefügelten Geſpanns und ſeines Führers, der Vernunft. Dieſer Vergleich gehört ihm ganz; er geht auch bereits ſeinem Gedanken nach über die Grenze der heraklitiſchen Philoſophie hinaus. Dann aber beginnt er alſo die Grundlage ſeiner ſymboliſch-bildlichen Schilderung: „Ἡ ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμέλεται τοῦ ἀψύχου, πάντα τε οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη· τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπολεῖ τε καὶ ἅπαντα τὸν κόσμον διοικεῖ". „Alles, was Seele iſt, durchwaltet das Unbeſeelte, den ganzen Himmel umwandelnd, und immer in andern Geſtalten werdend; die vollkommene aber und befiederte wandelt nach Oben und durchwaltet die geſammte Welt, die entfiederte aber wird herunter getragen (φέρεται), bis ſie auf ein ſtarres trifft, wo ſie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annehmend ꝛc.

Wir haben ſchon bei der Analyſe der Darſtellung im Politikus auf einen früher bezogenen (Br. I. p. 124) Bericht des Aeneas Gazaeus (p. 5. ed. Boiss.) Bezug nehmen müſſen, der indeß hier wegen ihres ſelbſt wört-

lichen Zusammentreffens mit der gesammten uns jetzt beschäftigenden platonischen Stelle sowohl nach ihrem schon angeführten als noch folgenden Theil textuell wiederholt werden mag: *ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος διαδοχὴν ἀναγκαίαν τιθέμενος, ἄνω καὶ κάτω τῆς ψυχῆς τὴν πορείαν ἔφη γίγνεσθαι. Ἐπεὶ κάματος αὐτῇ τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν καὶ ὑπ' ἐκείνω τετάχθαι καὶ ἄρχεσθαι, διὰ τοῦτο τῇ τοῦ ἠρεμεῖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀρχῆς ἔλπιδι κάτω φησὶ τὴν ψυχὴν φέρεσθαι.* „Heraklit, eine in der Nothwendigkeit gegründete Aufeinanderfolge annehmend, sagte, daß eine Wanderung der Seele nach Oben und Unten vor sich gehe. Da es aber Mühsal für sie sei, dem Demiurgen begleitend zu folgen und Oben mit dem Gotte dieses All zusammen zu umwandeln und von ihm angeordnet und geführt zu werden, so werde deshalb die Seele durch die Begierde nach Ruhe und die Hoffnung auf Entstehung (— sinnliche, indem sie einen Körper findet —) nach Unten getragen“ [1].

Diese mythisch-symbolische Darstellung Heraklit's, nach welcher die Seelen, indem sie dem die Welt umwandelnden demiurgischen Zeus nicht folgen können, dadurch feucht oder in den Körper getragen werden, ist es also, welche Plato im Phädrus seiner mythischen Darstellung, sowohl im Bisherigen, als im Nachfolgenden, wie man sieht in selbst wörtlich übereinstimmender und bezugnehmender Weise zu Grunde legt und sie nur weiter ausbildet und entwickelt.

Wir verweisen für das Weitere auf den Phädrus selbst hin, da es unnöthig wäre, die Stelle wörtlich hierher zu setzen. Plato entwickelt diese Grundlage in der Hauptsache also fort: Der große Leiter am Himmel, Zeus, seinen geflügelten Wagen lenkend, ziehet der erste aus. Ihm folgt die Schaar der Götter und Dämonen in elf Zügen geordnet. Wenn sie aber nun die höchste Bahn des Himmels ganz steil hinauf fahren, gehen der Götter Rosse zwar leicht, die andern aber zieht die Schwere zur Erde, wenn sie nicht sehr gut erzogen sind von dem Führer, wodurch der äußerste Kampf für die Seele entsteht.

Die Unsterblichen aber, wenn sie an den äußersten Rand gekommen sind und nun sich hinauswendend auf dem Rücken des Himmels stehen, reißt sie der Umlauf mit sich fort (*περιάγει ἡ περιφορά*; hier bricht wieder die deutlichste Beziehung auf die zuletzt beim Politikus auseina der

1) Vgl. die vielen heraklitischen Parallelen in §§ 8. u. 9. und auch die Stelle (s. Bd. I. p. 274) des Plutarch über die zum Antheil an der Gottheit nicht gelangenden, wieder abwärts gezogenen und ein trübes Leben *ὥσπερ ἀναθυμίασιν* führenden Dämonen oder Seelen.

gesetzte physische Theorie Heraklit's [1]) durch) und sie schauen nur den überhimmlischen Ort.

Hier schauen sie nun das wahrhaft Seiende, aber das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen wird nur von der Seele Führer, der Vernunft, geschaut, bis sie der Umlauf im Kreise (ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορά) wieder an den vorigen Ort zurückträgt. In diesem Umlauf aber erblicken sie die Gerechtigkeit, die Besonnenheit, die Wissenschaft, nicht aber die von dem Entlichen, sondern von dem, was das wahrhaft Seiende (ἃ ἔστιν ὂν ὄντως) ist, und erquicken und stärken sich in dieser Anschauung des an und für sich Wahren. Dies ist der Götter Lebensweise. Von den andern Seelen aber konnten einige, welche am besten dem Gotte nachfolgten und nachahmten (θεῷ ἑπομέμη καὶ εἰκασμένη), das Haupt des Führers hinausstrecken in den äußern Ort und so den Umlauf vollenden, aber von ihren Rossen geängstigt und daher kaum das Seiende erblickend, andere erhoben sich bisweilen und tauchten wieder unter, im gewaltigen Sträuben der Rosse einiges sehend und anderes wieder nicht. Die andern alle wollten zwar auch nachstrebend nach Oben folgen (τοῦ ἄνω ἐπιόντες), konnten es aber nicht, und nun entstand einander tretend und stoßend Getümmel und Verwirrung und Angstschweiß unter ihnen und viele verlieren das Gefieder durch die Schuld schlechter Führer. Das Gesetz der Ἀνάγκη aber ist dieses: welche Seele dem Gotte folgen konnte, die erleidet bis zum nächsten periodischen Umlauf (περιόδου) keinen Schaden; die aber ihr Gefieder beschädigt haben und zur Erde fallen, diese durchlaufen nun den Cyclus der Zeugungen in bestimmten Abschnitten, jene, jenachdem sie mehr oder weniger gesehen, in einen bessern oder schlechtern Mann eingepflanzt werden. — Und nun wird eine zahlenmäßige Gliederung der Palingenesien gegeben, welche die Seelen durchzumachen haben, wobei auch gesagt ist, daß dorthin, woher jede Seele kommt, sie nicht unter zehntausend Jahren zurückkehrt, in der Zwischenzeit aber nur die Seele des Philosophen befiedert werden kann, wonach also hier die Zeit der offenbar gemeinten großen Periode auf zehntausend Jahre angenommen erscheint. —

Wir glauben, daß, weit entfernt Platon irgend welchen Eintrag zu thun, das Interesse an dieser seiner mythisch-symbolischen Darstellung nur noch wächst, wenn sich jetzt ihre organische Entstehung aus der speculativ-physischen Theorie des Ephesiers herausgestellt und klar gezeigt hat, wie er von den symbolisch-speculativen Dogmen Heraklit's nur als von einer Grundlage — einer verschwindenden und dennoch überall festgehal-

1) Vgl. oben p. 114 sqq. p. 119 sqq.

tenen Grundlage — ausgehend, sie weit über sich hinaushebt. Dies ist zunächst schon in den Zügen des Bildes selbst der Fall, die von Plato in ganz anderer Fülle zu einem gegliederten und ausgearbeiteten Kunstganzen, einem bewußt und frei geschaffenen Mythos entwickelt werden. Heraklit dagegen verhält sich nicht frei in seinem symbolischen Darstellen; er kann, wie früher genugsam als bei ihm immanent nothwendig nachgewiesen worden, über die sinnlich-symbolische Darstellung, welche die markirende Schranke seiner Philosophie, die nothwendige Grenze seines über sie bereits hinausgehenden und dennoch mit dem objectiven Sein noch verwachsenen Gedankens bildet, nicht hinfort. Darum ist er über die naturwüchsige mythische Darstellung des Pherecydes bereits weit hinaus; der mythische Stoff hat sich bei ihm zur bloßen, seinen Gedanken bedeutenden Darstellung zusammengezogen, zu einer Symbolik, die er innerlich bereits als auch von seinem Gedanken getrennt weiß, weshalb er so oft mit den Bildern derselben wechselt. Zur mythischen Darstellung des Platon aber, die kunstmäßig frei in ihrem Stoffe waltet, — zum Kunstmythos ist er noch nicht gekommen. Dieser Unterschied wäre aber eben nicht möglich, wenn damit nicht auch der inhaltliche verbunden wäre, daß während Plato frei sich in einem bloßen Bilde bewegt, bei Heraklit das Bild in gewisser Weise noch mit der Sache verwachsen wäre. Dieser Unterschied tritt recht deutlich an der Schilderung im Phaedrus hervor. Für Plato ist die Bewegung der Seele selbst, der Umlauf, den sie mit den Göttern über den überhimmlischen Ort vollbringt, nur ein bloßer Vergleich, eine bildliche Einkleidung dafür, daß sie sich in die Anschauung des wahrhaft und an und für sich Seienden, in die Erkenntniß der in sich ruhenden Ideen, der Urbilder des Seins versenkt, und hierin ihrer Göttlichkeit theilhaftig wird. Darum kann er dies Bild so consequent ausarbeitend gestalten. Bei Heraklit dagegen ist die unablässige Bewegung der Seele, ihr beständiges unaufgehaltenes Umwandeln ins Gegentheil, noch die Sache selbst; ihm ist dieser reine, in der objectiven physischen Welt gleichfalls, aber gehemmt, vorhandene Wandel in der That das Princip aller Vernunft und Erkenntniß (vgl. § 33 sqq.); er weiß noch von keiner durch die subjective Dialectik des Geistes vermittelten Erkenntniß, wie Plato. Darum gelangt er auch nur zur symbolisch-physischen Darstellung der Sache, daß die Seelen, die diesen reinen Zeuswandel nicht mitmachen können, in die Körper gezogen werden, ohne sich in dem concreten Reichthum der platonischen Züge ergehen zu können.

Nach dieser Analyse der Stellen im Timäus, im Politikus und Phaedrus und dem was sich über das Verhältniß Plato's zu Heraklit gerade in Bezug

auf die platonische Benutzung und Weiterentwicklung des symbolisch-mythischen Stoffes aus Heraklit ergeben hat, ist hier endlich der Ort an jene bereits früher im Vorbeigehen berührte (s. Bd. I. p. 122, 1.), jetzt aber erst wirklich verständliche Stelle des Himerius zu erinnern, wo er sagt, daß „von Heraklit's Weisheit beflügelt Plato zu der Erkenntniß des Ueberirdischen (*τὴν ὑπεράνω τῶν λόγων γνῶσιν*) vorgedrungen sei". Diese der bisherigen Annahme so widersprechende und nie beachtete Stelle wird jetzt ihre volle rechtfertigende Erklärung gefunden haben, wie sie auch ihrerseits wieder rückwirkend unsere Darstellung befestigt. Der gelehrte Himerius war kein Mann, der hiermit gerade einen tiefen Ausspruch über das dialectisch-genetische Verhältniß des platonischen Standpunktes zu dem heraklitischen aufstellen wollte. Aber das geht jedenfalls klar aus ihm hervor und darauf bezieht sich die Aeußerung jedenfalls, daß gerade jene mythischen Philosopheme Plato's, wie wir gesehen haben, zum großen Theile — und vielleicht in noch größerem Maaße als wir bei dem über Heraklit Vorliegenden wissen können — sowohl in Bezug auf das dogmatisch-religiöse Material (das ja auch bei Plato aus orientalischen wie hellenischen Mythen und Traditionen gegriffen ist), als auch in Bezug auf die bei allem Unterschiede doch immer im Ganzen höchst analoge speculativ-deutende Darstellungsweise, nur eine im Einzelnen bald mehr bald weniger große Weiterentwicklung ist der im Werke des Heraklitos bereits gegebenen realen Grundlage, womit auch das hohe Ansehen in Uebereinstimmung steht, das Heraklit bei allen Neuplatonikern genießt.

Und ähnlich wie Himerius äußert beiläufig in einer gleichfalls bisher übersehenen Stelle Synesius, indem er gerade auf die soeben von uns analysirte Stelle des platonischen Phaedrus von den gefiederten Seelen anspielt, wie diese in der Theorie des Ephesiers ihren Grund habe, de insomn. p. 140 ed. Petav.: *Ὀλκαῖς οὖν φασκαῖς, ἢ μετέωρον αἴρεται· διὰ θερμότητα καὶ ξηρότητα· καὶ τοῦτο ἄρα ἡ ψυχὴ πτέρωσις, τό, τε αὖ ξηρὴ ψυχὴ σοφή· πρὸς οὐδὲν ἄλλο τῷ Ἡρακλείτῳ τεῖνον εἰρημένων*: durch die Wärme und Trockenheit werde die Seele nach Oben getragen und dies sei das Gefieder der Seele und auf nichts anderes gehe auch das heraklitische: „die trockene Seele die weise" (vgl. § 9.).

Wenn nun aber neuerdings von den im Phaedrus für die cyclischen Palingenesien der Seelen angegebenen Zahlen die ägyptische Phönixperiode als ihnen zu Grunde liegend nachgewiesen worden ist [1]), so wird es hiernach,

1) Lepsius, Chronol. der Aegypter I. p. 196.

außer allem, was bisher schon in seiner Theorie der kosmischen Generation und der cyclischen Wiedergeburt der Leiber auf diese Periode so deutlich hinwies, nun auch wohl kaum zufällig zu sein scheinen können, wenn dem Epheſier in dem ersten der untergeschobenen Briefe eine gerade genau in fünfhundert Jahren — also der bestimmten Zahl der kleinen Phönixperiode — sich vollbringende Palingeneſie (Stephan. p. 143: *εἰ ἐθέλοιμεν μετ' ἐναντίας ἐκ παλιγγενεσίας πενταχοσίους ἀναβῶναι*) in den Mund gelegt wird.

Und merkwürdig trifft auch wieder das, was wir über die bei Heraklit mit der *ἐκπύρωσις* verknüpfte Fluth oder Umwandelung in Waſſer nachgewieſen haben, damit überein, daß der Phönix, das Symbol der Sonne und der *ἀποκατάστασις* bei den Aegyptern, ihnen zugleich das Symbol der Ueberſchwemmung des Nils iſt, welche die Sonne im Sirius aufgehend vollbringt (ſ. Horapollo Hierogl. II. c. 35 u. 34.), wie er ja auch auf den Monumenten faſt immer über einer Trinkſchale, dem Symbole der Ueberſchwemmung ſtehend erſcheint. Und ganz eigenthümlich klingen die Worte Horapolles hierbei ib. c. 34.: *«πλημμύραν δέ. ἐπειδὴ ἥλιός ἐστιν ὁ φοίνιξ σύμβολον οὐ μηδὲν ἐστι πλεῖον κατὰ τὸν κόσμον· πάντων γὰρ ἐπιβαίνει καὶ πάντα ἐξερευνᾷ ὁ ἥλιος.* Der weitere Verlauf der Stelle iſt verdorben. Am Anfang derſelben aber heißt es sagt Horapolle von den Aegyptern (*ψυχὴν δέ ἐνταῦθα πολὺν χρόνον ἀπατρίβουσαν διελθόμενον γράψαι ἢ πλημμύραν. φύσικα τὰ ὄντα ζωγραφοῦσι*), ſowohl die Seele, die einen langen irdiſchen Kreislauf vollbringe, als auch die Ueberſchwemmung bedeute der Phönix, — und ſo erſcheint, wie die Sonne und wie die *ἀποκατάστασις* der Geſtirne und der Dinge (cf. Horap. II. 57.), ſo auch die Seele und ihr nach Heraklit ſie in den irdiſchen Kreislauf ziehendes Feuchtwerden in dieſes merkwürdige Symbol geeint.

Daß aber endlich jener Ausſpruch des Himerius ſogar in einem noch tieferen Sinne wahr ſein dürfte, als er ſelbſt dabei gedacht haben mag, — das dürfte ſich vielleicht in §§ 35 — 37. durch Betrachtung des innerſten genetiſchen Verknüpfungs- und Uebergangspunktes beider Männer herausſtellen.

§ 27. Ueber die Oertlichkeit der ὁδὸς ἄνω κάτω oder die Ortsbewegung überhaupt bei Heraklit.

Es bleibt noch übrig, einen Blick auf die Oertlichkeit oder Nichtörtlichkeit der heraklitiſchen Bewegung zu werfen. — Soviel wird nun wohl von Niemand beſtritten werden können, daß das wahrhafte Princip der heraklitiſchen Bewegung, wie wir dies überall nachgewieſen haben, weder eine Ortsbewegung, noch eine Veränderung und Fluß, ſondern ganz beſtimmt zunächſt: Umſchlagen ins Gegentheil war. Dies iſt ſeine principielle Bewegung, die ihm, wie uns auch noch Philoponus (ſ. § 33.) ganz richtig ſagen wird, jeder und aller ſinnlichen Bewegung Urſache war.

Aber man kann nun fragen, wie ſich zu dieſer Bewegung die ὁδὸς ἄνω κάτω verhält, und inwiefern letztere wirklich eine örtliche Bewegung, wie der Name zunächſt auszudrücken ſcheint, darſtellt.

Auch iſt man bisher ſtets der Anſicht Schleiermacher's geweſen, daß die ὁδὸς ἄνω κάτω der Elemente, oder die Umwandlung von Feuer in Waſſer, von Waſſer in Erde und rückwärts, eine ſolche örtlich-abgeſtufte Bewegung darſtellen ſolle. Um nämlich den Weg nach Oben und Unten zu einer ſolchen zu machen, hat ſich Schleiermacher die Sache ſo gedacht, daß Heraklit die obern Schichten der Luft zum Feuer (πρηστήρ), die untern feuchten dagegen zum Meer (θάλασσα) gerechnet habe. Und gewiß ſind dieſe beiden Annahmen Schleiermacher's auch vollkommen richtig und keiner Bezweiflung ausgeſetzt. Alſo, folgert Schleiermacher nun weiter, war die Umwandlung von Feuer in Waſſer eine örtliche Bewegung nach Unten, ebenſo die von Waſſer in Erde, und umgekehrt war das Uebergehen von Erde in Waſſer eine örtliche Bewegung nach Oben, und ebenſo das von Waſſer in Feuer, ſo daß (Schl. p. 368) „jedem verſchiedenen, dem Heraklitos in der allgemeinen Verwandlung entſtehenden, zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung" zukomme. —

Zwar soviel würde man, wie schon aus der obigen Bemerkung folgt, gewiß sofort zugeben, daß, wenn die Frage nun so gestellt würde: wandelt sich das Feuer in Meer, das Meer in Erde ꝛc. um, weil sie sich nach Unten bewegen, oder vielmehr bewegt sich das Feuer nach Unten, weil es sich in Wasser umwandelt u. s. w., — die Antwort unzweifelhaft nur die letztere sein kann. So daß also jedenfalls das Umwandeln ins Gegentheil die wahre und principielle Bewegung Heraklit's bleibt und dieselbe nur, mindestens im elementarischen Gebiete, von einer mit ihr Schritt haltenden örtlichen Bewegung als ihrer Wirkung begleitet ist. Anders denkt sich auch wohl Schleiermacher die Sache nicht, wie schon seine obigen Worte und auch der Vorwurf der Ungenauigkeit zeigt, den er daselbst dem Simplicius macht, weil dieser (in Phys. f. 310. a.) die Ortsbewegung oder die Verdichtung und Verdünnung schlechtweg als die erste principielle Bewegung bei Heraklit setze. —

Hierbei, daß die Ortsbewegung also jedenfalls nur eine begleitende Folge jener andern ist, könnten auch wir uns für die von uns dem gesammten System des Ephesiers vindicirte Bedeutung: als der consequenten Durchführung des Gedankens der processirenden Identität des Gegensatzes, oder des Werdens als des Umschlagens eines jeden seiner beiden sich entgegengesetzten und dennoch mit dem andern identischen Momente in sein strictes Gegentheil, — vollkommen wohl beruhigen.

Aber sowenig wir dessen auch etwa im Interesse unserer Gesammtdarstellung benöthigt wären und so großen Widerspruch wir uns auch, wie wir im Voraus sehen, dadurch zuziehen dürften, so halten wir uns doch nichtsdestoweniger für verpflichtet, die sehr starken Zweifel, die wir gegen jede Auffassung der ὁδὸς ἄνω κάτω als einer örtlich-abgestuften Bewegung hegen, so sehr auch der Name zu Gunsten dieser Annahme zu sprechen scheint, darzulegen. Der Gründe aber, welche diese Zweifel in uns hervorgerufen haben, sind gar viele und wie wir glauben kaum zu beseitigende.

Denn zunächst ist die heraklitische Bewegung gar nicht die Bewegung der auf- und absteigenden geraden Linie, wie doch in der Auffassung der ὁδὸς ἄνω κάτω als einer örtlich-abgestuften enthalten zu sein scheint, sondern seine Bewegung ist die des Kreises. Wir haben dies überall so ausdrücklich hervortreten sehen, daß es überflüssig wäre, darauf nochmals zurückzukommen [1]).

1) Man vgl. zu den oben p. 119 sq. und in den Noten daselbst, sowie p. 215 bezogenen Orten noch die bald (p. 249) näher anzuführende Stelle des Ocellus, wo

In einem Kreis und in einer Kreisbewegung giebt es aber schon gar kein wirklich festgehaltenes und abgestuftes Oben und Unten mehr, so daß dieser Ausdruck schon hiernach nicht mehr Sache, sondern nur noch Bild sein könnte.

Ferner aber: Soll der Ausdruck „Weg nach Oben und Unten" eine örtlich-abgestufte Bewegung bedeuten, so müßten nothwendig und unleugbar die Stufen dieses Weges der sinnlichen Orts-Anschauung entsprechen. Das ist aber nicht der Fall, denn das Meer kommt auf dem heraklitischen Wege nach Oben über der Erde, unmittelbar unter dem Feuer, während es für die sinnliche Anschauung tiefer als die Erde liegt. Dieser peremtorische Einwurf wird aber dadurch, daß man — mit Recht — die untern Luftschichten bei Heraklit zur *θάλαττα* rechnet, doch noch nicht widerlegt. Unterscheiden wir einen Augenblick, behufs größerer Deutlichkeit im Sprechen, das Luft- und das Wassermeer. Durch die zu letzterem gehörenden Luftschichten wären freilich viele Phänomene der sinnlich-örtlichen Anschauung mit der Abstufung des heraklitischen Weges nach Oben und Unten in Uebereinstimmung gesetzt, z. B. der Regen, der dann, wie in der sinnlichen Anschauung, so auch in der heraklitischen *ὁδὸς ἄνω κάτω* eine Bewegung nach Unten wäre, oder etwa aus der Erde in die Luftschichten des Meeres aufsteigende Dünste, die dann gleichfalls in beiden eine Richtung nach Oben wären. Aber wenn viele Phänomene damit erklärt wären, so wären es doch ebensoviele und solche, die sich der Anschauung des Ephesiers unmöglich entziehen konnten, auch nicht. Ihm, dem Küstenbewohner, konnte doch z. B. unmöglich die Wechselwirkung, die zwischen der Erde und der tiefer liegenden Wasserschicht des Meeres schon für die sinnliche Anschauung selbst, geschweige denn für sein eigenes System stattfindet, entgehen.

Wenn die Erde am Meeresstrand sich mählich in Wasser auflöst, so war dies und mußte dies nach seinem System eine Umwandlung der Erde in Wasser sein. Aber da diese Auflösung sich ja nicht durch die Luftschichten des Meeres hindurch vermittelt, sondern unmittelbar in die tiefer als die Erde liegenden Wasserschichten übergeht, so war also diese Umwandlung für die örtliche Anschauung eine Richtung nach Unten, in seiner *ὁδὸς ἄνω κάτω* ist sie dagegen eine Stufe des Weges nach Oben. Oder wenn umgekehrt das Meer Schlamm am Strande absetzend Erde

es von der *μεταβολή* der Elemente in einander heißt *καὶ ὡσαύτως κύκλου ἀμείβει*; vgl. die Noten zu p. 117 und p. 140 (ac semper redeunt in circulum) und Bz. I. p. 88 sqq. sowie den ganzen § 26.

producirt, so ist dies, der örtlichen Anschauung zufolge, eine Richtung nach Oben, während es bei ihm eine Bewegung des Meeres nach Unten war. Ebenso erscheint der bei dem Verlöschen der Flamme aufsteigende Dampf für die Anschauung als Richtung nach Oben, während er in der ὁδ. ἄν. κάτ. eine Bewegung nach Unten war ꝛc.

Es finden also bei näherer Betrachtung die erheblichsten, mit der sinnlichen Ortsanschauung nicht zu vereinbarenden Schwierigkeiten dagegen Statt, daß sich Heraklit seine ὁδὸς ἄνω κάτω wirklich als eine örtlich-abgestufte Bewegung gedacht haben sollte.

Und ferner: wie hätte er dann in jenem Br. I. p. 172 sqq. erörterten Fragmente den Weg nach Oben und Unten für identisch, Oben und Unten für dasselbe erklären können? Denn wenn man diesen Weg als eine **örtlich**-abgestufte Schichtenreihe auffaßt*), so wird man freilich niemals, wie Heraklit doch gethan, Oben und Unten für identisch erklären können.

Zu diesen in der Sache selbst gegründeten Schwierigkeiten kommen nun aber noch nicht weniger erhebliche andere.

Wenn die ὁδὸς ἄνω κάτω eine solche örtliche, die qualitative Umwandlung stets begleitende Bewegung durch örtlich-abgestufte Schichten ausdrückt, so daß dann, wie Schleiermacher ganz richtig sagt, jedem in der allgemeinen Verwandlung entstehenden zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung zukam, dann war sie offenbar, wenn auch nicht der Mittelpunkt der gesammten Philosophie des Ephesiers, so doch jedenfalls der absolute Mittelpunkt und das Hauptgesetz seiner Physik. Denn diese, die qualitative Umwandlung begleitende, örtliche Abstufungsbewegung mußte dann die Gestaltung und Erklärung aller Einzelheiten des gesammten Kosmos und seiner Gliederung bei ihm enthalten. —

Wenn das aber der Fall gewesen wäre, wie so kommt es, daß uns weder Plato noch Aristoteles dieses eigentlich physikalische Hauptgesetz des Ephesiers, ja selbst nur den Ausdruck ὁδὸς ἄνω κάτω, irgendwo vorführen und besprechen, obgleich Plato (s. Br. I. p. 284, 1.) diese heraklitische Formel, wie aus mehreren Stellen hervorgeht, sehr wohl kennt? Dies ist, wie wohl einleuchtet, dann sehr erklärlich, wenn die ὁδὸς ἄνω κάτω nur ein eben solches irgendwie zu erklärendes Bild des

*) Wie fremd diese Auffassung dem Ephesier ist, zeigt jetzt am sinnfälligsten wieder das neue Fragment Br. I. p. 175 in der Note, sowohl durch den Vergleich dieses Weges mit einer Schraube, als dadurch, daß daselbst das Oben und das Unten selbst eines und dasselbe genannt werden (καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἓν ἐστι καὶ τὸ αὐτό).

Epheſiers war, wie ſeine Harmonie, ſein Krieg ꝛc., kurz, wenn ſie nur ganz dieſelbe Bewegung ausdrückte, wie jenes uns von Plato in der That als das Hauptgeſetz der heraklitiſchen Bewegung Verkündete: „Das Eine auseinandertretend einigt ſich immer mit ſich ſelbſt“ (ſiehe § 2.).

Aber wenn zu dieſem Gedanken die ὁδὸς ἄνω κάτω bei Heraklit auch noch den prägnanten Zuſatz örtlich-abgeſtufter Bewegung hinzugefügt hätte, ſo iſt das übereinſtimmende Schweigen von Plato und Ariſtoteles unbegreiflich.

Doch was wundern wir uns über das Schweigen von dieſen, wo doch das eigene Schweigen Heraklit's ſelbſt ſo beredt ſpricht! In der That ſind uns ja bei Clemens (§ 20.) die Bruchſtücke erhalten, in welchen der Epheſier den Elementarproceß ſelbſt lehrt!

Die Umwandlung des Feuers in Waſſer, dieſes in Erde ꝛc., iſt in denſelben vollkommen dargelegt, und dennoch bedient ſich der Epheſier dabei nicht der ὁδὸς ἄνω κάτω, ja er bedient ſich keines Wortes, das irgendwie auf eine örtlich-abgeſtufte Bewegung hindeutet! Seine Ausdrücke ſind ἁπτόμενον. σβεννύμενον. τροπαί. ἥμισυ . . ἥμισυ, διαχέεται, μετρέεται und nicht ein Wort, was einer Ortsbewegung ähnlich ſieht.

Iſt es nicht klar, daß man mit Unrecht ſtets weit mehr auf die Berichterſtatter, und zwar die Berichterſtatter ſeit ſtoiſcher Zeit, geachtet hat, als auf die eigenen Worte des Epheſiers ſelbſt, wenn man in dem Elementarproceß Heraklit's an eine örtlich-abgeſtufte Bewegung gedacht hat?

Und ferner: wie genau ſtimmt es nicht mit alle dieſem überein, daß auch die Berichterſtatter bei weitem vorwiegend und bei weitem mehr der ὁδὸς ἄνω κάτω ſich gerade da bedienen, wo es ſich von der Seelenlehre des Epheſiers oder doch von metaphyſiſchen Begriffen überhaupt, als wo es ſich von der Elementarlehre handelt*). Man zähle

*) Da dies immer ganz merkwürdigerweiſe überſehen worden iſt (Zeller p. 484 meint ſogar umgekehrt, daß die Anwendung der ὁδὸς ἄνω κάτω auf die Seelen nur eine Uebertragung der Berichterſtatter ſei), ſo mag zum Nachweis hier nur an einige Stellen erinnert werden, z. B. Plato Phaedr. p. 90, wo er es (ſiehe Br. I. p. 86 sq.) mit den „λόγοις ἀντίστροφοις“ in Verbindung bringt, daß weder etwas von den πραγμάτων noch λόγων feſt bliebe, ſondern πάντα τὰ ὄντα ὥσπερ ὁ Εὔριπος ἄνω κάτω στρέφεται. Ebenſo ganz allgemein Plato Phileb. p. 43. A.: ὡς οἱ σοφοί φασιν ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε κάτω ῥεῖ. Noch deutlicher der Heraklitiker (ſiehe Br. I. p. 167, I.) πάντα γὰρ θεῖα καὶ ἀνθρωπίνα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος: nicht weniger bezeichnend Lucian (ſiehe Br. I. p. 244) ἐστὶ τοῦτο τέρψις ἀτερψίη, γνῶσις ἀγνωσίη, μέγα μάκρον ἄνω κάτω. περιχωρέοντα καὶ ἀμειβόμενα. Am deutlichſten und beſtimmteſten die Stelle (ſiehe Br. I. p. 131) des Plotinus: Ἡράκλειτος — — ἀμοιβὰς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδὸν τε ἄνω κάτω εἰπών, hier

und wäge die Stellen über die ὁδὸς ἄνω κάτω und man wird vielleicht mit Ueberraschung finden, daß außer offenbar auf stoische Quellen zurückgehende Schriften, die ὁδὸς ἄνω κάτω sich nur sehr selten auf die Elementarlehre angewendet findet und auch in solchen, die aus stoischen Quellen schöpfen, ebensosehr und noch öfter auf die Seelenlehre, als auf den Elementarproceß.

Selbst die Stelle des Diogenes L. IX, 8 u. 9., welche eigentlich die wichtigste und hauptsächlichste über die ὁδὸς ἄνω κάτω bildet, da sie uns die explicirteste Auskunft über dieselbe giebt, — was sagt sie denn? Spricht sie daselbst zunächst von einer örtlich-abgestuften Bewegung? Stellt sie diese ὁδὸς ἄνω κάτω auch nur als gerade hauptsächlich die Bezeichnung des Elementarprocesses bildend hin? Keineswegs, und wir haben uns schon wiederholt darüber gewundert, daß gerade diese so durchsichtige Stelle niemals besser gewürdigt worden ist. Sie beginnt gar nicht von den Elementen, sondern sie beginnt damit, daß es zwei entgegengesetzte Momente gebe, und von diesen (τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν .. τὸ δὲ) heiße das zur Genesis — zum sinnlichen Sein — führende, Krieg und Streit, und das entgegengesetzte, Uebereinstimmung und Friede — und das Umschlagen dieser beiden Gegensätze ineinander sei der Weg nach Oben und Unten und die Welt werde in Gemäßheit desselben „καὶ τὴν μεταβολὴν (von ὁμολογία und πόλεμος) ὁδὸν ἄνω κάτω· τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην (es ist ganz gleichgültig, ob man ταύτην auf μεταβ. oder ὁδ. bezieht).

Die ὁδὸς ἄνω κάτω hat also bereits in diesen Worten eine vollständig erschöpfende Definition erhalten und zwar als eine — metaphysische Bestimmung, als das Umschlagen der beiden Gegensätze des zum sinn-

wird also eine ganz bestimmte Definition gegeben: den Wandel der Gegensätze in einander habe Heraklit genannt (εἶπεν) den Weg nach Oben und Unten. Diese Formel bedeutet also nur, wie alle jene Stellen und so viele andere bestätigen: die speculative umschlagende Identität der metaphysischen Gegensätze überhaupt, und hat nichts speciell elementarisches; sie wendet sich hierauf nur ebensogut wie auf alles andere an. Nach Plotinus erscheint dort diese Formel ὁδὸς ἄνω κάτω sogar als von Heraklit direct von der Seelenlehre — aus der er auch daselbst Fragmente aus Heraklit beibringt — gebraucht, und Plotinus' Zeugniß ist uns sowohl wegen seiner Gelehrsamkeit als seines scharfen philosophischen Verständnisses eines der wichtigsten, welches es geben kann. Auch stimmt damit sehr wohl, daß, während die Elementarbruchstücke des Ephesiers selbst nichts von einem ἄνω und κάτω enthalten, fast alle Zeugnisse über die Seelenlehre, die wir in den §§ 8. u. 9. betrachtet haben, seine Seelenbewegung in und aus dem Körper als ein ἄνω und κάτω erscheinen lassen, Zeugnisse, die oft, ohne direct anzuführen, doch wörtliche Anführung in sich enthalten.

lichen Sein führenden Momentes und ſeines Gegentheiles, des zur Einheit führenden, ineinander (cf. Bd. I. p. 125—130; p. 177 sqq. Bd. II. p. 136 sq.). Und jetzt erſt wird, und zwar auf die plumpſte Weiſe hinzugefügt: „Denn verdichtet (πυκνούμενον) trete das Feuer zu Waſſer zuſammen (συνιστάμενον) ꝛc. und das ſei der Weg nach Unten[1]), und dann werde wieder die Erde aufgelöſt und das ſei der Weg nach Oben". — Das war in der That der ſtoiſche Weg nach Unten und Oben, deſſen auf Mißverſtändniß und Begriffsverwirrung beruhender Unterſchied von dem heraklitiſchen ſich uns noch deutlich ergeben wird. Aber auf dieſe nachgefügte zweite Erklärung der ὁδὸς ἄνω κάτω kann ſich Niemand berufen wollen und wir hatten das Recht, ſie plump zu nennen, da ja anerkanntermaßen die Ableitung durch Verdichtung und Verdünnung eine Heraklit durchaus fremde und ſtoiſche iſt. Die erſte Definition dagegen, in welcher ſo deutlich der metaphyſiſche Gedanke dieſer ὁδὸς ἄνω κάτω bei Heraklit hervortritt, iſt offenbar die richtige, und wenn das iſt, ſo begreift ſich freilich, daß und wie auch der phyſiſche Elementarproceß ſich bei ihm dieſer Gedankenbeſtimmung gemäß vollziehen muß, aber eine ſpecifiſche und ausſchließliche Beziehung auf einen örtlich-abgeſtuften Elementarweg liegt eben dann auch nach der Stelle des Diogenes nicht vor. — Und Simplicius gerade a. o. a. O. (in Phys. f. 310), wo er ſelbſt in den Irrthum der Ortsbewegung als des heraklitiſchen Princips verfällt, was ſagt er denn? „Auch die, welche nur Ein Element und Ein Princip annehmen, unter welche auch Herakleitos gehört, ſetzen die Ortsbewegung als die erſte. Denn — die Verdichtung und Verdünnung zeigen auch eine örtliche Bewegung an". Um alſo die Ortsbewegung bei Heraklit herauszuconſtruiren, beruft ſich Simplicius nicht auf den Ausdruck ὁδὸς ἄνω κάτω, der alſo ſelbſt ihm keinen Beleg dafür zu enthalten ſchien, ſondern lieber auf den anerkannten groben Irrthum einer angeblichen Verdichtung und Verdünnung, bei der ja ein beharrlicher Grundſtoff unterſtellt wäre! Daß er ſich aber dafür nicht lieber, was doch weit einfacher war, auf die heraklitiſche Beſtimmung der ὁδὸς ἄνω κάτω berief, kann in Uebereinſtimmung mit allem Vorigen eben nur wieder den Glauben beſtärken, daß dieſe Form bei Heraklit, wie ſo viele andere Bilder, eine Darſtellung ſeines Geſetzes der in das Gegentheil umſchlagenden Bewegung, aber keineswegs eine ſpecifiſche oder auch nur eine vorzugs-

1) Selbſt in Kleinigkeiten tritt hier deutlich die plumpe und ſchlechte ſtoiſche Auffaſſung heraus, der Diogenes hier folgt, denn es heißt jetzt auf einmal ganz unheraklitiſch ἡ ὁδὸς ἐπὶ τὸ κατω .. ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός, als wären das ſo getrennte ruhende Leiterpunkte bei Heraklit. Man vgl. dagegen die Anm. zu p. 244.

weiſe Darſtellung ſeines Elementarproceſſes war, wie uns dies ſchon die eigenen Bruchſtücke des Epheſiers gezeigt haben.

Aber noch mehr. Wir wunderten uns vorhin, daß bei Unterſtellung jener örtlich-abgeſtuften Bewegung uns weder Plato noch Ariſtoteles jemals dieſen Centralpunkt heraklitiſcher Phyſik hervorheben. Aber nicht nur das — ſondern Ariſtoteles widerſpricht ſogar dieſer Annahme ausdrücklich, denn er ſagt Ausc. Phys. VIII. 3. p. 253. Bekk.: „Einige behaupten, daß nicht nur Einiges, Anderes aber nicht, ſondern daß Alles und immer ſich bewege, dies aber unſerer Wahrnehmung entgehe. Und obwohl dieſe nicht beſtimmten, welcherlei Bewegung ſie meinten, oder ob alle Arten u. ſ. w." Und was das Gewicht dieſer Stelle betrifft, da thun wir wohl am beſten, Schleiermacher's eigene Worte anzuführen (p. 368): „Wie aber Ariſtoteles ihm den Vorwurf kann gemacht haben, daß er nicht beſtimme, mit welcherlei Bewegung Alles ſich bewege, dies iſt nicht zu begreifen, da nicht nur in mehreren Bruchſtücken und ſpäteren Zeugniſſen dieſe Bewegung ausführlich beſchrieben wird, ſondern auch Ariſtoteles eigene Meinung dahin geht, daß jedem verſchiedenen dem Herakleitos in der allgemeinen Verwandlung entſtehenden zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung zukomme. — — Es läßt ſich alſo nicht denken, daß Ariſtoteles ſchon den allbekannten Ausdruck des Herakleitos ὁδὸς ἄνω κάτω unrichtig oder unvollſtändig ſollte verſtanden haben. Ja, wenn er kann geglaubt haben, Herakleitos habe ſich über jene Bewegung nicht genauer erklärt, ſo haben wir gerade heraus zuſagen, kein einziges wahrhaft heraklitiſches Wort mehr übrig und es iſt gar nicht abzuſehen, was doch in ſeinem Werke über die Natur geſtanden habe, wenn es nicht durch und durch eine nähere Entwickelung jener Grundanſchauung geweſen iſt. Oder man müßte annehmen, Ariſtoteles habe den Herakleitos noch weit weniger geleſen, als wir irgend zu fürchten wagten".

Schwer fallen dieſe Worte Schleiermacher's ins Gewicht. Aber nicht in ſeinem Sinne! Der Stagirit hat ſich uns überall als ein genauer und vortrefflicher Kenner heraklitiſcher Lehre erwieſen, und mit jenem Verzweiflungsausruf, daß Ariſtoteles das Werk des Epheſiers ſo wenig geleſen haben ſollte, kommt Schleiermacher umſomehr mit ſich ſelbſt ins Gedränge, als er anderwärts den Ariſtoteles ſeine Meteorologie hauptſächlich aus dem Epheſier entnehmen läßt. Ebenſo iſt nicht im Mindeſten zu zweifeln an der Echtheit deſſen, was wir von Heraklit noch übrig haben, und nur das zeigen die verzweifelten Alternativen, zu denen ſich hier Schleiermacher gezwungen ſieht, deutlich, daß eben ſeine Auffaſſung der

ὁδὸς ἄνω κάτω als einer örtlich-abgestuften Bewegung, von der Aristoteles durchaus nichts weiß und die ihn in diese Alternativen hineinwirft, der irrige und einer Revision bedürftige Punkt sein muß.

Werfen wir aber in die bereits schwerzüngelnde Waagschaale jetzt noch eine Stelle, welche ihr nach uns den Ausschlag zu geben scheint. Ocellus Lucanus sagt uns §. 12[1]): „Ἔτι δὲ καὶ ὅλη δι' ὅλης[2]) ἡ φύσις θεωρουμένη, τὸ συνεχὲς ἀπὸ τῶν πρώτων καὶ τιμιωτάτων[3]) ἀφαιρεῖ κατὰ λόγον[4]), ἀπομαραινομένη τὸ συνεχὲς καὶ προσάγουσα ἐπὶ πᾶν τὸ θνητὸν καὶ διέξοδον ἐπιδεχομένη τῆς ἰδίας συστάσεως· τὰ μὲν γὰρ πρῶτα κινουμένα κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαυτῶς κύκλον ἀμείβει· διέξοδον, οὐκ ἐφεξῆς καὶ συνεχῶς, οὐ μὴν τὴν κατὰ τόπον, ἀλλὰ τὴν κατὰ μεταβολήν". Die gesammte sich durch Alles hindurchziehende Natur, sagt also Ocellus, hat eine Entwickelung und Aufeinanderfolge „nicht gemäß der Ortsbewegung, sondern gemäß der qualitativen Umwandlung, der μεταβολή"! — Wir sehen ganz ab von der besonderen Meinung, die wir uns über das Verhältniß des Verfassers dieser Schrift zu Heraklit gebildet haben und die wir hier nicht ausführen wollen. Setze man ihn, in welche Zeit man will (vor Philo muß er jedenfalls gelebt haben) und halte man von ihm, was man wolle, — soviel ist unbestreitbar, daß diesem Verfasser die heraklitische μεταβολή der Elemente bekannt war und sein mußte.

Wie hätte er nun die Entwickelung gemäß der Ortsbewegung und diejenige gemäß der μεταβολή in einen solchen, sich direct ausschließenden, Gegensatz bringen können, wenn die μεταβολή bei Heraklit zugleich eine örtlich-abgestufte Bewegung, eine διέξοδος κατὰ τόπον gewesen wäre? Niemals konnte er dies in solchem Falle! Und wie hätte er dies noch dazu in eben dem Augenblicke thun können, in welchem er selbst (vgl. die Anmerkung) den qualitativen Elementarproceß in der Hauptsache ganz wie der Ephesier uns lehrt und vorführt? Jene Worte, es geschehe die Entwickelung nicht nach der Ortsbewegung, son-

1) Und zwar will er durch die oben citirten Worte gerade den Elementarumwandlungsproceß, den er im Wesentlichen ganz von Heraklit oder mindestens doch wie Heraklit beibehält erklären. Denn unmittelbar auf die oben angeführten Worte fährt er fort § 13: πῦρ μὲν γὰρ εἰς ἓν συνερχόμενον ἀέρα ἀπογεννᾶ, ἀὴρ δὲ ὕδωρ, ὕδωρ δὲ γῆν· ἀπὸ γῆς δὲ ἡ αὐτὴ περιοδος τῆς μεταβολῆς (μεχρι πυρὸς) ὅθεν ἤρξατο μεταβάλλειν.

2) Wie Heraklit sagt πᾶσα διὰ πάσης.

3) Vgl. über das κρείττων der unsichtbaren Harmonie.

4) Dies Wort wird hier ganz speciell in dem heraklitischen Sinn und in der heraklitischen Function gebraucht.

dern nach der μεταβολή. giebt er uns gerade als das ſpecifiſche Geſetz der qualitativen Umwandlung von Feuer in Luft, Luft in Waſſer, Waſſer in Erde ꝛc., die er unmittelbar darauf folgen läßt. Der Verfaſſer kann daher gar keine Ahnung davon gehabt haben, daß die von ihm adoptirte heraklitiſche Entwickelung nach dem Geſetz der μεταβολή auch zugleich von einer Abſtufung κατὰ τόπον begleitet ſein könne oder ſolle. Es muß dies ſelbſt in ſeiner Zeit faſt noch von Niemand für Heraklit wirklich behauptet worden ſein, ſonſt könnte er unmöglich in dieſer Weiſe die Ableitung κατὰ τόπον und κατὰ μεταβολήν als bekanntermaßen ſich ausſchließende Ableitungen hinſtellen!

Wir nehmen nach alle dieſem keinen Anſtand, zu erklären, daß, wie wir glauben, unſere anfänglich geäußerten Zweifel ſich mehr und mehr in Gewißheit verwandelt haben und an eine örtlich abgeſtufte Bewegung bei Heraklit in keiner Weiſe gedacht werden darf.

Es bleibt aber dann noch übrig, darzulegen, wie wir den Ausdruck ὁδὸς ἄνω κάτω bei Heraklit und ſeine Entſtehung auffaſſen, ſowie, indem wir die eigentliche Natur der Bewegung des Epheſiers auch im Elementargebiete nochmals kurz hervorheben, die wahrhafte Wurzel jenes Mißverſtändniſſes aufzuzeigen. —

Der Weg „nach Oben Unten“ — denn ſo müßte man ja eigentlich die heraklitiſche ὁδὸς ἄνω κάτω. die auch durch kein zwiſchengeſchobenes καὶ getrennt iſt, überſetzen — iſt bei ihm eben nur wie Sichentzünden und Verlöſchen[1]), wie Sicheinigen und Auseinandertreten ꝛc., eine Darlegung ſeines Geſetzes von der ineinander umſchlagenden Identität der Gegenſätze und ihres Proceſſes.

Er iſt die Durchführung dieſes Geſetzes von der Identität der Gegenſätze von Sein und Nichtſein ꝛc. auch im Räumlichen, ohne hier einen ſpecifiſchen Inhalt und eine beſondere Abſtufung anzunehmen. Darum ſagt uns Plato: „πάντα ῥεῖ ἄνω κάτω“. wie er uns auch ſagt ἡ ἐναντία ῥοή. und Ariſtoteles in der p. 119, 1. angeführten Stelle der Meteorologie: „„— — καὶ ὀεῖ γῆσαι τοῦτον ὥσπερ ποταμὸν ῥέοντα κύκλῳ ἄνω καὶ κάτω“. ohne doch dabei eine örtlich abgeſtufte Bewegung oder auch nur Ortsbewegung überhaupt als das conſtitutive Weſen der heraklitiſchen Phyſik irgendwo hervorzuheben. Der Ausdruck ὁδὸς ἄνω κάτω bedeutet uns daher nur das Umſchlagen der Gegenſätze ineinander

1) Und auch die Menſchen (ſiehe § 30.) entzünden ſich und verlöſchen bei ihm während des Laufs des Lebens, ohne doch damit ſelbſt örtlich in die Höhe oder Tiefe zu ſteigen.

überhaupt. Gebildet scheint ihn Heraklit, wie bereits bemerkt (vgl. §§ 8. 9. und 26.), aus dem Seelenauf- und Niederweg der ägyptischen Seelenlehre und mit besonderer Beziehung hierauf gewählt zu haben[1]), womit das übereinstimmt, daß wir ihn bei den Berichterstattern meist da gebraucht finden, wo von der Seele oder doch von den eigentlich metaphysischen Bestimmungen des Ephesiers die Rede ist und womit ferner das ganz besonders übereinstimmt, daß sich der Ephesier in den den Elementarproceß entwickelnden Bruchstücken bei Clemens dieses Oben und Unten in keiner Weise bedient. Hiermit soll und braucht jedoch keineswegs geläugnet zu werden, daß der Ephesier die Form der ὁδὸς ἄνω κάτω — ebensogut wie jede andere, sein metaphysisches Bewegungsgesetz ausdrückende Form — auch für den Elementarproceß gebraucht haben kann und mag, und ebensowenig daß nun insofern in dem Elementarproceß auch eine Ortsbewegung enthalten ist, als in jenem Wechselwirkungsproceß, der beständig zwischen dem Meer und den Gestirnen im Gange ist, in der aus dem Meer in das Gestirnfeuer und durch dieses hindurch wieder in Meer sich umwandelnden ἀναθυμίασις (id quod ambit; περιέχον) die Umwandlung des Meeres in Feuer in die Höhe, die des Feuers in Meer nach Unten steigt. Aber was die heraklitische Formel ὁδὸς ἄνω κάτω wirklich ausdrücken soll, ist nicht diese Ortsbewegung und eine schichtenmäßige Abstufung derselben, sondern im Gegentheil gerade die — Aufhebung dieser örtlichen Unterschiede, wie schon aus der identischen Zusammenbindung von ἄνω κάτω ohne καί, wie aus dem Fragment von der Identität dieses Weges und endlich aus dem gesammten System ohne allen Zweifel folgt.

Das Oben wird in einemfort zu Unten, das Wasser geht in die Sonne, diese in Wasser über. Weit entfernt, daß das Feuer und das περιέχον eine räumlich getrennte Region sein sollte, wie man sich dies gedacht hat (s. oben § 13.), giebt es in diesem System von der kreisenden Bewegung des Weltalls gar keinen Platz mehr für die Festhaltung der räumlichen Unterschiede von Oben und Unten. Was eben Oben war, ist gleich wieder Unten; das Aufsteigen ist vielmehr selbst nur ein Nachuntenwandeln, wie das Eine nur das ist in die Unterschiede auseinanderzutreten, die Unterschiede wieder nur die Bewegung, in das Eine zurückzugehen (vgl. Bd. I. p. 175. Note).

---

1) Uebrigens war mindestens zu Plato's Zeit (s. Bd. I. p. 284, 1.) das ἀνάπαλιν ἄνω καὶ κάτω eine sprüchwörtliche Bezeichnung dafür überhaupt: das Unterste zu Oberst zu kehren, d. h. für das Umkehren der Dinge in ihr Gegentheil.

Der Himmel ſelbſt kreiſt in dieſem Syſtem beſtändig um die Erde, iſt bald oben, bald unten. Auch die menſchliche Seele empfängt ihre immer neue Subſtanz immer nur aus dieſem das All umkreiſenden Proceß (deswegen ſagen die Berichterſtatter, ſie empfinge ſie aus dem *περιέχον*); in der Aufnahme derſelben in ſich beſteht die feurige Entzündung des Menſchen (§ 30.), ohne daß er deshalb doch ſelbſt ſeinen Platz verläßt.

Die *ὁδὸς ἄνω κάτω* iſt ſomit nur, wie Heraklit ſie auffaßt, das Geſetz von der Aufhebung, nicht von der Feſthaltung, der Ortsunterſchiede!

Sehr richtig iſt daher die Ausführung Plato's im Theätet p. 181 sq. über die heraklitiſche Bewegung, auf die hier hingewieſen werden muß. Sie unterſcheidet die *μεταβολή* oder die qualitative Umwandlung und die Ortsbewegung und zeigt nun zwar mit Recht, daß ſich nach der Doctrin des Epheſiers „jedes mit jeder Bewegung immer bewege", und alſo auch beſtändige Ortsveränderung in ihr nothwendig enthalten ſein müſſe; aber er ſtellt dies eben nur als eine Conſequenz der Anſicht des Epheſiers dar [1]) und zeigt deutlich genug, daß nach der eigenen unmittelbaren Auffaſſung Heraklit's ſeine Bewegung und ſeine *ὁδὸς ἄνω κάτω* eben nur eine qualitative Umwandlung ins Gegentheil ſei: daß nach der abſoluten Unruhe dieſer Theorie auch örtliches Feſtſtehen in ihr nicht geduldet werden könne, daß aber niemals von Heraklit ſelbſt die *ὁδὸς ἄνω κάτω* als ein örtlich-abgeſtuftes Bewegungsgeſetz, welches, wie Schleiermacher inſofern ſehr richtig bemerkt, dann die ganze Seele ſeiner Phyſik

---

1) Sokr.: „— — Dieſes nenne ich alſo die zwei Arten der Bewegung, das Anderswerden (*ἀλλοίωσις*) und die Ortsveränderung.

Theod.: Und mit Recht.

Sokr: Haben wir nun alſo dieſe Eintheilung gemacht, ſo laß uns nun mit Denen reden, die da ſagen, daß Alles bewegt werde, und ſie fragen: Sagt ihr daß Alles auf beide Weiſe bewegt werde, ſowohl den Ort ändernd als auch anderswerdend oder nur Einiges auf beide, Anderes aber auf einerlei Art.

Theod.: Ja beim Zeus ich weiß es nicht zu ſagen, ich glaube aber ſie werden ſagen auf beide Art.

Sokr.: Wenigſtens wenn Sie das etwa nicht wollten, ſo müßte Ihnen ja Bewegtes erſcheinen und auch Feſtſtehendes und es wäre ja gar nicht richtiger zu ſagen, daß Alles ſich bewegt, als daß Alles feſtſteht" ꝛc. Niemals konnte doch Plato, ſtatt ſich einfach auf die *ὁδὸς ἄνω κάτω* zu berufen, ſo Conſequenzen-entwickelnd und erſt auf Folgerungen hindrängend ſprechen, wenn ſchon Heraklit ſelbſt die *ὁδὸς ἄνω κάτω* als ein Syſtem abgeſtufter örtlicher Bewegung aufgefaßt und geltend gemacht hätte.

und aller Erklärungen des Einzelnen hätte ſein müſſen, hingeſtellt worden iſt.

Die wahre heraklitiſche Bewegung vielmehr, von welcher auch die *μεταβολή* nur eine Folge iſt, iſt, wie in unſrer geſammten Darſtellung überall nachgewieſen wurde, das beſtändige Auseinandertreten des Einen in die ſinnlichen Unterſchiede und das Rückgehen dieſer Unterſchiede aus ihrem ſinnlich-beſtimmten Daſein in die ideelle Einheit. Es iſt dieſe Bewegung, welche uns von Plato auch überall als das Centrum heraklitiſcher Philoſophie vorgeführt wird und aufs deutlichſte in den beiden von ihm citirten Bruchſtücken enthalten iſt, „*διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*“. „das Auseinandertretende geht immer mit ſich zuſammen“, oder wie Plato im Sympoſion citirt, „*τὸ ἓν γάρ — φησι — διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρης*“ (ſ. § 2 und Bd. I. p. 177. 209 sqq.).

Merkwürdigerweiſe ſind aber gerade dieſe Bruchſtücke und die in ihnen dargelegte Bewegung immer verkannt worden. Denn nicht nur nimmt Schleiermacher jenes im Auseinandertreten mit ſich ſelbſt zuſammengehende Eine für das Meer, während es vielmehr das ideelle Eine, oder das kosmiſche Feuer (ſ. § 18.) iſt, ſondern, was hiermit zuſammenhängt, man hat ſtets das „Auseinandertreten“ (*διαφερόμενον*) für die dem Wege nach Oben, und das *συμφέρεσθαι* oder das Zuſammengehen oder ſich Einigen mit ſich für die zum Werden der einzelnen Dinge führende und dem Wege nach Unten entſprechende Bewegung, alſo für eine Art von Verdichtung gehalten. So z. B. Ritter p. 130, der, indem er das erſtere Bruchſtück aus Platon anführt, ſagt: „Denn durch Zuſammentreten Entgegengeſetzter (?) bezeichnete Heraklit das Werden der einzelnen Dinge“. Und ebenſo Brandis p. 150: „Dieſen Proceß des Werdens beſchrieb er daher als Weg nach Unten und Oben, wobei er ohne eine Vielheit von Grundſtoffen vorauszuſetzen, wahrſcheinlich annahm, bald das Dichteſte im Feuer trete zuſammen und werde zur Erde, dieſe vom Feuer aufgelockert zum Waſſer ꝛc., bald, das Feuer verdichte ſich ſtufenweiſe zur Erde“ ꝛc.

Aber es giebt keinen größeren Irrthum, als dieſen, keinen, durch welchen man ſich principieller das ganze Verſtändniß des Syſtems des Epheſiers abſchnitte. Dieſer Irrthum iſt aber in der That gerade mindeſtens ſo alt, als die ſtoiſche Philoſophie. Denn wirklich iſt die eben angeführte Anſicht nur die Schilderung der ſtoiſchen, niemals aber der heraklitiſchen Bewegung, und es muß Wunder nehmen, daß man ſich ſo lange durch die Stoiker und die ſtoiſchen Auffaſſungen und Ausdrücke bei den

Berichterstattern hat täuschen lassen, wo die Fragmente des Ephesiers und sein gesammtes System so klar widersprechen.

Das „Zusammentreten Entgegengesetzter" (welcher? Stofftheile etwa?) oder das Zusammentreten „des Dichtesten im Feuer" als Princip des Weges nach Unten gehen nothwendig wieder auf die Annahme eines stofflichen Feuers als Princip der Dinge und ἀρχή und auf eine Ableitung durch Verdickung und Verdünnung zurück, die man beide (vgl. § 19.) das einemal verwirft und hinterher dennoch festhält. Das wahre heraklitische Princip ist aber nicht das Feuer, sondern der λόγος, und auch das Feuer könnte als weltbildend gefaßt durch ein Zusammentreten mit sich nicht verdichtet werden, wenn man es hierbei nicht wieder, obgleich man dies in thesi selbst als irrig zugiebt, als ein stoffliches unterstellte. Jenes Eine, das im Auseinandertreten selbst immer mit sich zusammengeht, für das der Proceß des sich von sich Unterscheidens und sich mit sich Einigens identisch ist, ist vielmehr das ideelle Eine Heraklit's, das Eine Weise, oder das Eine, dessen Natur es ist, das Andere aus sich zu gestalten (in dem Bericht des Aristoteles, s. oben p. 21 sqq., p. 155 sq.). Es ist nämlich klar, daß dieses im Auseinandertreten (oder sich Unterscheiden) sich mit sich Einigen bei Heraklit sowohl für seinen rein ideellen Proceß oder seinen Zeus ꝛc., als auch für sein kosmisches Feuer, das πῦρ ἀείζωον, gilt.

Der Unterschied ist blos folgender: Für das rein ideelle Eine, den gedachten Proceß, oder die unsichtbare Harmonie, den demiurgischen Zeus ꝛc., ist diese Identität des im sich von sich Unterscheidens sich mit sich Einigens immer wahrhaft erreicht und adäquat vorhanden (s. die Note 1. zu p. 29, ferner p. 28—43 p. 94 sq. ꝛc.).

Für das kosmische Eine oder den realen Proceß (das immerlebende Feuer, welches aber sowohl maaßvoll verlöschend als sich maaßvoll entzündend ist, also in beidem lebt) ist diese Bewegung folgende: Dies kosmische Eine, das ἕν, wie Aristoteles sagt, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, schlägt sofort in seine Momente, sinnliches Feuer (πρηστήρ), Wasser und Erde auseinander, und es existirt nur in dem Uebergehen derselben in einander. Denn die reine Idee des Umschlagens ins Gegentheil oder der λόγος als real daseiende Existenz gesetzt — giebt zunächst das sinnliche Feuer als die relativ adäquateste Erscheinung dieses Processes. Damit ist aber das sinnliche Feuer, als sofortiges Umschlagen in sein Gegentheil, nur perennirendes zu Wasser werden, wie das Wasser wieder beständig sich Theilen, Auseinandertreten (διαχέεσθαι sagt Heraklit) in Erde und Feuer ist, und die Erde ihrerseits wieder Rückgehen in Wasser ꝛc. Das kosmische Eine

oder das kosmiſche Feuer, welches ebenſo im Verlöſchen als ſich Entzünden lebt, exiſtirt daher nur in ſeinem Auseinandertreten oder ſich Unterſcheiden von ſich, durch welches es die unterſchiedenen Elemente und die einzelnen Dinge producirt. Aber in dieſen Elementen als unterſchiedenen hat es keine adäquate Exiſtenz, da jedes derſelben immer nur ein beſonderes getrenntes Moment ſeiner Einheit darſtellt. In dem Rückgang dagegen und dem Umſchlagen dieſer beſondern Momente oder Elemente in einander, in der beſtändig kreiſenden Umwandlung des ſinnlichen Feuers zu Waſſer, des Waſſers zu Erde, der Erde wieder zu Waſſer und ſinnlichem Feuer, in dem Uebergehen dieſer Unterſchiede in einander vollzieht ſich ſeine wahre Einheit und Exiſtenz. Die beſtändige Aufhebung jedes dieſer Unterſchiede, der ſtete Durchbruch und Rückgang der Elemente in einander realiſirt erſt wahrhaft jenes kosmiſche Feuer oder Eine. Und da in der That die Elemente die ſtete Aufhebung ihres beſondern Daſeins und ihres Unterſchiedes von einander ſind durch den beſtändigen Uebergang in einander, in dem ſie ſich befinden, ſo gilt auch von dieſem kosmiſchen Feuer oder Einem ganz richtig, daß es im beſtändigen ſich von ſich Unterſcheiden ſtets in ſeine Einheit mit ſich zuſammengeht. Die Bewegung des ſich Unterſcheidens in ſeine einzelnen Momente iſt auch für dies kosmiſche Eine ſteter Rückgang des ſich Einigens mit ſich. Aber in einer adäquaten Weiſe kann nun natürlich dieſe Einheit im Gebiete des realen Seins nicht erreicht werden, weil der die Einheit erzeugende Durchbruch und Rückgang jeder unterſchiedenen Beſtimmtheit (Feuer, Waſſer ꝛc.) immer nur wieder von neuem in eine ſolche beſondere unterſchiedene Beſtimmtheit, in ein unterſchiedenes Element umſchlägt. Darum ſagt auch Heraklit von ſeinem Abſoluten, daß es ein „πάντων κεχωρισμένον", ein von „Allem Getrenntes" ſei, ſomit auch von dem ſinnlichen Feuer, widrigenfalls es ja ſonſt gar nicht ein von Allem Getrenntes wäre (vgl. § 15.). Aber gerade umſomehr konnte er behaupten, daß ſich ſein Eines in der That immer im ſich Unterſcheiden mit ſich einige und im ſich Einigen mit ſich ſich von ſich unterſcheide. —

Daß nun aber wirklich das διαχερόμενον in dieſem Sinne als ein ſich von ſich Unterſcheiden und ſomit als dem zur Exiſtenz des Einzelnen führenden Wege nach Unten entſprechend aufzufaſſen ſei, das ξυμφέρεσθαι dagegen, weit entfernt ein ſtoffliches Zuſammentreten und ſomit den Weg nach Unten auszudrücken, vielmehr den beſtändigen Rückgang in jene nie erreichte und darum nur ideelle Einheit des kosmiſchen Einen und ſomit den das Daſein des ſinnlichen Einzelnen aufhebenden Weg nach Oben darſtellt, — das kann zwar, wie jeder wahrhaft ſyſtematiſche

Punkt, seinen vollen Beweis nur durch die gesammte Darstellung erhalten und hat ihn auch bereits, wie wir glauben, im Laufe des gesammten Werkes hinreichend erhalten[1]), ist übrigens aber auch für sich selbst mit Händen greifbar. Denn in dem Bruchstück im platonischen Symposion wird dieses *ξυμφερέσθαι* des Einen beschrieben als ein *ξυμφερέσθαι αὐτὸ αὑτῷ*. als ein Zusammengehen des Einen mit sich selbst. Nun entspricht dies aber doch ganz offenbar und wörtlich der *ὁμολογία* oder „Uebereinstimmung mit sich", welche bei Diogen. L. IX. 9. neben dem Frieden (*εἰρήνη*) als der heraklitische Name des Weges nach **Oben** angeführt wird*), wie ebensosehr der daselbst als Bezeichnung des Weges nach Unten aufgeführte Streit (*πόλεμος*) dem *διαφερόμενον* entspricht, wenn man es nicht als eine Verdünnung, sondern ganz wörtlich, was immer bei Heraklit das Beste ist, als ein Auseinandertreten in den Unterschied auffaßt. Und ferner: wenn dieses im Sichunterscheiden sich mit sich selbst einigende Eine des Bruchstücks doch offenbar jenes Eine ist, von dem uns Aristoteles de coelo III. 1. sagt, daß es im Gegensatze zu allem andern (*τὰ ἄλλα πάντα*) im Fließen befindlichen Sinnlichen das allein Beharrende sei (*ἓν τι μόνον ὑπομένειν*), aus welchem das Andere (Sinnliche) immer umgeformt werde, so wird doch dieses „sich Einigen des Einen mit sich selbst" gewiß nicht die specifische Seite sein, welche jenem, dem „Einen" entgegengesetzten, Andern (dem Sinnlichen) Existenz und Festigkeit giebt, sondern es wird doch offenbar die Seite sein, nach welcher

1) Auch kann die hier dargelegte Natur der heraklitischen Bewegung oder die Bedeutung des *διαφερ.* und *συμφερ.* ja gar keine Schwierigkeit haben und etwas über das Wesen der vorsokratischen Physik hinauszugehen scheinen, wenn man erwägt, wie Heraklit hierbei offenbar Anaximander zu seiner Grundlage hat, bei welchem ja auch die Existenz des Einzelnen durch eine Aussonderung aus seinem Unendlichen, der Einheit des Urwesens, zu Stande kommt. Wie sich Anaximander dieses Urwesen gedacht hat, darüber brauchen wir hier nicht zu streiten. Immer steht so viel fest: es ist ein Unterscheiden des Urwesens von sich, durch welches die endlichen Dinge entstehen. Und immer ist so viel klar, daß Heraklit diese Vorstellung Anaximander's genau in eben demselben Verhältniß einerseits zur organischen Grundlage hat, und andererseits bedeutend weiter entwickelt, in welchem sein Absolutes zu dem Urwesen Anaximander's überhaupt steht: vgl. Bd. I. p. 45 sqq.

*) Jetzt tritt unsere Auffassung der Bedeutung des *διαφερ.* und *συμφερ.* auf das schlagendste bestätigend diese *ὁμολογία* als dem *ξυμφερόμενον* entsprechend und, wie dieses, als das Gegentheil der durch das *διαφερόμενον* ausgedrückten Bewegung, deutlich in dem neuen Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 9. p. 280 hervor: *Οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει κτλ.*

dieſes Eine im Wechſel des Fließenden ſich als die beharrende Idealität deſſelben erhält, als die in der Aufhebung des Sinnlichen gerade ſich herſtellende Einheit dieſes kreiſenden Wechſels. — Auch wird ja ferner von Heraklit ſelbſt der dem *διαφέρειν* ganz entſprechende Ausdruck *διαχέεσθαι* für das Auseinandertreten des Meeres in ſinnliches Feuer und Erde gebraucht, alſo für die die Unterſchiede des ſinnlichen Daſeins producirende Bewegung (cf. die Anmerkung Bd. I. p. 282). Auch iſt ja wohl die Identität des *συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον* in jenen Bruchſtücken mit dem bei dem Pſeudo-Ariſtoteles klar (ſ. § 1.) „*συναίρεσις ὅλα καὶ οὐχὶ ὅλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾴδον καὶ διᾴδον καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα*“. Hier iſt doch aber jedenfalls ſchon wegen der Analogie des *συμφερόμενον* mit dem vom Zuſammenſtimmen bei der Harmonie der Töne gebrauchten *συνᾴδον* offenbar, daß das *συμφερόμενον* nicht ein Zuſammentreten ſtofflicher Theile, ſondern die Herſtellung einer innern Uebereinſtimmung und Einheit bezeichnet. Und noch evidenter iſt doch durch das daſelbſt hinzugefügte „und aus Allem Eins und aus Einem Alles“, daß das Auseinandertreten (*διαφερόμενον*) doch gewiß nicht die Seite ſein kann, wie aus Allem (Verſchiedenen) Eins wird; ſondern im Gegentheil, auch ſchon der Wortfolge nach erſcheint das *συμφερόμενον* ganz richtig als die Seite, wodurch aus Allem Eins wird oder die ideelle Einheit ſich herſtellt, und das *διαφερόμενον* als die Seite, nach der aus Einem Alles wird, oder dieſe Einheit in ihre Unterſchiede auseinandertritt [1].

1) Ebenſo klar, vielleicht noch klarer, iſt dies aus dem Bd. I. p. 80 mitgetheilten Bruchſtück beim echten Ariſtoteles *τὰ ἀντίξοον ξυμφέρων κτλ.* in welchem alſo an Stelle des *διαφερόμενον* als gleichbedeutend *ἀντίξοον* „ſich widerſtreitend, entgegengekehrt“ ſteht. Das *διαφέρειν* iſt alſo bei Heraklit eine ſolche Bewegung, welche zum Streit und realen Gegenſatz führt. Der Streit oder der *πόλεμος* iſt aber bei Heraklit Erzeuger und Gebiet des realen Daſeins. Das *διαφέρειν* iſt alſo vorherrſchend die Bewegung, die zur realen Exiſtenz führt, und nicht, wie man annimmt, welche die Exiſtenz aufhebt, und umgekehrt iſt alſo das *συμφερόμενον* die Bewegung, welche dem aufhebenden Wege nach Oben entſpricht, und nicht, wie das ſtoiſche *συνιστάμενον*, dem Wege nach Unten. Es iſt kaum begreiflich, wie man ſo lange durch ſtoiſche Berichterſtatter ſich täuſchen laſſen und in dieſen capitalen Irrthum verfallen konnte. — Eher findet man vielleicht Spuren von Auffaſſung jener Termini im heraklitiſchen Sinne da, wo man ſie am wenigſten erwarten ſollte. So ſagt der Verfaſſer der Confess. S. Cypriani ed. Baluz. p. CCXCVII. im Verlauf einer Stelle, deren Anfang oben p. 84, 1. mitgetheilt worden iſt, und in welcher er ſich, wenn auch ſpottend, über den naturphiloſophiſchen Inhalt der Myſterien ausläßt, von denen der *Ἄρτεμις ταυρόπολος*:

Ganz richtig heißt es daher in dem untergeschobenen Briefe bei Stephanus p. 147, der uns nach Allem, was wir über ihn gesehen haben, mindestens ebensoviel und noch mehr gilt, als manche späte Berichte, auch offenbar von einem jedenfalls genaueren Kenner heraklitischer Lehre als diese herrührt: „τὸ μὲν ἥκιον εἰς ὑγρὸν τήκει καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι“, „und das (feurige) Trockene schmilzt er (Gott) in Feuchtes (dieses ist aber das Princip des sämtlichen Daseins bei Heraklit, vgl. § 20 u. 21.) und stellt es in seine Auflösung hin; d. h. es wird hier offenbar die λύσις oder διάλυσις dem διαφερόμενον entsprechend als der zum endlichen einzelnen Sein, zu Wasser und Erde führende Weg nach Unten hingestellt (wie auch im τήκειν, schmelzen, schon der Begriff des Auseinandergehens liegt) ganz wie auch Plato im Politikus (s. oben p. 229) das διαλυθείς als die mit der Umwendung der Welt aus dem Werden zu Feuer in Werden zu Wasser eintretende Bewegung gebraucht.

Die Bewegung Heraklit's ist also überall nur die aufgezeigte dialectisch-speculative. Dieses Gesetz des Umschlagens in sein Gegentheil, des ideellen Einen in die Unterschiede, der Unterschiede in die ideelle Einheit, ist ein logisches und kein physikalisches Bewegungs- und Ableitungsgesetz; angewendet auf alle Verhältnisse des realen Seins giebt es überall das Umschlagen des Jetzt in Nichtjetzt und umgekehrt, des Hier in Nichthier, des Oben in Unten und umgekehrt, d. h. es giebt überall alle Bewegung, weil, wenn das Sein selbst in Nichtsein übergehend und umgekehrt gewußt wird, auch alle Modificationen des Seins nur Uebergehen in ihren Gegensatz sind. Zum kosmischen Systeme durchgeführt, giebt dies das Kreisen des Himmels um die nach Oben und Unten kreisende Erde und die Selbsterzeugung ihrer Planeten durch die Erde, wie die Umwandlung jener in diese, — kurz die Auswischung der rastlos als aufgehoben gesetzten Unterschiede von Oben und Unten, wie wir dies als die Seele des kosmisch-sideriſchen Processes kennen gelernt haben, aber eine örtlich-abgestufte Bewegung und eine bestimmte phy-

---

„ἔφθασα καὶ ἐν τῇ Ἰλιάδι καὶ τὴν ταυροπόλου Ἄρτεμιν κατέλαβον ἐν Λακεδαίμονι ἵνα μάνων ὕλης σύγχυσιν καὶ διαίρεσιν καὶ μετεωρισμὸς λοξῶν καὶ ἀρρίων διεγήσεων“. Die διαίρεσις, Trennung der Materie, ist hier offenbar diejenige Seite, durch welche die Bestimmtheit des Seienden, und somit die reale Existenz selbst, zu Stande kommen soll, nicht die σύγχυσις, Zusammenschüttung, durch welche vielmehr (siehe die aus den Venet. Schol. über die σύγχυσις angeführte Stelle, Bd. I. p. 119) die σύγχυσις κόσμου, der Untergang der Welt eintreten würde, eben deshalb, weil sie die Durcheinanderschüttung und Auslöschung aller realen Unterschiede ist.

sikalische Ableitung, wie Verdichtung und Verdünnung ꝛc., stellt es nicht dar. Und dies ist es, was also Aristoteles meint, dies nicht Vorhandensein eines eigentlich physikalischen Bewegungsgesetzes im engeren Sinne hebt er hervor, wenn er sagt, daß Heraklit, behauptend daß Alles und immer sich bewege, nicht genau bestimmt habe, welcherlei Bewegung er meine, oder ob alle Arten. Und der so aufgefaßten Stelle des Aristoteles kommt dann auch ebensosehr die nur dasselbe besagende Plato's im Theaetet (a. a. O.) zu Hülfe, wo es gleichfalls heißt, daß nach Heraklit Alles sich immer mit jeder Bewegung bewegen müsse.

Dieser rein speculative Charakter der heraklitischen Bewegung ist es aber, den die Stoiker niemals begriffen haben. Dies war aber selbst nur wieder eine nothwendige Folge davon, daß sie, wie früher gezeigt (§ 18.), die Bedeutung des heraklitischen Feuers, Proceß von Sein und Nichtsein oder reinste Darstellung des Umschlagens ins Gegentheil zu sein, niemals consequent erkannt hatten und in ihm immer nur einen physischen Stoff, eine alles belebende Wärme ꝛc. ꝛc. sahen. In wie große und zahlreiche Widersprüche sie sich dadurch mit sich selbst verwickelten, ist hin und wieder beiläufig gezeigt worden. Mit dieser, wenn in noch so allgemeinen Reflexionsbestimmungen gehaltenen Auffassung des heraklitisch-principiellen Feuers als eines physischen war aber zugleich die Nothwendigkeit einer physischen Ableitungsmethode gegeben, und so machten sie denn das heraklitische συμφερόμενον, den Begriff des ideellen Sicheinigens mit sich, ganz ruhig zu einem συνιστάμενον, einem verrichtenden Zusammentreten der stofflichen Feuertheile in Wasser und Erde, und das διαφερόμενον, das Auseinandertreten in den Unterschied und seine Momente, zu einer jener Verdickung entgegengesetzten, das Dicke wieder in Feuer auflockernden Verdünnung. Dieses grob-materielle Mißverständniß zog nun natürlich consequent die Folge nach sich, den Weg nach Oben und Unten als eine sich abstufende Verdünnung und Verdickung aufzufassen und so eine gewisse Abrundung in ihre Physik zu bringen, und umsoweniger nahmen sie an dieser plumpen Entstellung der Lehre des Ephesiers irgend ein Bedenken, als ihnen auch gerade dadurch das Mittel geboten war, Vieles aus der Meteorologie des Aristoteles für ihre Physik benutzen und mit derselben in Einklang bringen zu können. Daß sie sich aber durch dies principielle Mißverständniß, und da sie dennoch andererseits die Physik des Ephesiers so viel als möglich festhalten wollten, wieder in die gründlichsten Widersprüche mit sich selbst verwickeln mußten, ist klar genug. Auch geht im Grunde hierauf als auf seine letzte Quelle der Widerspruch zurück, den Plutarch (adv. Stoic. de comm. c. 46. p. 1084. E.

p. 426. W.) den Stoikern vorwirft, daß, während sie im Allgemeinen das Wärmste durch Verdünnung und das Gegentheil durch Verdickung erzeugen, sie auch wieder in andern Fällen (bei der Seele) „das wärmste durch Abkühlung und was aus den feinsten Theilen besteht, durch Verdickung" (*καὶ πυκνώσει τὸ λεπτομερέστατον γεννῶντες*) entstehen lassen (vgl. Plut. de Stoic. repugn. c. 11). —

Und durch die aus den stoischen Vorstellungen bei den Berichterstattern sich überall eindrängenden Ausdrücke *συναστάμενον* ꝛc. getäuscht, hat man dieses für entsprechend dem heraklitischen *συμφερόμενον* gehalten, ohne darauf zu achten, daß es dann nur ganz dasselbe wäre, als das doch allgemein verworfene *πυκνούμενον*, und ohne zu bedenken, daß das *συναστάμενον* als ein Zusammentreten „Entgegengesetzter" aufzufassen um so unmöglicher ist, als einmal *συναστάμενον* für sich allein dies weder bedeutet noch bedeuten kann, und andrerseits der weltbildende Weg nach Unten bei Heraklit, da dieser zu den, wie Aristoteles sagt, *ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες* gehört, unmöglich ein Zusammentreten „entgegengesetzter" — sei es Stofftheile, sei es Principien oder was man sonst mit diesem dunklen Ausdruck meint — sein kann.

Wir schließen hier die Darstellung der Physik des Ephesiers. Wie einiges zu derselben gehörige Material schon in dem ontologischen Theil durchgenommen wurde (z. B. in §§ 7. u. 13.), so wird auch noch in dem folgenden Abschnitt Einzelnes angeführt werden, welches mit ihr in Verbindung steht. Denn eine gänzlich durchgeführte Trennung des Stoffes war, wie bereits hervorgehoben, bei Heraklit, weil für ihn selbst die Trennung dieser Gebiete des Geistes noch nicht vorhanden war, nicht einmal möglich. Ueberdies wollen wir hierbei erwähnen, daß gerade der verstehende Abschnitt über die Physik derjenige ist, welchen wir erst (vgl. das Vorwort) nachträglich im Winter 1855 auszuarbeiten hatten. Als wir nämlich 1844 zuerst an die Darstellung des Ephesiers gingen, hatten wir beschlossen, obgleich uns sowohl die Stellung, welche die Physik gegenwärtig in dem Werke einnimmt, als auch Haupt-Inhalt und Material derselben bereits feststand, doch bei der Ausarbeitung, gerade um hierdurch unsere eigene Ansicht über die Philosophie des Ephesiers einer praktischen Prüfung zu unterwerfen, die von der Ontologie, dem Erkennen und der Ethik handelnden Abschnitte zuerst auszuarbeiten. Immerhin kann es hierdurch gekommen sein — obwohl nach unserer Meinung ohne wirklichen Schaden für die Sache, — daß wir in Folge dessen irgend eine mit größerer Consequenz in die Physik gehörige Erörterung eines Zeugnisses ꝛc. bereits in einen der andern Abschnitte vorausgenommen hatten.

III. Die Lehre vom Erkennen.

§ 28. Das Grundgesetz des Erkennens. Der λόγος. Die Unvernünftigkeit der Menschen.

Wir wenden uns nunmehr zu der Theorie Heraklit's vom Erkennen. Es existirt hierüber zunächst ein ebenso schönes als lehrreiches Bruchstück bei Sextus, welcher gerade diesem Theil der heraklitischen Lehre eine besonders ausführliche Darstellung gewidmet hat, bald Fragmente des Ephesiers zum Belege anführend, bald eigene und im Allgemeinen treffende Erläuterungen dazwischen streuend. Wir müssen des Zusammenhanges halber auf die oben Bd. I. p. 315 sqq. angeführte Stelle des Sextus rückverweisen, wo derselbe auseinandergesetzt hat, wie nach Heraklit, gleich Kohlen, die vom Feuer entfernt verlöschen und in Contact mit demselben gesetzt wieder feurig werden, so auch das individuelle Bewußtsein nur durch den Zusammenhang mit dem Allgemeinen, dem περιέχον oder dem gemeinsamen und göttlichen Logos, vernünftig sei, in der Absonderung von diesem Allgemeinen aber, wie im Schlafe, unvernünftig. Diesen allgemeinen und göttlichen Logos, an welchem Theil nehmend wir hierdurch selbst vernünftig werden, mache Heraklit zum Kriterium der Wahrheit. „Weshalb, sagt Sextus (adv. Math. VII, 131.), das, was allgemein Allen erscheint, zuverlässig sei [1]); denn es wird durch den allgemeinen und göttlichen Logos angenommen, was aber einem Einzelnen beifalle, sei unzuverläßig aus der entgegengesetzten Ursache"; „ἐναρχόμενος οὖν — fährt Sextus fort — τῶν περὶ φύσεως ὁ προειρημένος ἀνήρ, καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον, φησὶ „λόγου τοῦδε ἐόντος, ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἄπειροι ἐοίκασι πειρώμενοι

1) Inwiefern diese Worte des Sextus für Heraklit wirkliche Gültigkeit haben und inwiefern nicht, darüber später.

ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωςπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται". διὰ τούτων γὰρ ῥητῶς παραστήσας, ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν, ὀλίγα προδιελθὼν ἐπιφέρει ....διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός[1]· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν· ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλό τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως· διὸ καθ' ὅ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν· ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα· νῦν γὰρ ῥητότατα καὶ ἐν τούτοις τὸν κοινὸν λόγον κριτήριον ἀποφαίνεται· καὶ τὰ μὲν κοινῇ φασι φαινόμενα πιστά, ὡς ἂν τῷ κοινῷ κρινόμενα λόγῳ, τὰ δὲ κατ' ἰδίαν ἑκάστῳ ψευδῆ· τοιόσδε μὲν καὶ ὁ Ἡράκλειτος".

Schon das erste in dieser Stelle enthaltene Bruchstück wäre sehr geeignet gewesen, den tiefsten Grundgedanken heraklitischer Philosophie mit großer Deutlichkeit hervortreten zu lassen. Aber indem man λόγος theils mit Vernunft, theils mit Verhältniß übersetzte, ohne den bestimmten Inhalt des heraklitischen Logos erfaßt zu haben, und indem man ferner διαιρέων statt in der ursprünglichen sinnlichen Bedeutung des Wortes in der tropischen von „auseinandersetzen" nahm, hat man sich das concrete Verständniß auch dieses Bruchstücks versperren müssen.

Daß λόγος hier ganz objectiv zu nehmen ist, wie ja durch die vorhergehende Bemerkung des Sextus: καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον hier ganz sinnfällig ist, hat Schleiermacher bereits gesehen, der deshalb auch λόγος weder mit Vernunft noch Erkenntniß, sondern bereits weit besser folgendermaßen übersetzt (p. 483): „Von diesem bestehenden Verhältniß finden sich die Menschen immer ohne Einsicht, sowohl ehe sie davon hören, als nachdem sie zuerst davon gehört. Denn des nach diesem Verhältniß erfolgenden unkundig, scheinen sie zu versuchen solche Reden und Werke, dergleichen ich durchführe, der Natur gemäß jegliches auseinanderlegend und bestimmend wie es sich verhält" ꝛc.

Es konnte also schon der Einsicht Schleiermacher's nicht entgehen, daß mit dem λόγος hier nichts anderes gemeint sei als das objective, die Existenz durchwaltende Gesetz des Daseins selbst. Wie bereits

1) Im Fragmente selbst liest also Schleiermacher mit Recht: ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, läßt die erklärenden Worte des Sextus ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός weg und fährt gleich fort τοῦ λόγου δὲ κτλ.

bemerkt, machen dies ſchon die der Anführung vorhergehenden Worte des Sextus unzweifelhaft: der Mann habe im Anfang ſeines Buches und nachdem er in gewiſſer Weiſe das περιέχον aufgezeigt (erörtert), geſagt λόγου τοῦδε ἐόντος κτλ. Dieſer λόγος ὅδε geht alſo auf jenes phyſiſche und objective Princip alles Seins, das περιέχον. Eben deshalb iſt aber auch die Ueberſetzung „Verhältniß" zu ſchwankend und unbeſtimmt. Es iſt nicht von irgend einem unbeſtimmten „beſtehenden Verhältniß" die Rede, ſondern von jenem großen allein Alles durchwaltenden und erzeugenden Princip Heraklit's: mit einem Worte, dieſer λόγος ὅδε, den Heraklit zuvor erörtert hatte, iſt nichts anderes als das Geſetz der proceſſirenden Identität des Gegenſatzes von Sein und Nichtſein. Wir beziehen uns hierfür auf das, was wir früher über den beſtimmten und energiſchen Sinn des λόγος bei Heraklit entwickelt haben und glauben daher den Ausdruck am beſten mit „Vernunftgeſetz"[1]) überſetzen zu können, wobei wir aber ausdrücklich und wiederholt bemerken, daß wir unter dieſem „Vernunftgeſetz" auch nichts Anderes und Allgemeineres als eben jenes beſtimmte Geſetz der Identität des abſoluten Gegenſatzes verſtehen, welches allein Heraklit mit dieſem Ausdruck bezeichnet und unter ihm verſtanden hat.

Was aber die Worte κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον betrifft, ſo müſſen wir zum genauen und concreten Verſtändniß dieſes Ausdrucks, von der Stelle des Sextus ſcheinbar abſchweifend, uns zu einer Stelle des Philo wenden (quis rer. div. haer. p. 510. T. I. p. 503. Mang.): „ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία. Ὃ τοῦτ' ἐστὶν ὃ φασιν Ἕλληνες τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον παρ' αὐτοῖς Ἡράκλειτον κεφαλαίων τῆς αὐτοῦ πρωτισάμενον φιλοσοφίας αὐχεῖν ὡς εὑρέσει καινῇ; παλαιὸν γὰρ εὕρημα Μωϋσέως ἐστιν", „denn das Eine iſt das aus zweien Gegentheilen beſtehende, ſo daß, wenn es **entzweigeſchnitten** wird, die **Gegentheile** erkennbar werden. Iſt es nicht **dies**, wovon die Hellenen ſagen, daß es ihr großer und berühmter Heraklit ſeiner Philoſophie vorangeſtellt und ſich deſſen als einer neuen Erfindung gerühmt habe? es iſt aber ein alter Fund des Moſes ꝛc."

Dieſe Stelle iſt in mehr als einer Hinſicht vom größten Intereſſe. So deutlich, wie vielleicht in keiner andern, tritt uns hier das wahrhafte Princip Heraklit's, das er ſeiner Philoſophie zu Grunde gelegt und deſſen er ſich als ſeiner originellen Geiſtesthat und Entdeckung gerühmt habe,

1) Eine Ueberſetzung, welche im § 35. ihre letzte Rechtfertigung finden wird.

angegeben: der Gedanke, daß ein Jedes die Einheit zweier Gegentheile, und also der Gegensatz mit sich selbst identisch sei. Unbegreiflich ist, daß man nicht einmal aus dieser Stelle gesehen, wie weder Feuer noch Fluß, noch das Werden, noch irgend etwas Anderes als die Einheit des Gegensatzes mit sich selbst das wahrhafte Fundamentalprincip heraklitischer Philosophie gewesen ist, von welchem jene anderen Formen, Feuer ꝛc., nur Darstellungen sind. Unbegreiflich ist, wie Schleiermacher auch nach diesem Zeugniß des Philo, welches er erwähnt, ohne demselben eine besondere Wichtigkeit beizulegen und ohne auch nur den Widerspruch zu bemerken, in welchem es mit seiner eigenen Auffassung Heraklit's steht, dem Aristoteles abstreiten will, daß die Philosophie des Ephesiers gegen den Satz des Stagiriten vom Widerspruche verstoße und den Stagiriten wegen dieser Behauptung des Mißverstehens beschuldigt, während doch gerade der Verstoß gegen diesen Satz den grundsätzlichen Gedankeninhalt heraklitischer Philosophie bildet. —

Unsere gesammte Darstellung hat dies hoffentlich bereits lange und unzweifelhaft erwiesen. Sie hat erwiesen, daß die ganze Philosophie des Ephesiers nichts Anderes, als die Philosophie des logischen Gedankengesetzes von der Identität des Gegensatzes ist; daß alle andern Aussprüche, daß das ganze System Heraklit's nur die nothwendigen Folgerungen und Consequenzen dieses speculativen Grundbegriffs waren.

Will man aber alles dies endlich durch eine Stelle bewiesen sehen, welche unsere Auffassung Heraklit's nicht entscheidender, wohl aber vielleicht noch sinnfälliger als das Bisherige bestätigt, eine Stelle, welche Schleiermacher freilich noch nicht zugänglich war, so hat man nur nöthig, die bereits p. 97 bezogenen Worte desselben Philo's, der sich uns nun schon so oft als ein genauer Kenner Heraklit's ausgewiesen hat, dem wir so viele kostbare Fragmente des Ephesiers verdanken und der selbst noch an weit mehr Orten seiner Schriften, als wir des Raumes wegen im Verlauf noch betrachten werden, heraklitische Philosopheme berücksichtigt und sich zu eigen macht, jetzt ins Auge zu fassen. In den Quaest. in Genes. nämlich, im armenischen Codex p. 177 sq. Auch. T. VII. p. 10 sq. ed. Lips. diskutirt Philo den Text der Genesis 15, 10: „Divisit ea per medium et posuit contra se invicem" in ganz heraklitischer Weise, indem er die Theile des Körpers als eine in Gegensätzlichkeit auseinandertretende und hierin dennoch mit sich identische Einheit nachweist. Aber nicht blos die Theile des Körpers, sagt er, seien so in der Einigung mit sich getrennt und in der Trennung mit sich

geeint (in unione disjunctas et in divisione unitas; dies ist die richtige Auffassung des διαφερομ. συμφερ., vgl. oben p. 225), sondern auch die der Seele. Man müsse aber auch wissen, fährt er bald darauf fort, daß „ebenso auch die Theile der Welt zweigetheilt seien und wechselseitig sich entgegengesetzt (sciendum tamen est, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se invicem constitutas), die Erde in Gebirge und Ebene; das Wasser in süßes und salziges; das süße nämlich ist jenes, welches Flüsse und Quellen spenden, das salzige aber das Meereswasser. Ebenso auch die Atmosphäre in Winter und Sommer, und ebenso in Frühling und Herbst. Und hieraus setzte Herakleitos seine Bücher über die Natur zusammen, von unserm Theologen die Sentenz über die Gegensätze entlehnend, indem er ihr zahllose und zwar mühsam ausgearbeitete Beispiele (Belege) hinzufügte". (Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus, sententias de contrariis, additis immensis atque laboriosis argumentis). Philo faßt also in diesen Worten geradezu und ganz wie wir es von Anfang an dargestellt, das heraklitische Werk, das er genau kannte und ausdrücklich dabei als Naturlehre bezeichnet, nur als eine Aus- und Durchführung dieses logischen Gedankengesetzes auf; alles aus dem Reich der Naturerscheinungen und sonstwoher darin Beigebrachte bezeichnet er nur als Beispiele für jenen speculativen logischen Begriff, gesteht aber selbst zu, daß diese Beispiele „zahllos und mühsam ausgeführt" gewesen seien, d. h. daß, wie wir uns zu zeigen bemüht haben und weiter zu zeigen gedenken, Heraklit die philosophische Energie besessen habe, jenen speculativen Begriff zu einem System — aber einem der inneren Gliederung und des systematischen Unterschiedes noch entbehrenden System — des natürlichen und geistigen Universums durchzuführen. —

Wir müssen jetzt jedoch noch einmal zu der früheren griechischen Stelle des Philo zurückkehren. Zu beachten ist hier zunächst noch, wie Philo diese Angabe über das wirkliche Princip Heraklit's nicht blos als seine eigene Meinung verträgt, — wenn er auch natürlich dabei seinen allgemeinen Bestrebungen gemäß, die Originalität der Erfindung des Gedankens auf Moses zurückführen muß — sondern als die allgemein unter den Hellenen verbreitete Meinung über den wahrhaften Hauptsatz und die Quintessenz (κεφαλαίον) heraklitischer Philosophie. Da Philo hier unter den Hellenen natürlich besonders die Ausleger Heraklit's vor Augen hat, von denen ihm noch die ältesten und besten zu Gebote stan-

den, so sieht man, daß diese Ausleger allerdings den Ephesier besser aufzufassen gewußt haben, als seine modernen Bearbeiter.

Wenden wir uns jedoch von dieser allgemeinen Betrachtung zur näheren Untersuchung der philonischen Stelle. Schleiermacher sagt in Bezug auf Philo's Aeußerung, Heraklit habe dies, wie die Hellenen sagen, als Hauptsatz seiner Philosophie vorangestellt (*προστησάμενον*) (p. 437): „Nur muß man das Voranstellen keineswegs buchstäblich verstehen ꝛc." Im Gegentheil! Auf das Buchstäblichste muß es verstanden werden. Es ist kaum begreiflich, wie man bisher bei einiger Aufmerksamkeit hat übersehen können, von welcher Stelle des heraklitischen Werkes Philo hier spricht! Es ist nämlich doch wohl sonnenklar, daß er von gar nichts Anderem spricht, als von eben jener allerdings im Anfang des heraklitischen Werkes gestanden habenden Stelle, die uns Sextus an dem vorstehenden, gerade gegenwärtig von uns discutirten Orte theils berichtet,* theils in wörtlicher Anführung mittheilt.

Selten wird die Gunst der Umstände gestatten, in Bezug auf ein verloren gegangenes Buch einen solchen Nachweis so einfach und zweifellos zu erbringen, wie diesmal. Sextus sagt ausdrücklich bei Anführung jenes Fragments: im Beginne seines Werkes über die Natur (*ἐναρχόμενος*) und nachdem er in gewisser Weise das *περιέχον* explicirt, habe Heraklit jene Worte gesagt.

Dasselbe Fragment aber, welches Sextus, resp. seinen Anfang, theilt uns auch Aristoteles mit, Rhetor. III. 5. p. 1407. B.: „denn des Herakleitos Schriften zu interpungiren ist schwer, dadurch, daß es undeutlich ist, worauf sich etwas bezieht, auf das Nachfolgende oder Vorhergehende, wie z. B. im Anfang seines Buches (*ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος*), denn da sagt er: „*τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος*[1]) *ἀεὶ, ἀξύνετοι*

1) Denn so muß (ebenso bei Clemens Al. Strom. V. p. 257. Sylb. p. 716. Pott., wo das Fragment gleichfalls angeführt wird) wie die obige Entwicklung von selbst zeigt, die Stelle mit den früheren Ausgaben des Aristoteles und den von der Berliner Ausgabe bezogenen Codices gegen die Aenderung der Berliner Ausgabe *τοῦ λόγου τοῦ δέοντος* unzweifelhaft aus Sextus wiederhergestellt werden. Liest man *δέοντος*, so muß *λόγος* den subjectiven Sinn von Vernunft, Einsicht, haben. „Indem diese Einsicht fehlt" ꝛc. Dies ist aber, abgesehen von der aus dem Zusammenhang oben klar resultirenden Unmöglichkeit und dem daselbst nachgewiesenen wirklichen Sinne dieser Stelle nicht möglich, weil 1) der Satz: „indem diese Einsicht fehlt, werden die Menschen uneinsichtig" die leerste Tautologie wäre; 2) weil die bei Sextus mitgetheilten unmittelbar darauf folgenden weiteren Worte des Fragments *γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε κτλ.*, sowie die bald darauf bei Sextus mitgetheilte Fragmentstelle *τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος*

ἄνθρωποι γίνονται". Das also steht ganz fest, durch Aristoteles wie Sextus, daß das von Sextus ausführlich angeführte Fragment im Anfang des heraklitischen Werkes gestanden habe. Diesem Fragmente ging ferner, nach Sextus selbst, in Heraklit's Schrift noch eine Explication der Beschaffenheit des περιέχον, d. h. des objectiven Princips selbst voraus, worauf erst das Fragment, wie Sextus es mittheilt, folgt.

Jetzt kommt nun Philo und führt als eine allbekannte Thatsache an: aus zweien Gegentheilen bestehe das Eine, so daß, wenn man es zerschneide, die Gegensätze darin offenbar werden, und dies sei der Hauptsatz Heraklit's gewesen, den er, sich seiner als einer neuen Erfindung rühmend, seiner Philosophie vorausgestellt habe (προστησάμενον).

Und in der That rühmt sich ja Herakleitos in eben jenem Fragmente dieser ihm originellen Idee und des Verdienstes ihrer Entdeckung auf das Stärkste, indem er sagt, daß er allein jenes waltende Gesetz, den λόγος, begriffen und gefunden habe, während die andern Menschen, ehe sie dasselbe gehört und indem sie zum erstenmal von ihm hören, schlechthin

---

ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς κτλ. zweifellos beweisen, daß der λόγος hier das waltende objective Gesetz des Daseins bedeutet, nach welchem die Dinge geworden und es also schlechterdings unmöglich und unsinnig ist, von diesem Daseinsgesetz, das nach Heraklit immer ist und Alles beherrscht, sagen zu wollen, daß es fehle; 3) weil sonst auch die Interpunctationsschwierigkeit gar nicht vorhanden wäre, die Aristoteles hervorhebt. — Letzteres findet noch besonders seine Anwendung auf die Meinung H. Ritter's p. 151 sq., die unglücklichste von allen, welcher auch bei Sextus wie es scheint ὀέοντος lesen möchte, und dem Sextus ganz ungegründete Vorwürfe macht, die vielmehr nur aus einem totalen Verkennen des ganzen Fragments hervorgehen. Es wäre nach dem Obigen überflüssig, noch besonders ausführen zu wollen, wie sehr irrig Alles ist, was H. Ritter in jener Anmerkung a. a. O. sagt. Aber soviel hätte H. Ritter, der λόγος ὁδὲ beidemale übersetzen will, „diese Rede, diese Schrift" (!!) selbst sehen sollen, daß dann doch keine Interpunctationsschwierigkeit Statt finden könnte, denn von „dieser Schrift" konnte doch schwerlich gesagt werden, daß sie immer fehlt, zumal sie eben im Begriffe war zu erscheinen. —

Wenn übrigens Schleiermacher meint, die Lösung der schon für Aristoteles bestehenden Interpunctationsfrage könne heute umsoweniger verlangt werden, so halten wir diese Lösung doch für ziemlich einfach. Das ἀεὶ gehört zu ἐόντος. Denn das ἀεὶ ist bei Heraklit typisch für den λόγος oder das Eine; fast in allen Fragmenten, wo er von diesem Einen Göttlichen, dem Alles durchdringenden Gesetze spricht, bezeichnet er es als das immer waltende, seiende ꝛc. Die Unvernunft der Menschen dauert dagegen nach dem Fragmente selbst nicht immer; das Bruchstück beschränkt sie vielmehr auf die Zeit, wo die Menschen dies Gesetz noch nicht oder eben zum erstenmal verkünden hörten.

unvernünftig sind, weshalb er Alles seiner Natur nach erkenne, alle Andern aber wachend ebensowenig wissen, was sie thun, wie im Schlafe! —

Gewiß hat Schleiermacher Recht, zu sagen, daß man in den Worten Philo's, ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώρισμα τὰ ἐναντία, nur Worte eines Auslegers, nicht eigene Worte Heraklit's suchen muß. Das sollen sie aber auch gar nicht sein! Sie sollen nur sein und sind — eine höchst treffliche Erläuterung und kurze Zusammendrängung des Sinns jener Stelle, aus welcher Sextus uns obiges Fragment mittheilt. Daß nämlich jedes Eine aus zwei Gegensätzen bestehe und also in sich selbst schon die Einheit seiner und seines Gegentheils sei, dies muß im heraklitischen Werke die dem Fragmente, wie Sextus selbst bemerkt, vorangehende Explication des περιέχον, d. h. des objectiven weltbildenden Gesetzes, enthalten und kurz angegeben haben. Dies Gesetz der Einheit eines Jeden mit seinem eigenen Gegentheil ist eben der waltende demiurgische λόγος, dessen die Menschen unkundig und deshalb unvernünftig sind. Der zweite Theil aber der philonischen Angabe: οὗ τμηθέντος γνώρισμα τὰ ἐναντία, daß nämlich das Erkennen nur darin bestehe, jedes Eine in die beiden Gegensätze zu zerschneiden, aus denen es besteht, — dies wird uns ja auch noch in dem Fragment Heraklit's selbst bei Sextus gesagt! Nämlich in den Worten: κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον (sc. Worte und Werke) καὶ φράζων ὅκως ἔχει. Denn διαιρέων heißt, ganz wie die treffliche und energische Paraphrase τμηθέντος, die Philo dafür braucht, zerschneiden, und in diesem ursprünglicheren und concreteren, nicht in dem abstracten abgeleiteten Sinne von auseinandersetzen, ist es, wie die philonische Stelle zeigt, zu nehmen: „seiner Natur gemäß zerschneidend ein Jedes (nämlich in die beiden Gegentheile, aus denen zu bestehen eben seine Natur ist) und sagend, wie es sich verhält".

Und im engsten innern Zusammenhang mit diesen Stellen steht noch ein Geschichtchen, welches deshalb wohl verdient, aus seiner Verborgenheit hervorgezogen zu werden. Gefragt nämlich, warum er die Thiere gliederweise zerschneide, habe Heraklcitos geantwortet: „damit ich die Natur des Seienden selbst zu meinem Lehrmeister habe", in den Scholien des Johann. Siculus εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους, Rhetor. gr. ed. Walz. T. VI. p. 95: διὸ καὶ Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς τὸ ἀπὸ τὶ θηρῶν ἀνατέμνει κατὰ μέλος τὸ ζῶον ἐρωτώμενος, ἐπεὶ ἔχω τὸν διδάσκοντά με τὴν φύσιν τῶν ὄντων, ἀπεκρίνατο". Einen pragmatischen Werth nehmen wir für diese Anecdote zwar natürlich nicht in Anspruch und wollen

keineswegs aus ihr folgern, daß Heraklit Anatomie getrieben habe*). Wohl aber vindiciren wir ihr den bedeutsameren Charakter, übereinstimmend mit Philo zu zeigen, wie in dieses Axiom das Alterthum die heraklitische Philosophie so sehr zusammenfaßte, daß derartige Ueberlieferungen daraus entstanden, und ferner beweist die Erzählung gemeinschaftlich mit den Worten Philo's, daß das διαιρέων in dem heraklitischen Fragment nichts Anderes als τέμνειν, entzweischneiden[1]), bedeutet, sowie andererseits die Anecdote erst wieder aus jenen Stellen Heraklit's und Philo's ihr concretes Verständniß erhält. Denn offenbar ist der Sinn des Geschichtchens nicht der allgemeine, Heraklit als einen naturtreuen Forscher erscheinen zu lassen, sondern der bestimmte, daß auch das lebendige Wesen, dieses scheinbar Eine, ein aus Gegensätzen Geeintes sei und diese seine innere Natur, wenn es zerschnitten wird, aufzeigt und offenbart. —

Endlich bestätigt sich dies noch durch eine Stelle des Athenagoras (de mort. Resurr. p. 198. ed. Ox.), die ihrerseits wiederum erst jetzt verständlich wird: „ἄχρειόν (wie Stephanus verbessert) γὰρ οἶμαι φιλοτιμίας τὸ κατάνειν ἢ διαιρεῖν νῦν ἢ τὸ πρόσφορον ἑκάστῃ φύσει καταλέγειν ἐθέλειν". Die schöne Verbesserung von Stephanus, καταγνύειν für κατάνειν, rechtfertigt sich nunmehr vollkommen. „Denn ich glaube, daß es Sache einer thörichten Prahlerei ist, jenes (τὸ) Entzweibrechen oder Entzweischneiden oder das einer jeden Natur Entsprechende auseinandersetzen wollen". Athenagoras spricht

*) Dies aus ihr zu folgern, ist in der That, wie wir jetzt sehen, Bernays Heracl. 12, der diese Stelle gleichfalls anführt, nicht abgeneigt, wogegen aber bereits Zeller p. 484, 5. bemerkt, es müsse diese Angabe, daß Heraklit anatomische Untersuchungen angestellt habe, äußerst unsicher erscheinen. Durch unsere obige Auflösung erklärt sich jetzt die Entstehung und der bedeutsame Gehalt des Geschichtchens befriedigend, ohne daß im Geringsten auf anatomische Studien Heraklit's daraus zu schließen ist.

1) Zu dem τέμνειν resp. διαιρεῖν in diesem Sinne vgl. man noch das Gedichtchen εἰς τὴν νηπτὴν οὐσίαν bei Boissonade Anecd. gr. T. II. p. 474:

Ζητῶν ἀπείπον τὴν νηπτὴν οὐσίαν
Τίς ἐστιν αὕτη; πῶς δὲ τέμνει τὰς ὁδούς
Ἀσώματον καὶ σῶμα; πῶς ἃ ἄμφω μόνη
Ἔχουσα, τῶν ἄνωθεν δὲ μηδὲν τυγχάνει
Ἱδοὺς πάντα δ' ἐστὶν, ἔστι πάντων δ' οὐδέ τι.

und Gregor. Naz. Carmen. IV. v. 10. (p. 220. ed. Par.):

— — Τίς διέτεμνεν ἃ μὴ φύσις, εἰς ἓν ἄγουσα
Ἀλλ' ἔμπης τέμνωμεν.

hier also von Heraklit und jener berühmten These desselben, von der auch Philo spricht, und die wir, wie gezeigt, zum Theil noch mit den eigenen Worten des Ephesiers haben. Athenagoras weiß sehr wohl, wie dies heraklitische *διαιρεῖν* wörtlich, als *τέμνειν*, zu fassen ist und wie er dies durch das *ἢ κατατέμνειν* zeigt, so erklärt er beides sehr richtig durch die Worte *τὸ πρόσφορον ἑκάστῃ φύσει κατανέμειν*. Denn bei diesem Entzweischneiden und Entzweibrechen eines Objectes in die zwei in ihm vorhandenen Gegentheile kommt eben nach Heraklit die eigene Natur jedes Gegenstandes zum Vorschein.

Dieses Zerschneiden nämlich eines jeden Dinges in die beiden Gegensätze, deren Einheit es bildet, constituirt bei Heraklit das Erkennen desselben. Ohne dies Zerschneiden ist kein richtiges Erfassen selbst des Gewöhnlichsten möglich, denn Alles ist Einheit des Gegensatzes mit sich selbst. Dies ist eben die „*φύσις*" eines Jeden, sein unbedingtes Werdens- und Naturgesetz; die Erkenntniß ist daher nur die Spaltung des Objects in denselben Gegensatz, dessen Einheit sein Dasein, seine Natur ausmacht; *κατὰ φύσιν διαιρῶν ἕκαστον* heißt also ganz soviel als: zerschneidend ein Jedes in die beiden Gegensätze, deren Einheit zu sein seine und aller Dinge absolute Natur, das Wesen jeder Existenz ist. Die *φύσις* hat bei Heraklit immer diesen ganz concreten und inhaltlichen Sinn; sie wird bei ihm nie ohne diesen ihren bestimmten Inhalt, die Einheit des Gegensatzes, gedacht.

So erinnert man sich jetzt an zwei früher behandelte Fragmente, die von hieraus noch klarer werden und die letzte Bestätigung ihrer bereits früher gegebenen Interpretation empfangen. Wir meinen zunächst das Fragment bei Themistius: „Die Natur liebt, verbergen[1]) zu werden", ein Fragment, das Philo (siehe Br. I. p. 24) übersetzt

1) Wir haben bereits in der Einleitung Br. I. p. 24 sq. dies Fragment aus Themistius angeführt und seinen Sinn erörtert. Wenn dort, wo es sich nur im Allgemeinen um die Charakteristik des Ephesiers handelte, Anhäufung von Material zu vermeiden war, so ist hier der Ort zu bemerken, daß dies bisher übersehene Fragment im Alterthum zu den am meisten cursirenden gehört zu haben scheint, wie es sich denn von selbst sehr leicht einer über den ursprünglichen heraklitischen Sinn oft sehr hinausgehenden Benutzung darlieh. So spielen, ohne Heraklit zu nennen, auf das Bruchstück an Philo, de profug. p. 480. B.: *οἱ φύσεως τῆς κρύπτεσθαι φιλούσης ἀμύητοι*. Julian. Or. VII. p. 216. Sp.: *φιλεῖ ἡ φύσις κρύπτεσθαι καὶ τὸ ἀποκεκρυμμένον τῆς τῶν θεῶν οὐσίας ἀνέχεται γυμνοῖς εἰς ἀκαθάρτους ἀνὰς ῥίπτεσθαι ῥήμασι*. Strabo X. p. 467:

natura quae se obducere atque abscondere amat „die Natur liebe sich zu bedecken (einzuhüllen) und zu verbergen", und ferner das Fragment bei Plutarch (s. Bd. I. p. 97 sqq.) von der unsichtbaren Harmonie, die besser ist, als die sichtbare, in welcher der mischende, einende Gott die Unterschiede und Gegensätze verbarg und einhüllte (διαφορὰς καὶ ἐτερότητας ὁ μιγνὺων θεὸς ἔκρυφε καὶ κατέδυσεν).

Es muß jetzt ganz klar sein, in welchem Sinne Heraklit sagen konnte, die Natur liebe verborgen zu werden. Jedes Eine ist ein aus zwei Gegentheilen Eines. Wenn die Erkenntniß darin besteht, jedes Object seiner Natur gemäß zu zerschneiden, wodurch wie Philo sagt, offenbar werden die beiden Gegensätze, aus denen Alles besteht (γνώρισμα τὰ ἐναντία), so kommt umgekehrt die reale Existenz der Dinge selbst nur durch die entgegengesetzte Operation zu Stande; dadurch nämlich, daß stets die Gegensätze als ein scheinbar Eines gesetzt werden. Es ist die nothwendige und allgemeine Wesenheit jeder sinnlichen Existenz, während sie den Anschein eines in sich einigen Objectes gewährt, in der That aus zwei Gegensätzen zu bestehen, welche, wie Plutarch daher richtig von der gesammten Sphäre der sichtbaren Harmonie, d. h. der sinnlichen Existenz sagt, der Gott in das Eine, welches jedes Object des sinnlichen Daseins anscheinend bildet, verbarg, untertauchte und einhüllte. In demselben energischen Sinne ist auch das κατὰ φύσιν in dem Heraklit zugeschriebenen Fragment [1]) bei Stobäus zu nehmen (Serm. Tit. III. p. 48. G. I. p. 100. ed. Gaisf.) „Σωφρονεῖν, ἀρετὴ μεγίστη· καὶ σοφίη,

ἡ κρύψις ἡ μυστικὴ σημαίνει τὸ θεῖον καὶ μιμεῖται τὴν φύσιν τὴν φεύγουσαν τὴν αἴσθησιν αὐτῆς. Wie sehr aber diese Anwendung des Dictums zur Rechtfertigung der Mysterien und Fabeln, wie sie auch Macrobius offenbar versucht, (Somn. Scip. I. c. 2. p. 10. Bip.: De Diis autem — — ad fabulosa convertunt; sed quia sciunt, inimicam esse naturae apertam nudamque expositionem sui: quae sicut vulgaribus hominum sensibus intellectum sui vario rerum tegmine operimentoque subtraxit, ita a prudentibus arcana sua voluit per fabulosa tractari. Sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur etc.) den speculativen Sinn der Sentenz bei Heraklit bereits verläßt, ist aus der Erörterung desselben in der Einleitung a. a. O., ferner Bd. I. p. 78 sqq. und oben im Texte von selbst klar.

1) Denn offenbar ist die Ansicht Schleiermacher's richtig, daß dies Bruchstück viel zu sehr nach der Maximenform der Späteren riecht, um Heraklit selbst zuzukommen. Es ist vielmehr von einem solchen späteren Sentenzenfabrikanten auf der Grundlage heraklitischer Stellen gebildet.

ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας"; „Weise sein, ist die größte Tugend; die Weisheit aber besteht darin, Wahres zu reden und zu thun, nach der Natur aufhorchend", wo dieſe letzten Worte alſo wieder ſo viel ſagen wollen, als: „die Dinge ihrer wirklichen Natur gemäß, nicht als ein ſich für ſich erhaltendes und ſein Gegentheil ausſchließendes Sein, ſondern jedes als die beſtändige (proceſſirende) Einheit mit ſeinem Gegenſatze auffaſſend und dieſer Erkenntniß nachlebend" (denn es wird ſich ſpäter näher zeigen, wie dies auch das Princip ſeiner Ethik war und ſein konnte), und wo daher die Vermuthung Valtenaer's ſtatt κατὰ φύσιν ἐπαίοντας vielmehr ποιεῖν κάλα, φύσιν ἐπαίοντας zu leſen, ſehr beſtimmt abzuweiſen iſt [1]).

Nach dieſen Vorausſchickungen überſetzen wir demnach die uns gegenwärtig beſchäftigenden Fragmente bei Sextus wie folgt: Im Beginne ſeines Buchs über die Natur und nachdem er die Beſchaffenheit des περιέχον (des allgemeinen Proceſſes) in gewiſſer Weiſe erläutert, ſagt der gedachte Mann: „Indem dieſes Vernunftgeſetz waltet (reſp. immer waltet, weil das ἀεί aus Ariſtoteles aufzunehmen iſt), werden unvernünftig die Menſchen, ſowohl bevor ſie daſſelbe (verkünden) gehört haben, als wenn ſie es zum erſtenmale hören. Denn da Worte und Werke nach dieſem Vernunftgeſetze geſchehen, erſcheinen ſie (die Menſchen) unerfahren, ſich verſuchend an ihnen, an ſolchen wie ich ſie durchgehe, ihrer Natur gemäß zerſcheidend ein Jedes (in ſeine beiden Gegentheile) und ſagend wie es ſich verhält. Den andern Menſchen aber bleibt verborgen was ſie wachend thun, gerade wie ſie vergeſſen, was ſie ſchlafend gethan"*). Wir unterbrechen uns hier. Die ſtricte An-

---

1) cf. Plato Theaet. p. 157. A. p. 97. St.: ὡς ὁ τῶν σόφων λόγος — — κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γοάμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα.

*) Sowohl unſere obige Ueberſetzung der Stelle als Alles was wir im Vorhergehenden über dieſelbe erörtert, empfängt jetzt eine ganz ſchlagende Beſtätigung durch die Anführung dieſes ſelben Bruchſtücks in den Philosophumenis des Pseudo-Origenes IX. 9. p. 280. Miller. Der Kirchenſchriftſteller leitet daſſelbe mit folgender paraphraſirender Bemerkung ein: *Ὅτι δὲ λόγος ἐστὶν ἀεὶ τὸ πᾶν καὶ διὰ παντὸς ὢν, οὕτως λέγει.* „*Τοῦ δὲ λόγου τοῦ δίοντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι*" κτλ. Aber gerade durch dieſe Paraphraſe: „daß der Logos immer das All iſt und durch Alle hindurchgeht, drückt Heraklit ſo aus", zeigt der Kirchenſchriftſteller erſtens, daß auch er (vgl. oben p. 269 Anm.) das ἀεί zu λόγου

gemessenheit des Vergleichs, der in den letzten Worten Heraklit's liegt, ist in die Augen fallend. Der Schlaf ist ein Zustand, in welchem manches gethan werden kann. Aber was ihn vom Wachen unterscheidet, ist, daß die im Schlafe vorgenommenen Handlungen unbewußte sind und deshalb vergessen werden, daß Handlung und Bewußtsein also auseinanderfallen. In derselben Bewußtlosigkeit, in demselben Zwiespalt zwischen dem, was sie wirklich vollbringen und was sie zu vollbringen wähnen, sind nach Heraklit aber auch alle Menschen während des Wachens beständig befangen, so lange sie nicht zu der Erkenntniß vorgedrungen sind, deren er sich eben hier als seiner neuen Entdeckung rühmt, daß Alles was existirt, nur eine Einheit aus zwei absoluten Gegentheilen und die Gegensätze mit sich selbst identisch seien. Denn so lange der Mensch die Objecte, die Begriffe und Handlungen, Worte und Werke, Welt und sich selbst, jedes für ein festes und in seiner Einzelheit beruhendes, mit sich identisches und sein Gegentheil ausschließendes Sein hält, muß er, weil die speculative Natur aller Wirklichkeit eben die ist, daß jedes in sich selbst sein eigenes Gegentheil ist, bei seinen eigenen Handlungen immer das Gegentheil von dem vollbringen, was er will und zu vollbringen gedenkt. Wir haben bereits hin und wieder Aussprüche von Heraklit gehabt, in welchen er diese ihrer Bestimmung und auch, da sie sich dieser in der That nicht entziehen

---

bezieht, zweitens daß der λόγος, wie wir bereits nachgewiesen, nur das die Welt durchwaltende Gesetz und nicht als „Vernunft oder Einsicht" zu nehmen ist, und drittens, daß auch Origenes, da er den λόγος in diesem Sinne nimmt, keinesfalls wie die Handschrift giebt, λόγου τοῦ δέοντος, sondern durchaus nur ἐόντος gelesen und geschrieben haben kann. Wichtiger noch ist der zweite Satz des Bruchstücks in der Mittheilung bei Origenes „γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν (εἶναι omitt.) ἐοίκασιν" κτλ. Dieses πάντων, welches in dem Citat bei Sextus fehlt, beweist jedenfalls, daß das γινομένων als genitivus absolutus zu fassen ist und die Stelle daher mit unserer obigen Uebersetzung übereinstimmend den Sinn hat: „Da Alles was geschieht (Dinge wie Worte, worüber später § 35. sqq. § 38.) nur in Gemäßheit dieses Vernunftgesetzes geschieht" ꝛc. So daß ich nicht begreife, wie noch Zeller p. 152, 1. einerseits auch nur im Geringsten über die alleinige Richtigkeit des ἐόντος im Zweifel sein kann, andrerseits das γινομένων, statt es als genitivus absolutus zu nehmen, wie wir dies schon im Texte thaten, auch jetzt noch trotz der Stelle des Origenes von ἀπείροισιν abhängen lassen will. Das πάντων macht übrigens die Stelle nur leichter zu übersetzen und stellt ihren Sinn nur unzweifelbarer heraus. Aber es schafft diesen Sinn nicht. Schon Hegel, der doch die Variation bei Origenes nicht kannte, übersetzt ganz in demselben Sinne (Gesch. d. Ph. I. p. 319) „denn da was geschieht, nach dieser Vernunft geschieht".

können, ihrem wirklichen Vollbringen ganz widersprechende beständige Täuschung der Menschen in eben so gewaltiger als tiefer Weise geißelt. Man erinnere sich z. B. nur des Fragments, wie die Menschen durchaus leben wollen, da sie doch geboren sind um den Tod zu haben, und Kinder hinterlassen, um gleichfalls den Tod zu haben, gleich ihnen (s. Bd. I. p. 133 sqq.[1]). Wenn eine moderne Philosophie sich darin gefiel, wiederholt hervorzuheben, daß gerade das scheinbar Bekannteste und Alltäglichste, was Jedermann ganz von selbst zu wissen glaube, dennoch vielmehr gerade am wenigsten gewußt werde und von einer dem reflectirenden Verstande schlechthin unfaßbaren Natur sei, so ist es Heraklit gewesen, der als erster Verkünder einer wahrhaft speculativen und sich als solche erfaßt habenden Idee, auch zuerst diesen selben Ausspruch über die Ohnmacht des unspeculativen Denkens und des subjectiven Verstandes, über die reelle Unbekanntheit des scheinbar Bekanntesten*) gethan hat und an mehreren Stellen seines Werkes, wie noch ersichtlich, hierauf zurückgekommen ist. Wie er bei Sextus sagt, die andern Menschen, d. h. alle, die, seines speculativen Gedankens nicht theilhaftig, die Gegensätze nicht als identisch wissen, wüßten was sie wachend thun so wenig, als was im Schlafe, so sagt er in einem andern Fragmente bei Clemens Alex. (Strom. II. c. 2. p. 156. Sylb. p. 432 Pott.): „*Οὔγε φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοι ἐγκυρσεύουσιν· οὐδὲ μαθόντες, γινώσκουσιν· ἑαυτοῖσι δὲ*

---

1) Vgl. unter anderem auch den Pseudo-Hippocrates de diaeta I. p. 633. Kuehn.: „*καὶ θ' ἃ μὲν πρήσσουσιν οὐκ οἴδασιν, ἃ δὲ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι· καὶ θ' ἃ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται*", Worte, durch welche die eigensten Fragmente Heraklit's deutlich hindurchscheinen.

*) Hierhin schlägt auch die mit einem Doppelsinn Wortspielende Stelle, die jetzt bei Pseudo-Origenes, Philosophum. IX. 9. p. 281. M. vorliegt: „*ἐξηπάτηνται, φησὶν* (scil. *Ἡράκλειτος*), *οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. Ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθείρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες, Ὅσα εἴδομεν καὶ κατελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν*". „Die Menschen, sagt Heraklit, werden getäuscht in Bezug auf die Kenntniß des Sichtbaren ähnlich wie Homer, welcher doch weiser als alle Hellenen war. Denn jenen täuschten sich Läuse tödtende Knaben, sprechend also: „So viele wir sehen und fassen, die lassen wir zurück, so viele wir aber nicht sehen noch fassen, die tragen wir weg". In den beiden Verbis liegt der bei *φέρειν*, welches sowohl tragen und ertragen, als auch wegnehmen, wegraffen heißt, nicht ganz wiederzugebende Doppelsinn.

δοκέουσι κατὰ τὸν γενναῖον Ἡράκλειτον", wo man wie schon Gataker will, und auch Schleiermacher nicht verabredet, aus einer bald anzuführenden Stelle des M. Anton. ὁκόσοις statt ὁκόσοι lesen muß, „denn nicht verstehen die Meisten solches[1]), worauf sie stoßen, noch erkennen sie es, wenn man es ihnen vorträgt; sich selbst aber dünken sie es". In den Worten ἑαυτοῖσι δὲ δοκέουσι scheint besonders das zu liegen, daß die Menschen statt die Dinge in ihrer Objectivität zu ergreifen, nach welcher sich in ihnen stets die Gegensätze als ihr eigenes Wesen offenbaren, sie nach ihrer eigenen selbstgemachten Ansicht, nach ihrer ἰδία φρόνησις, wie Heraklit in einem andern Fragmente sagt, auffassen. —

Der innere Gedankenzusammenhang dieses von Clemens angeführten Fragmentes mit dem bei Sextus und daß es wohl auch örtlich bei Heraklit im Zusammenhange mit ähnlichen Aeußerungen über das bewußtlose, dem Schlafe vergleichbare Thun der Menschen gestanden haben wird, geht aus der Stelle des Marc. Antoninus IV. § 46. hervor: Hier, wo der kaiserliche Philosoph eine ganze Sammlung heraklitischer Sentenzen in mehr weniger wörtlicher Anführung zusammendrängt, heißt es: „Μὲν τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι — — μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου· ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει καὶ ὅτι ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται· καὶ „„οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται"" καὶ ὅτι οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν, καὶ γὰρ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν". „Immer erinnere Dich des Heraklitischen — — und „„Das worauf sie täglich stoßen, das erscheint ihnen fremd"" und daß wir nicht sollen wie die Schlafenden handeln und reden (nämlich unbewußt, wähnend statt wissend), denn auch dann (im Schlafe) scheinen wir wohl etwas zu thun und zu sagen"[2]). Die her-

1) Dies τοιαῦτα bezieht sich nicht auf etwas Vorhergehendes, sondern lediglich auf das Folgende ὁκόσ. ἐγκύρσ., ganz wie in dem Fragment bei Sextus: — — ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι.

2) Aus heraklitischer Quelle ist also auch — wie aus dem Vergleich der bisher angeführten Orte mit bald (p. 279 sq.) zu betrachtenden noch klarer wird — hervorgeflossen die Stelle des Philo de Josepho p. 544. T. II. p. 59. M.: — — ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον οὐ κοιμωμένον μόνον ἀλλὰ καὶ ἐγρηγορότων εἰωθὼς ἀκριβοῦν· ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος· ὡς γὰρ ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν καὶ γευόμενοι ἢ ἁπτόμενοι οὔτε γευόμεθα οὔτε ἁπτόμεθα, λέγοντες οὐ λέγομεν καὶ περι-

vorgehobenen in Anführungszeichen gesetzten Worte glauben wir unbedenklich für eigene unverändert angeführte Worte des Ephesiers selbst halten zu müssen. Denn es giebt nicht leicht eine markigere und concretere Ausdrucksweise für den sowohl in dem Fragment bei Clemens, wie in der betreffenden Stelle des Fragmentes bei Sextus ausgesprochenen Gedanken, als diejenige, welche hier durch den Gegensatz *καθ' ἡμέραν* und *ξένα* erreicht wird. Das, worauf die Menschen täglich, gleichsam mit der Nase stoßen (nämlich daß Alles sich umwandelt und so sein eigenes Gegentheil ist), das erscheint ihnen fremd!

Es würde heißen, dem schon nach seinem Style von solcher Derbheit und Kraft des Gegensatzes sehr fernen Marc. Antoninus zu viel Ehre anthun, wenn man annehmen sollte, daß diese gedrungene Antithese, welche der Stelle eine solche eigenthümliche heraklitische Färbung verleiht, seine Zuthat sei. Sieht man die ganze Stelle näher an, so bestätigt es sich sofort, daß hier Heraklit direct redend aufgeführt wird. Denn alle vorhergehenden und ebenso wieder die nachfolgenden in dieser Stelle enthaltenen heraklitischen Sentenzen leitet M. Anton. mit einem *ὅτι* ein, hierdurch hinreichend selbst zeigend, daß er nur aus Heraklit's Sinne und mit eigenen Worten spricht; bei jenen Worten allein fehlt dieses sonst überall wiederholte *ὅτι*, so daß M. Antoninus auf einmal aus der Satzconstruction fällt (— denn diese lautet: Erinnere dich immer des heraklitischen, daß — — und daß — — und „worauf sie täglich stoßen, dies erscheint ihnen fremd" und daß ꝛc.), was eben auf den plötzlichen stoßweisen Uebergang aus indirecter Relation in directe Anführung hinweist und nur hieraus genügend zu erklären ist*). Auch die Weise, in der Marc. Anton. anspielend mehreremal auf dieselben Ausdrücke zurückkommt, bestätigt, daß sie nicht ihm angehören, sondern ein altes und berühmtes Adagio sind, z. B. XII. 1. — — *καὶ παύσῃ ξένος ὢν τῆς πατρίδος καὶ θαυμάζων ὡς ἀπροσδόκητα τὸ καθ' ἡμέραν γιγνόμενα* „und Du wirst aufhören fremd zu sein in Deinem eigenen Va-

---

πατοῦντες οὐ περιπατοῦμεν, καὶ ταῖς ἄλλαις κινήσεσι καὶ σχέσεσι χρῆσθαι δοκοῦντες οὐδεμιᾷ τὸ παράπαν χρώμεθα. — κεναὶ δ' εἰσὶ τῆς διανοίας καὶ πρὸς οὐδὲν ὑποκείμενον ἀληθείᾳ μόνον ἀναζωγραφούσης καὶ εἰδωλοποιούσης τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα· οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν παρεγρηγορότων αἱ φαντασίαι τοῖς ἐνυπνίοις ἐοίκασιν κτλ.

*) Dies scheint uns jetzt Bernays, Rhein. Mus. VII. 107. zu übersehen, wenn er die sämmtlichen Sätze in der Stelle des M. Anton. in gleicher Weise als Anführungen aus Heraklit betrachtet.

terlande (der Welt) und wie über Unerwartetes Dich zu wundern über Das, was täglich geschieht (cf. ib. IV. § 29.).

In den angeführten Bruchstücken tadelt Heraklit aber nicht nur die Unfähigkeit der Menschen, die speculative gegensätzliche Natur der Wirklichkeit selbstdenkend aufzufassen, sondern auch ihre Unfähigkeit den speculativen Gedanken selbst dann zu begreifen, wenn er ihnen entwickelt und vorgetragen wird. „Indem dieses Vernunftgesetz immer waltet, werden unvernünftig (ἀξύνετοι) die Menschen sowohl ehe sie dasselbe (vortragen) gehört, als wenn sie es zum erstenmale hören", sagt Heraklit bei Sextus und ebenso bei Clemens „οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν", „auch darüber belehrt erkennen sie es nicht".

Offenbar hatte Heraklit, wie nur sehr natürlich, noch ehe er sein Buch schrieb, bei mündlichen Darstellungen die ganze Hartnäckigkeit erfahren, mit welcher der Verstand sich der speculativen Vernunft entgegen zu stemmen und sie durch den ihren dialectischen Begriffen gemachten Vorwurf seiner eigenen Sophistik zu verlästern pflegt. Dieses Geschrei mußte sich damals um so heftiger erheben, als es eben das Erstemal war, daß sich die speculative Idee erfaßt hatte und nun als das Bewußtsein ihres dialectischen Gegensatzes auf dem Kampfplatz erschienen war. Aber Heraklit blieb diesem Geschrei die unsanfte Antwort nicht schuldig. „Κύνες γὰρ καὶ βαύζουσιν, ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι" (καθ' Ἡράκλειτον) sagte er (ap. Plutarch.. an seni sit ger. p. 787. C. p. 161 Wytt.): „Denn auch die Hunde bellen an wen sie nicht kennen". Oder er verglich unter großem Beifall der Kirchenschriftsteller, die darin Parallelen für Sprüche in den heiligen Schriften erblickten, solche Hörer mit Leuten, die hörend und doch taub, die anwesend und doch abwesend sind: Ἀλλὰ γὰρ ἀτεχνῶς οἶμαι ἁρμόττει τοῖς ὁμοίως ὑμῖν ἀντιλέγουσιν, ἅπερ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος εἴρηκεν. Ἀξύνετοι. (— das sind aber, wie man aus der Stelle bei Sextus sieht, nicht Unvernünftige in irgend welchem beliebigen und allgemeinen Sinne, sondern nur solche, die jenes Weltgesetz nicht einsehen, weder von selbst, noch wenn sie es zuerst verkünden hören), ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι (Theodoret. T. IV. p. 712. ed. Hal.) und ebenso muß hieraus, wie bereits Schleierm. bemerkt hat, die Stelle bei Clem. Al. Strom. V. p. 257. Sylb. p. 718. Pott. verbessert werden, wo sich dasselbe Fragment ganz so vorfindet mit dem offenbaren Fehler ἀπιέναι statt ἀπεῖναι. „Vernunftlos Hörende gleichen Tauben; das Gerücht (Spruch, Sprüchwort) bezeugt von ihnen, daß sie anwesend abwesend sind". Oder er nannte sie Leute „nicht

wiſſend zu hören noch zu reden", *ἀπίστους τινὰς εἶναι ἐπιστύφων Ἡράκλειτός φησιν, ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν, ὠφεληθεὶς ὁπουθεν παρὰ Σαλομῶντος*, Clemens. Al. Strom. II. c. 5. p. 159 Sylb. p. 442 Pott.

Andrerſeits tadelte Heraklit nicht weniger den mit dieſer Schwierigkeit der Menſchen, das vernünftige Weltgeſetz auch wenn man es ihnen entwickele, zu begreifen, contraſtirenden und doch zuſammenhängenden Zug, ſich durch jeden beliebigen Einfall imponiren zu laſſen. „*Βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ φιλεῖ ἐπτοῆσθαι*" (Plutarch. de aud. poet. II. p. 28. D. I. p. 106. Wyttenb. und noch einmal daſelbſt p. 41. I. p. 155. W.) „Ein einfältiger Menſch pflegt jede Rede anzuſtaunen". —

§ 29. Das Kriterium des Wahren. Die allgemeine Vernünftigkeit und die einzelne Vernunft.

Schon nach den bisherigen Fragmenten, in welchen Heraklit auf eine so unbedingt und allgemein gültige Weise die Ansichten aller Menschen tadelt und als falsch verwirft, — sagt er doch in dem Fragment bei Sextus geradezu, daß die „Menschen" schlechtweg unvernünftig seien (*ἀξύνετοι γεν. ἄνθρ.*) und daß er allein wisse, während alle andern (*τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει κτλ.*) wie im Schlafe handeln! — schon nach diesen Aussprüchen muß die Frage entstehen, wie sich denn hiermit nun aber die Behauptung des Sextus vertrage, daß nach Heraklit das Allen gemeinschaftlich Scheinende (*τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον*) richtig sei, das einem Einzelnen aber abweichend irgendwie Erscheinende falsch. Denn während einerseits dieser Bericht des Sextus offenbar sich im innigsten Zusammenhang und Uebereinstimmung mit der Stellung befindet, welche die Idee des Allgemeinen im Systeme des Ephesiers einnimmt und auch durch zu viele Bruchstücke Heraklit's selbst unterstützt wird, um verworfen werden zu können, Bruchstücke, von welchen wir hier im Vorbeigehen nur ein einziges theilweise anführen wollen, nämlich das bei Stobäus Serm. Tit. III. p. 48. G. T. I. p. 100. ed. Gaisf.: „*Ξυνὸν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν*" „Allen ist es gemeinsam, vernünftig zu sein", — scheint doch andrerseits ein unleugbarer und auffälliger Widerspruch stattzufinden zwischen diesem Berichte des Sextus, welcher die allgemeine Meinung zum Kriterium der Wahrheit macht, und jenen alle Menschen insgesammt des Irrthums und der Uneinsichtigkeit, ja der Vernunftlosigkeit bezüchtigenden, ihn selbst aber wegen des nur von ihm entreckten Gedankens als den alleinigen Träger der Wahrheit und Erkenntniß hinstellenden Fragmenten Heraklit's. Um aber zu sehen, wie jener Bericht des Sextus zu verstehen und resp. in wiefern er selbst richtig sei und in wiefern nicht, ist es zuvor nöthig, die

Ueberſetzung der Stelle des Sextus da wieder aufzunehmen, wo wir ſie abgebrochen haben.

Sextus fährt fort: „Nachdem er (Heraklit) hiedurch bereit dargelegt hat, daß wir Alles durch die Theilnahme am göttlichen Logos[1]) vollbringen und erkennen, fügt er kurz darauf hinzu: „„Weshalb man dem Gemeinſamen (Allgemeinen) folgen muß““ (denn ξυνός iſt das Gemeinſame[2]) „„während aber der Logos (das vernünftige Weltgeſetz) ein gemeinſamer iſt, lebt die Maſſe der Menſchen als wenn ſie eine eigene Vernunft hätten““. Dieſe aber, die Vernunft, iſt nichts anderes als die Auslegung der Weiſe, welche das All durchwaltet (ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως), weshalb, ſoweit wir mit unſerm Bewußtſein an ihr, (dieſer Weiſe, αὐτοῦ sc. τοῦ τρόπου) Theil haben (wörtlich: ſoweit wir des Wiſſens von ihr theilhaftig ſind), wir wahr ſprechen, ſoweit wir aber eigner Anſicht ſind, lügen. Denn auch in dieſen Worten erklärt er ja aufs deutlichſte den gemeinſamen Logos zum Kriterium, und das allgemein Scheinende erklärt er für zuverläſſig als durch den allgemeinen Logos entſchieden; das einem Jeden nach ſeiner eigenthümlichen Anſicht Erſcheinende aber für Lüge". —

Dieſe Stelle iſt in mehr als einer Hinſicht von dem größten Intereſſe und muß einer genaueren Discuſſion unterworfen werden. Die Worte Heraklit's: „während aber das Weltgeſetz (λόγου) ein gemeinſames iſt, lebt die Maſſe der Menſchen als wenn ſie eine eigene aparte Vernunft hätten", zeigen zunächſt in der entſchiedenſten Weiſe, daß der λόγος dem Heraklit, wie wir ſo oft bereits ausgeführt, nicht ſowohl Erkenntniß, Wiſſen und Vernunft im ſubjectiven Sinne, ſondern Object und Subſtanz des Wiſſens war, das alles Daſein durchdringende Geſetz. An dieſer Stelle faßt daher auch ſchon Schleiermacher (p. 476 u. 484) das Wort in dieſer ſeiner Wahrheit auf[3]), wenn er es

1) d. h. alſo an dem objectiven die Welt durchdringenden und regierenden allgemeinen Geſetze (das eben deshalb auch das einzig Vernünftige iſt), nicht wie Schleiermacher p. 484 paraphraſirt, durch Theilnahme an „der göttlichen Vernunft", im Sinne einer Einſicht und ſubjectiven Intelligenz Gottes.

2) Ueber das dieſen Worten zu Grunde liegende Wortſpiel ſpäter.

3) Und auch hier iſt es nicht ganz richtig, wenn Schleiermacher überſetzend ſagt: „Darum muß man dem Gemeinſamen folgen: obnerachtet aber das Geſetz (des Denkens nämlich, einerlei mit dem Geſetz des Seins)" ꝛc. Dieſe Identität zwar, die Schleiermacher hier einſieht, iſt ſehr richtig, aber er hätte vielmehr ſagen ſollen „Geſetz des Seins nämlich, einerlei mit dem Geſetz des Denkens". Es iſt nämlich noch ein keineswegs gleichgültiger Irrthum Schleiermacher's, zu

auch ſonſt bald mit Vernunft oder Einſicht, bald Verſtand, bald Erkenntniß überſetzt, während, wie ſich uns herausgeſtellt hat, es dem Epheſier überall, wo es nicht ganz einfach: Wort, Rede bedeutet, dieſe objective und ontologiſche Bedeutung hat.

Ferner zeigt ſich in der antithetiſchen Gedrungenheit dieſes Fragmentes auf das Deutlichſte, was dem Heraklit das Princip der wahren Erkenntniß und was ihm im Gegenſatz zur objectiven Vernünftigkeit der Welt die falſche „aparte Vernunft" „ἰδία φρόνησις" der Menſchen war. Der Logos, das Weltgeſetz, jenes Geſetz der proceſſirenden Identität des Gegenſatzes, iſt ein aller Exiſtenz Gemeinſames. Nur im Erfaſſen dieſes Geſetzes, der die Welt regierenden γνώμη, kann daher die objective wirkliche Erkenntniß beſtehen. Jenes Geſetz iſt, weil Geſetz des Daſeins, auch Geſetz des Erkennens. Alles Erkennen, das alſo dieſe Identität des Gegenſatzes mit ſich ſelbſt nicht erfaßt hat, die Dinge vielmehr für blos identiſch mit ſich ſelbſt und ihr Gegentheil nur ausſchließend, ſomit für beharrende ſtatt proceſſirende hält, iſt daher ein von dem Allgemeinen und Objectiven abweichendes ſubjectives Meinen, das keine Wahrheit haben kann, in welchem wir vielmehr, ſtatt uns mit dem allgemeinen Proceß der Weltein richtung zu vermitteln, uns in unſerer Beſonderheit, in unſerm auf ſich beharrenden Fürſichſein ergehen. Wie das Gemeinſchaftliche aller Exiſtenz jenes Geſetz des Proceſſes und der Identität von Sein und Nichtſein iſt, und dieſes Geſetz ſomit die wirkliche Vernünftigkeit der Welt iſt, ſo wäre die gemeinſchaftliche Vernunft, — im Gegenſatz zu der aparten Vernunft, ἰδία φρόνησις, welche die Menſchen für ſich zu haben glauben, — die Vernunft, welche als ſolche an jenem Geſetz des Proceſſes Theil nimmt, welche es wiſſend erfaßt hat. Sehr gut und klar tritt dies in den unmittelbar folgenden Worten bei Sextus heraus: „die wirkliche Vernunft (ἡ φρόνησις) iſt nichts anderes als die Auslegung der Weiſe, welche das All durchwaltet, weshalb wir, inſoweit wir mit unſerem Bewußtſein an ihr (αὐτοῦ sc. τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως) Theil

---

glauben, Heraklit habe ſagen wollen: „obneracht: das Geſetz des Denkens gemeinſchaftlich iſt, lebt ꝛc." Umgekehrt hat er ſagen wollen: obneracht das Geſetz des Seins für Alles gemeinſam iſt, lebt die Maſſe, als hätte ſie eine eigene Vernunft, da doch bei jener Gemeinſamkeit des Geſetzes, welches alles Daſein regiert, die Vernunft auch des Subjects, auch das Geſetz des Denkens, nur darin beſtehen kann, jenes Eine gemeinſchaftliche Geſetz des Daſeins zu begreifen, nicht aber von ihm abzuweichen, als wäre die menſchliche Vernunft etwas von dieſem objectiven ἓν καὶ πᾶν Unterſchiedenes und Avartes, wobei ſie nur zu ſelbſtgemachtem Meinen, Wähnen gelangen, nie aber ſich des Objectiven bemächtigen kann.

haben (*κοινωνήσωμεν*), wahr ſprechen, ſoweit wir von ihr abweichen, lügen". Dieſe Worte ſind deshalb wiederholt worden, weil es, was man bisher noch immer unbeachtet gelaſſen, von Wichtigkeit iſt, zu ſehen, wie in denſelben Sextus bis zu einem gewiſſen Punkte ganz und gar dem widerſpricht, was er ſelbſt vor Anführung des Fragmentes über das Kriterium der Wahrheit bei Heraklit geſagt hatte, und darüber unmittelbar nach den in Rede ſtehenden Worten nochmals wiederholt. Denn eben hatte Sextus geſagt: „Dieſen gemeinſamen und göttlichen Logos, an welchem Theil nehmend wir hierdurch ſelbſt vernünftig werden, erklärt Heraklit für das Kriterium der Wahrheit, „*ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πίστιν*" „weshalb das Allen (Subjecten) gemeinſchaftlich Erſcheinende zuverläſſig ſei" ꝛc. Und ebenſo fährt Sextus nach der eben betrachteten Stelle, daß die Vernunft die Auslegung jenes *τρόπου τοῦς τοῦ παντὸς διοικήσεως* und die Wahrheit die Uebereinſtimmung mit dieſem *τρόπος* ꝛc. ſei, alſo fort: „auch in dieſen Worten erklärt er alſo auf das Deutlichſte den allgemeinen *λόγος* als das Kriterium und das gemeinſchaftlich Allen Scheinende für zuverläſſig ꝛc.

Allein dieſe Angaben des Sextus ſind doch durchaus nicht, wie Sextus ſelbſt glaubt und man ihm bisher immer auf ſeine Verſicherung nachgeglaubt hat, identiſch mit jener andern Angabe des Sextus: *ἀεὶ καθ' ἃ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν.* Der Unterſchied liegt vielmehr auf der Hand und iſt, ſo nahe auch das Mißverſtändniß lag, der Unterſchied des Begriffs des Objectiven ſelbſt. In jenen am Anfang und Ende der Stelle befindlichen Verſicherungen macht Sextus zum Kriterium der Wahrheit bei Heraklit: die Uebereinſtimmung der Menſchen untereinander, i. e. der ſubjectiven Anſichten; was Allen gemeinſchaftlich ſcheine, ſei wahr. In jenen zuletzt angezogenen Worten des griechiſchen Textes aber iſt als Kriterium der Wahrheit etwas ganz Anderes angegeben, nämlich die Uebereinſtimmung der Menſchen, nicht unter ſich, ſondern mit dem *τρόπος τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*, mit dem weltbildneriſchen und welterhaltenden vernünftigen Geſetze des Alls. Soweit wir *αὐτοῦ κοινωνήσωμεν*, ſoweit wir mit dieſem Geſetze des Wandels übereinſtimmen, ſprechen wir wahr; ſoweit wir von ihm abweichen, Lüge; ganz wie es in einem früheren Fragment hieß: „Eins iſt das Weiſe, die *γνώμη* zu verſtehen, die allein Alles durch Alles leitet und leiten wird (§ 15.).

Der Unterſchied iſt, wie man ſieht, der totale. In dem einen Falle wäre Heraklit ein ſubjectiver Empiriker geweſen, dem ſich nur aus der

äußerlichen Zählung der Meinungen der Menschen das Wahre ergeben hätte, ein Wahres, das dann nach wie vor immer das subjective Meinen zu seinem Boden gehabt hätte. Niemand aber war von dieser Empirie des consensus omnium entfernter als Heraklit. Heraklit ist eben deshalb objectiver Idealist, weil seine Wahrheit ganz und gar unabhängig von der subjectiven Ansicht aller Menschen, und ebenso selbst von der Allheit der Erscheinungen, nur das Eine ideelle Gesetz der Identität des Seins und Nicht ist. Wenn Sextus sagt, daß Heraklit das Allgemeine „— den allgemeinen und göttlichen Logos, an welchem Theil nehmend wir hierdurch vernünftig werden“ — zum Kriterium der Wahrheit mache, so spricht er durchaus wahr. Aber er übersieht, was dem Ephesier das Allgemeine war. Heraklit ist eben deswegen objectiver Idealist, weil ihm das Allgemeine nicht eine Vielheit und äußerliche Allheit, sondern ein absolut Eines, das Eine ideelle ontologische Gesetz war. Die Uebereinstimmung mit diesem ontologischen Gesetz ist ihm die Uebereinstimmung mit dem wahrhaft und objectiv Allgemeinen. Es ist das allein Allgemeine, weil es das allein Allem zu Grunde liegende ewig waltende und unvergänglich bleibende ist. Alles Andere ist Einzelheit, Schein, Vergehen und Tod. Wenn Heraklit sagt: „διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ“ „weshalb man folgen muß dem Gemeinsamen“ (oder Allgemeinen), so ist nur dieses allein Gemeinsame und Allgemeine, das ontologische Gesetz, — keine Gemeinsamkeit von Ansichten gemeint.

Daß sich die beiden Angaben bei Sextus über das heraklitische Kriterium der Wahrheit unendlich unterscheiden und direct widersprechen, ist gezeigt. Daß die zuletzt erörterte allein die richtige sei, bedarf nach allem Bisherigen keines Beweises mehr. Uebrigens giebt Sextus jene falsche Ansicht über das heraklitische Kriterium auch deutlich genug immer nur als seine eigene Folgerung. Denn das erstemal leitet er sie, nachdem er sich bis dahin mehr an Heraklit selbst, wenn auch nicht die eigenen Worte desselben anführend gehalten, mit einem „φησιν“ ein. Das zweitemal gar folgert er nach seinen eigenen Worten offenbar falsch. Denn nachdem er das Richtige gesagt διὸ καθ' ὅ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, fährt er fort: „also auch in diesen Worten (ἐν τούτοις) stellt er den allgemeinen Logos als Kriterium auf und das gemeinschaftlich Allen Scheinende erklärt er für wahr“, als wenn dies, was man ihm merkwürdigerweise noch immer hat hingehen lassen, so identisch mit jenen eben angeführten Worten des Textes wäre, aus denen er folgert, und nicht vielmehr himmelweit davon verschieden! Die Folgerung des Sextus tritt diesmal also nicht nur als blos seine Folgerung auf, sondern

auch, indem er ſelbſt angiebt und vorausſchickt, worans er dies folgert, dies Vorausgeſchickte aber einen ganz andern Sinn hat, als eine evident falſche und mißverſtehende.

Es ergiebt ſich aus dieſem Zuſammenhange beiläufig auch ein Beitrag zur Beurtheilung der Frage, in wieweit die ganze Stelle des Sextus von ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλό τι — ἰσάσωμεν. ψευδόμεθα dem Sextus ſelbſt oder Heraklit angehöre. Stephanus, Fabricius und Creuzer nämlich halten dieſe ganze Stelle für ein wörtliches Bruchſtück Heraklit's. Schleiermacher dagegen bemerkt, er könne dieſe Worte, wenn ſie auch ganz beſtimmt echt heraklitiſche Gedanken ausdrücken, unmöglich für eigene Worte Heraklit's halten; „denn viel zu ſchulmäßig und nach ſtoiſcher Form zugeſchnitten iſt, zumal die Erklärung ἡ δὲ — ὁμοκήσεως; aber auch das folgende trifft wohl derſelbe Verdacht". Daß die Einleitung der Definition ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλό τι ἀλλ' und ebenſowohl der Ausdruck ἐξήγησις nicht Heraklit ſelbſt angehören kann, iſt Schleiermacher unbedingt zuzugeben. Heraklitiſcher aber geſtaltet ſich von da ab die Stelle. Zuvörderſt muß bemerkt werden, daß Sextus ſelbſt die Stelle — dies zeigen nämlich ſeine Worte νῦν γὰρ μάλιστά καὶ ἐν τούτοις ἀποφαίνεται ganz deutlich — für heraklitiſch hält. Allein das ἐν τούτοις, — und daher dieſe Anſicht des Sextus, — braucht ſich gleichfalls nur auf Ende und Mitte, nicht auf Anfang der Stelle zu beziehen. In der That iſt der Ausdruck ἡ τρόπος τῆς τοῦ παντὸς ὁμοκήσεως heraklitiſch genug, beſonders das Wort τρόπος ſelbſt. Wir haben es in der Ueberſetzung mit „Weiſe" wiedergegeben; allein wir glauben, daß nicht bei dieſer abſtracten Bedeutung des Wortes ſtehen geblieben, ſondern in der Auffaſſung an einen weit concreteren und ſpeciell heraklitiſchen Sinn deſſelben gedacht werden muß. Denn τροπή, welches, wie auch τρόπος urſprünglich Wendung, Umwendung bedeutet, iſt ein eigenthümlich heraklitiſcher Ausdruck für ſeine dialectiſche Umwendung des Seins, für ſein Geſetz des Wandels und Proceſſes; es hat ihm immer ſchon den Begriff in ſich der Umwendung in das Gegentheil. So ſagt Heraklit bei Clemens (Strom. V. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.) „πυρὸς τροπαὶ. πρῶτον θάλασσα" „die Umwendungen des Feuers ſind zuerſt Meer". Daher auch ſeine Bezeichnung παλίντροπος von der Harmonie. Es würde daher ſchon den Worten nach in jener Stelle der concretere Sinn liegen: Die Vernunft ſei die Auslegung des Wendegeſetzes, der Umwandlung ins Gegentheil, welche das All durchwaltet. Im Verlauf der Stelle iſt ferner das ψευδόμεθα ein in dieſem Sinne von Heraklit wiederholt gebrauchter Ausdruck. Endlich iſt es gerade an dem καὶ ἅ, τι ἂν αὐτοῦ κοινωνήσωμεν, welches ganz richtige Sextus hinſchreibt ohne es zu verſtehen, klar, daß Sextus

hier nur irgendwoher **abschreibt.** Es ist daher nach unserer Ansicht das wahrscheinlichste, daß Sextus hier zwar nicht Heraklit selbst, aber einen vortrefflichen Commentator desselben ausschreibt, der seinerseits wieder diese Stelle im Wesentlichen dem Werke des Ephesiers selbst zwar nicht wörtlich, aber doch mit nur unbedeutenden Abänderungen und die eigenen Ausdrücke Heraklit's vielfach durchscheinen lassend, entnommen hatte. —

Jetzt erst, nach dieser Berichtigung des Sextus, erklärt sich auch, wie Heraklit ohne jeden inneren Widerspruch nur das **Allgemeine** für das Wahre, die *ἰδία φρόνησις*, die subjective Ansicht aber für das Unwahre erklären, wie er als Princip des Erkennens aufstellen konnte, daß man dem Gemeinsamen folgen müsse, und dennoch mit solcher Herbigkeit alle Menschen insgesammt als in Wahn und Traum befangen, sich selbst aber mit seiner alleinstehenden Ansicht für den allein Wissenden behaupten konnte. Wie er die Menschen schlechtweg, weil sie mit jenem wahrhaft Gemeinsamen, dem ontologischen Gesetz, im Erkennen nicht übereinzustimmen vermochten, „*ἀξύνετοι*" „**unvernünftig**" nannte, so hätte er sie ebensogut auch alle insgesammt deshalb **ungemeinschaftlich** nennen können [1]). Und so hat er ja auch mit eignen Worten gerade der **großen Masse** den Vorwurf der **aparten, eigenen** Vernunft gemacht (*ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*), einer **aparten** Vernunft nicht wegen ihrer Besonderheit und Nichtübereinstimmung unter einander, — was in der Stelle nicht liegt und was noch mehr als die Andern ihn selbst getroffen haben würde — sondern wegen ihrer Nichtübereinstimmung mit dem ontologischen Gesetz, wegen ihrer Besonderheit gegen die **allgemeine**, im **Universum realisirte Vernunft** (Vernünftigkeit) ist sie ihm eine angebliche **Privatvernunft**, d. h. **Unvernunft und Wähnen.** Die wahre Vernunft ist ihm nur das **Bewußtsein** jener im **Universum ausgegossenen Vernünftigkeit.** —

1) Nicht übel läßt ihn dies ein auf ihn gemachtes Epigramm (bei Diog. L. IX, 16. und Suidas s. v. *Ἀναρίθμητος* p. 363. ed. Bernh.) so ausdrücken:

Εἷς ἐμοὶ ἄνθρωπος τρισμύριοι, οἱ δ' ἀνάριθμοι
οὐδείς· ταῦτ' αὐδῶ καὶ παρὰ Περσεφόνῃ.

„Ein Mann gilt mir als dreimalzehntausend, die Unzähligen aber wie Keiner"; vgl. die von Boissonade zu Nikephor. Chumn. in den Anecd. Nov. p. 49 citirten Verse des Theodor. Prodromus Tetrast. in Basilium M.: *Ἄρχει μὲν Ἑλλὰς μυρίοις τοῖς ἐκγόνοις. Ἄρχει δὲ Πόντος τὸν Βασίλειον μόνον καὶ καταποντεῖν τῷ καλῷ τὴν Ἑλλάδα. Εἷς γὰρ καθ' Ἡράκλειτον ἐστι μυρίοι.*

§ 30. Schlafen und Wachen.

Jetzt erst sind wir auch in den Stand gesetzt, den Vergleich Heraklit's (in dem Fragment bei Sextus) der jenen Logos nicht erkennenden, mit dem Allgemeinen sich also nicht vermittelnden und von ihm absondernden Menschen mit Schlafenden wahrhaft zu verstehen, ein Vergleich, der für uns ein bloßer Vergleich ist, für Heraklit aber, wie sich zeigen wird, mehr als ein solcher war.

Jetzt sind wir auch erst im Stande, die diesem Fragment Heraklit's vorhergehende Stelle des Sextus, welche trefflich den engen innern Zusammenhang bei Heraklit zwischen der Idee des Erkennens und den physiologischen Zuständen des Schlafens und Wachens heraustreten läßt, nach allen Seiten hin ganz zu erfassen. Wir haben diese Stelle schon oben beim *περιέχον* behandelt, müssen sie aber wegen ihrer Wichtigkeit für das hier vorliegende Thema nochmals hierhersetzen. Sextus sagt: „Diesen göttlichen Logos, nach Herakleitos durch das Einathmen (— dieser Irrthum ist bereits Bd. I. p. 315 sqq. widerlegt und berichtigt worden —) einziehend, werden wir vernünftig, und zwar sind wir im Schlaf seiner vergessen, nach dem Erwachen aber wieder vernünftig. Denn indem sich im Schlaf die Sinnenwege verschließen, wird der Geist in uns abgetrennt von seiner Vereinigung mit dem Allgemeinen, indem nur noch durch das Athmen ein Zusammenhang, gleich einer Wurzel, erhalten wird; getrennt aber verliert er die Kraft des Bewußtseins, welche er früher hatte. In den Wachenden aber wiederum durch die Sinnenwege wie durch Fensterchen hervorguckend und sich mit dem Allgemeinen vermittelnd, kehrt er ein in seine logische Kraft; wie Kohlen, welche dem Feuer genähert nach dem Gesetz der Umwandlung feurig werden, vom Feuer getrennt aber verlöschen, so auch werde ꝛc."

Dieses schöne Bild von den Kohlen [1]), welche dem Feuer genähert sich

1) Vgl. den Heraklitiker Pseudo-Hippokrates de diaeta I. p. 652. K.: *ἄνθρακας κεκαυμένους πρὸς κεκαυμένους προσβάλλων, ἰσχυροὺς πρὸς ἀσθενέας, τροφὴν αὐτοῖσι διδοὺς κτλ.*

entzünden, für die Entzündung der Vernunft, die im Wachen durch die Vermittlung mit dem Allgemeinen vor sich geht, gehört keinesfalls dem Sextus an; es ist unbedingt von ihm Heraklit selbst entlehnt worden und zeigt sich bei näherer Betrachtung als die treffendste Explication, welche der Epheſier von seiner Theorie des Erkennens zu geben vermochte. Hegel in seiner Geſchichte der Phil. (Bd. I. p. 317—319) ruft mit Recht zu dieſer Schilderung des Erkennens aus: „es ist eine schöne, unbefangene, kindliche Weiſe, von der Wahrheit wahr zu ſprechen“ und weiterhin „man kann ſich nicht wahrer und unbefangener über die Wahrheit ausdrücken“. Aber er bemerkt zugleich zu der angeführten Stelle aus dem Berichte des Sextus „das hat noch eine ſehr *phyſikaliſche* Geſtalt und ist ungefähr wie die Beſonnenheit gegen den träumenden oder verrückten Menſchen aufzufaſſen“. Das hat nicht nur eine ſehr phyſikaliſche Geſtalt; es ist noch durch und durch eine phyſikaliſche *Theorie*, — und hierin gerade wurzelt die Eigenthümlichkeit der heraklitiſchen Idee des Erkennens, der tiefe Grund für die bei ihm gezogene Analogie zwiſchen dieſen und den Zuſtänden des Wachens und Schlafens und zugleich die *Schranke*, welche in dem heraklitiſchen Gedanken für die Erkenntniß des vernünftigen Denkens vorhanden ist.

Fragen wir nämlich — denn es ist nicht unſere Schuld, wenn bei einem Philoſophen, deſſen Phyſiologie weſentlich Logik und deſſen Logik weſentlich Phyſiologie ist, auch in der Behandlung deſſelben alle Gebiete ineinander überfließen und mitten in der Beſchäftigung mit der Idee des Erkennens phyſiologiſche und anthropologiſche Fragen erörtert werden müſſen —: worin beſtand dem Epheſier der Begriff des Schlafens und Wachens? wie definirt und unterſcheidet er dieſe Zuſtände, wie kann er dieſelben vom conſequenten Boden ſeines Gedankens aus definiren? — ſo antwortet uns hierauf außer dem, was hierüber bisher ſchon angeführt worden ist, Plutarch in einem Bericht, der aber den Werth eines Fragmentes hat und dem auch unbedingt eigene Worte des Epheſiers ohne große Veränderung zu Grunde liegen: *ὁ Ἡράκλειτός φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι* (de superstit. p. 166. C. p. 658. Wytt.). Heraklit ſagt: „Für die Wachenden gäbe es nur Eine und gemeinſchaftliche Welt, von den *Schlafenden* aber wende ſich Jeder in *eine ihm eigene* ab“. In engem Zuſammenhange hiermit ſteht eine Stelle des M. Anton. VI. § 42: *πάντες εἰς ἓν ἀποτέλεσμα συνεργοῦμεν, οἱ μὲν εἰδότως καὶ παρακολουθητικῶς, οἱ δὲ ἀνεπιστάτως, ὥσπερ καὶ τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνερ-*

γοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων· ἄλλος δὲ καὶ ἄλλῳ συνεργεῖ. „Alle arbeiten wir mit an Einer Vollbringung, die Einen mit Wissen und Einsicht, die Andern unverständig, wie auch von den Schlafenden, glaube ich, Herakleitos sagt, daß sie Werkmeister seien und Mitarbeiter dessen was in der Welt geschieht".

In beiden Aussprüchen ist, wenn auch M. Antoninus die heraklitische Sentenz die er citirt, nicht mehr recht versteht — woher auch die ungewisse Art der Anführung (οἶμαι) — der leitende Grundgedanke nur ein und derselbe. —

Im Wachen unterscheide ich mich von der allgemeinen Wirklichkeit die mich umgiebt. Meine subjectiven Vorstellungen und Einfälle, meine Phantasieen nehmen daher für mich nicht die Gestalt gegenständlicher Wirklichkeit an, sondern bleiben mir als meine Vorstellungen bewußt. Eben deshalb ist im Wachen für Alle nur ein und dieselbe gemeinschaftliche objective Welt vorhanden. — Der Schlaf dagegen ist der Zustand, in welchem diese Unterscheidung zwischen mir und der Außenwelt aufhört. Deshalb nehmen meine Einfälle und Phantasieen für mich im Schlafe die Gestalt unmittelbarer gegenständlicher Wirklichkeit an. Darum nannte Heraklit in diesem Sinne die Schlafenden Werkmeister und Mitarbeiter an der Welt [1]). Was wir im

---

1) Anders faßt Schleiermacher diese Berichte auf p. 519 sq., nämlich den des M. Antoninus dahin, Heraklit habe in diesem Ausspruche einschärfen wollen, daß trotz der eigenen Welt der Schlafenden, die Einheit und der allgemeine Zusammenhang der Welt nicht solle aufgehoben werden*).

*) Wie Schleiermacher so findet auch Zeller p. 482 in dem von M. Antoninus citirten Dictum den Gedanken, daß sich auch der Schlafende, trotz der subjectiven Einbildungen des Traumes, in der Wirklichkeit doch der Bewegung des Weltganzen nicht entziehen kann. Dies ist auch offenbar die Auffassung des M. Antoninus selbst; aber eben deswegen mögen noch einige Bemerkungen gegen dieselbe gestattet sein. Daß sie die Ansicht des M. Antoninus ist, kann an sich natürlich nicht maaßgebend sein. Denn nichts ist begreiflicher, als daß M. Antoninus eine schwierige heraklitische Sentenz in einem leichteren, ihm zugänglichen Sinne zu fassen sucht. Daß auf eine solche, ihrer selbst nicht gewisse Auffassung auch das unsichere οἶμαι zu deuten scheint, ist schon oben hervorgehoben worden. Aus demselben Grunde dürfte dann aber auch das καί (nach ὥσπερ) nur von M. Antoninus zur Erleichterung und Explication des Ausspruches, seiner Auffassung gemäß, herrühren, vielleicht selbst das συνεργούς, umsomehr als Heraklit bei seinem durchaus nicht pleonastischen Styl schwerlich ἐργάτας καὶ συνεργούς gesagt haben dürfte. Ist aber das συνεργούς der heraklitischen Stelle selbst fremd (das καί nach ὥσπερ gehört entschieden nur dem Marc. Antoninus an), so wäre dann ausgemacht, was mir ohnehin in den Worten zu liegen scheint, daß nämlich Heraklit diese Werkmeisterschaft und Mitarbeiterschaft an der Welt nicht auch den Schlafenden

Schlafe vergeſſen — λησαίους wie Sextus von Heraklit ſagt — das iſt eben dieſer objectiven Welt und ihres Unterſchiedes von uns. Eben deshalb iſt aber auch aus der im Wachen vorhandenen Einen und gemeinſchaftlichen Welt für Alle, im Schlafe ein Jeder in eine andere und ihm eigene Welt, in ſeine eigene Einzelheit eingekehrt. Der Schlaf war alſo ſeinem Begriffe nach dem Heraklit, wie auch die geiſtige Unvernünftigkeit, die Einkehr und das Sichzurückziehen aus dem Allgemeinen in die Einzelheit; das Wachen im Gegentheil: das Sichherauswenden aus der eigenen Einzelheit in das Allgemeine und den Zuſammenhang mit ihm. Vergleicht man hiermit, was wir im Vorhergehenden über das Weſen des Vernünftigſeins und Unvernünftigſeins bei Heraklit geſehen haben, ſo iſt ſchon hiernach erſichtlich, daß die Begriffe des Vernünftigſeins und Wachens, und wieder der ἰδία φρόνησις, der falſchen eigenen ſubjectiven Vernunft und des Schlafens oder Träumens, nicht blos als Analogie und Bild ſich zu einander verhalten, ſondern geradezu identiſche Begriffsbeſtimmungen in logiſcher, wie phyſiologiſcher Hinſicht ſind, ſo daß, wenigſtens vorläufig noch, ein Unterſchied in dieſen Begriffsbeſtimmungen des ſubjectiven Meinens und des Schlafes einerſeits, des Wachens und der concreten Vernünftigkeit andererſeits, vermißt wird.

Näher betrachtet ſind ferner die Zuſtände des Schlafens und Wachens bei Heraklit nicht auf ſich verharrende und mit ſich identiſche, ſondern ſie ſind Proceſſe, ineinander übergehende und jede mit der entgegengeſetzten identiſche Bewegungen. Dies zeigt mit Sicherheit ein in anderer Hinſicht ſchon betrachtetes Bruchſtück des Epheſiers bei Plutarch (consol. ad Apoll. p. 106. E. p. 422. Wytt.): „καὶ ἦ φησιν Ἡράκλειτος „„ταὐτόν'

(und den Wachenden), ſondern blos den Schlafenden attribuirt habe. Dann aber wäre nur die oben gegebene Auffaſſung möglich. — Daß nach dieſer das Dictum, auf das ſich Antoninus bezieht, nicht nur dem von Plutarch mitgetheilten nicht entgegenſteht, ſondern nur eine ſtrenge Conſequenz des Gedankens iſt, der auch dieſem zu Grunde liegt, ſpricht gleichfalls für unſere Anſicht. — Ein weiteres erhebliches Moment für dieſelbe ſcheint uns aber noch folgendes zu ſein: das oben im Verlauf bald anzuführende bei Plutarch vorfindliche Bruchſtück von der Identität des Schlafens und Wachens iſt bisher noch von Niemand explicirt worden. Schleiermacher ſowohl als ſeine Nachfolger, auch Zeller (p. 456, 4. u. vgl. Bernays Rhein. Muſ. VII. p. 104) laſſen dieſe Identität unerklärt. Wird ſie aber erklärt, ſo führt ſie, wie wir ſehen werden, nothwendig wieder auf denſelben Gedanken, den wir in der Reminiscenz bei M. Anton. nach unſrer Interpretation antrafen. — Wir glauben daher, ohne die Schleiermacher'ſche und Zeller'ſche Auffaſſung dieſer letzteren Stelle beſtimmt als unrichtig bezeichnen zu wollen, bei unſerer Anſicht derſelben ſtehen bleiben zu müſſen.

ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν"". τὰ δὲ γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα (vgl. hierüber das Bd. I. p. 158 sqq. Gesagte). „Dasselbe ist lebend und todt und wachend und schlafend und jung und alt, denn Dieses ist umschlagend Jenes und Jenes wiederum umschlagend Dieses"[1].

Wie und warum aber wachend und schlafend identisch sei, das läßt sich — denn schwerlich würde man etwa, daß es ein und dasselbe Subject sei, welches sich in verschiedenen Zeiträumen, das einemal als wachend, das anderemal als schlafend darstelle, für die wirkliche Erklärung Heraklit's halten dürfen — nur dadurch erklären, daß beide Zustände als Processe aufgefaßt werden. Wir haben oben (a. a. O.) gesehen, wie Leben und Sterben miteinander identisch sind. Das Leben des Individuums erhält sich nur durch die fortwährende Vermittelung mit dem Nichtsein oder dem Allgemeinen, ein Proceß, dessen Bewegung die gleichzeitig in sich entgegengesetzte ist, daß das Einzelne beständig das Allgemeine in sich aufnimmt und es so zur Einzelheit macht, was für das hierdurch aus seiner Gleichheit mit sich selbst gerissene Allgemeine Tod, für das Individuum aber Leben ist, wie andererseits hierin das Einzelne beständig sich von sich selbst abscheidet, somit seine Einzelheit aufgiebt und stirbt, in diesem continuirlichen Sterben seiner selbst aber gerade sein Dasein und Leben hat.

---

1) Mit diesen beiden heraklitischen Stellen bei Plutarch und den bei Sextus, sowie dem bald folgenden Bruchstück bei Clemens müssen die Worte des Philo, Quis rerum divin. her. p. 510. Mang. verglichen werden: "Ὕπνος γὰρ νοῦ γρήγορσίς ἐστιν αἰσθήσεως καὶ γὰρ αἱ γρηγόρσεις τῆς διανοίας αἰσθήσεως ἀπραξία, „denn der Schlaf des Geistes ist das Erwachen der Sinnlichkeit, und das Erwachen der Vernunft der Sinnlichkeit Ruhe". Offenbar hat diese philonische Stelle eine weit innigere Verwandtschaft mit der heraklitischen Theorie des Schlafens und Wachens in den angeführten Bruchstücken, als mit der platonischen Stelle (Sympos. p. 219. A.), auf welche sie (siehe Creuzer über Philo in Ullmann und Umbreits Theol. Stud. u. Kritik. 1832. Bd. I. Opusc. III. II. P. p. 445) zurückgeführt wird. — Man vgl. übrigens außer den von Creuzer daselbst bezogenen O. des Heracl. Alleg. Hom. c. 61. p. 186. Sch. u. Gatak. zu M. Anton. III. 15. p. 88 noch besonders Philo de Josepho p. 544. T. II. p. 59. M. und hiermit die Erläuterungen und Ausführungen, welche Plutarch auf die im Texte angeführten Stellen folgen läßt (καὶ ὁ τῆς γενέσεως πόταμος οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς . . . Ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δείξασα ἡμῶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν ἅδην ἄγει. καὶ μήποτε τοῦδε εἴκων ᾖ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀὴρ ἓν παρ' ἓν ἡμέραν καὶ νυκτὰν ποιῶν, ἐπαγωγὰς ζωῆς τε καὶ θανάτου καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως).

Ebenſo wie mit der Identität von Leben und Sterben verhält es ſich mit Schlafen und Wachen. Dieſe Zuſtände ſind nur derſelbe Proceß wie jener, nur ins Gebiet des Bewußtſeins verlegt.

Wenn das Leben des Individuums die objective beſtändige proceſſirende Vermittelung mit dem Nichtſein iſt, ſo unterſcheidet ſich der Zuſtand des Wachens hiervon nur dadurch, daß das, was dort blos iſt, jetzt auch für das Individuum ſelbſt vorhanden iſt; d. h. wenn das Leben die blos ſeiende Vermittelung des Individuums mit dem Nichtſein iſt, ſo iſt im Wachen jetzt dies Nichtſein für das Individuum ſelbſt als das Allgemeine, die Außenwelt, geſetzt, und es ſelbſt für ſich ſelbſt als Einzelheit dagegen beſtimmt und von ihr unterſchieden. Jede Thätigkeit iſt für das wache Individuum ſelbſt eine Vermittelung ſeiner mit dem Allgemeinen und wird von ihm als eine Cooperation der beiden unterſchiedenen Factoren, Ich und Gegenſtand, gewußt. Der Schlaf dagegen iſt dem Heraklit derjenige Zuſtand, in welchem jene ſeiende Vermittelung des Lebens zwar fortbeſteht, für das Individuum aber das Bewußtſein ſeiner als Einzelnen und ſomit des Unterſchiedes ſeiner von dem Allgemeinen nicht vorhanden iſt. —

Schlaf und Wachen ſind ihm aber auch nothwendig an ſich identiſche Proceſſe. Das Wachen iſt die Thätigkeit des einzelnen Bewußtſeins, ſich mit den Gegenſtänden der wirklichen Welt zu vermitteln, ſich mit ihnen in eins zu ſetzen, d. h. ſie zu ſeinen Vorſtellungen zu machen und ſo ihrer als der ſeinigen bewußt zu werden. Dieſelbe Vermittelung des Individuums mit der Wirklichkeit geht aber in umgekehrter Weiſe auch im Schlafe vor ſich, indem das träumende Bewußtſein (das eben wegen dieſer Thätigkeit des Träumens nicht aufgehört hat, Bewußtſein überhaupt zu ſein) ſich nicht mehr von der objectiven Welt unterſcheidend, ſeine eigenen Einfälle als unmittelbare allgemeine Wirklichkeit hinſtellt und ſich erſcheinen läßt, wie denn Heraklit ja eben wohl nur deshalb die Schlafenden Werkmeiſter und Mitarbeiter am Weltall nannte.

So ſind Heraklit Schlafen wie Wachen, jedes an und für ſich ſchon der Drang und die Bewegung, in ihr Gegentheil überzugehen.

Wie ſtets bei ihm die an ſich identiſche Natur der entgegengeſetzten Bewegungen ſich darin auch äußerlich offenbart, daß ſie auch realiter ineinander umſchlagen, wie ihm der Weg nach Oben in den Weg nach Unten, Leben in Sterben und umgekehrt umſchlägt, und dies Umſchlagen ins Gegentheil ihm ſtets nur ſeinen Grund in der innern, an ſich ſeienden Identität beider entgegengeſetzten Bewegungen hat und nur die Manifeſta-

tion dieſer Identität iſt, ſo hat ihm auch der beſtändige äußere Wechſel von Schlaf und Wachen nur ſeinen Grund in dieſer innern Identität beider entgegengeſetzten Zuſtände. Oder vielmehr auch ſie ſind ihm nicht Zuſtände, ſondern Bewegungen, Proceſſe, die nicht, wie Zuſtände, durch eine äußere Einwirkung, ſondern durch ſich ſelbſt ineinander übergehen: der Schlaf nur die Bewegung und der Drang zum Erwachen und umgekehrt, wie etwa in den Beſtimmungen: ausſchlafen und einſchlafen, die auch ausdrücken, daß durch ſich ſelbſt, durch einen mählichen Proceß in einen entgegengeſetzten Zuſtand übergegangen wird, gegeben iſt. Nur in dieſem Sinne konnte Heraklit, wie vom Leben und Sterben, ſo auch hiervon ſagen, daſſelbe ſei ſchlafend und wachend, denn — dieſes ſei umſchlagend jenes und jenes dieſes.

Es beſteht hiernach alſo der Schlaf darin, daß die Vermittelung mit dem Allgemeinen für das Individuum aufgehoben iſt, indem ſie theils überhaupt wegfällt (wie denn auch nach der modernen Phyſiologie die Syſteme der Senſibilität und Irritabilität der Muskeln und Nerven im Schlafe zu fungiren aufhören), theils, inſofern ſie, wie durch das Athmen, zwar fortdauert (und hieran zeigt ſich am beſten, wie wenig, worauf ſchon Bd. I. p. 315. 319 aufmerkſam gemacht wurde, dem Heraklit die Aufnahme der Vernunft oder des Allgemeinen in das Individuum gerade durch das Einathmen*) vor ſich ging), aber doch für das Individuum ſelbſt jede Unterſcheidung zwiſchen ſeiner Einzelheit und der Außenwelt fortgefallen iſt, eben deshalb aber auch nun für das Individuum ſelbſt alles mit ſeiner eigenen unmittelbaren Einzelheit unterſchiedslos zuſammenfällt und daher für es ein Allgemeines gar nicht mehr vorhanden iſt. Das Erwachen dagegen iſt dieſer Vermittelungsproceß des Individuums mit dem Allgemeinen, in welchem ſein Zuſammenhang und ſein Unterſchied von der Außenwelt für es ſelbſt vorhanden iſt.

Dieſe Bewegung des Individuums mußte für Heraklit, wie jeder nur im Nichtſein ſeiner ſelbſt, im beſtändigen Abſtoßen ſeiner von ſich ſelbſt beſtehende reine Proceß, ſchon von der Seite des Individuums aus Feuersnatur haben. Denn das Feuer iſt eben die phyſikaliſche Naturform, welche, indem ſie den Stoff verzehrt, dadurch ſich zugleich ſelbſt verzehrt hat und dennoch nur in der Verzehrung und Negation des Gegenſtandes ſelbſt beſteht, welche ſomit beſtändiges Sichſelbſtaufheben iſt und nur in dem Nichtſein ſeiner ſelbſt ihr Daſein hat. Darum gerade war für Heraklit das

*) Ein Irrthum, der nunmehr relevirt werden muß, als er auch noch bei Zeller p. 481 sq. Eingang gefunden.

Feuer der reine Begriff des Proceſſes oder umgekehrt jedes ununterbrochene und reine Proceſſiren, jede nur im abſoluten Abſtoßen ſeiner von ſich ſelbſt beſtehende Bewegung, feuriger Natur. — Noch mehr iſt dies von Seiten des Allgemeinen der Fall, mit dem ſich das Individuum wachend vermittelt.

Denn auch das Allgemeine ſelbſt war, wie früher nachgewieſen, dem Epheſier nicht eine ruhende Außenwelt, ſondern ununterbrochenes Werden, abſoluter und allgemeiner Wandel, beſtändiger Proceß von Sein und Nichtſein, oder wie er dies ausdrückte und wie wir bei der Naturlehre geſehen haben, beſtändig ſich entzündendes und verlöſchendes Feuer, deſſen Verlöſchen das Beſtehen des Einzelnen, deſſen Sichentzünden die Aufhebung des Einzelnen und deſſen Umwandlung in andere Daſeinsformen, ſomit die Seite der Erzeugung des Allgemeinen darſtellt; zwei Momente, die aber niemals von einander getrennt werden können und dürfen und gerade nur in ihrem ungetrennten Ineinanderſein das kosmiſche, im Wandel beſtehende Daſein bilden. — Eben deshalb aber konnte und mußte Heraklit conſequent die im Wachen ſtattfindende bewußte Vermittelung des Individuums mit dieſem Allgemeinen oder dieſem Feuer als eine Entzündung des Individuums, den Schlaf dagegen als ein Verlöſchen deſſelben darſtellen. Von hier aus ſehen wir daher zuvörderſt, wie tief in der heraklitiſchen Idee begründet jener Vergleich bei Sextus iſt, zwiſchen der im Wachen vorhandenen Vernünftigkeit und der im Schlaf durch das Sichzurückziehen des Individuums in ſeine Einzelheit entſtehenden Unvernunft mit Kohlen, welche vom Feuer entfernt verlöſchen, ihm genähert aber ſich wieder entzünden. Was für die Kohle die ſinnliche Flamme iſt, an der ſie ſelbſt zum Proceß des Verbrennens erglüht, das iſt für das Bewußtſein das kosmiſche Univerſal-Feuer, an dem es ſich entzündet, d. h. das allgemeine Werden, durch die Vermittelung mit welchem es vernünftig wird. — Von hier aus erſt iſt ein ſchönes Bruchſtück Heraklit's zu verſtehen, in welchem er dieſen Kreislauf des Sichentzündens und Wiederverlöſchens im ſubjectiven Leben darſtellt, ein Bruchſtück, welches jetzt, nachdem ſich der Gedanke deſſelben durch alles Bisherige und zuletzt durch das Bild bei Sextus zum Voraus klar ergeben hat, keinerlei Schwierigkeit mehr bieten kann, bisher aber in einer bis zur Unkenntlichmachung deſſelben gehenden Weiſe entſtellt und mißhandelt worden iſt.

Es wird uns daſſelbe von Clemens (Strom. IV. c. 22. p. 227. Sylb. p. 628. Pott.) mitgetheilt: „*Ὅσα ὁ' αὐ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν· ἑκάτερος γὰρ ὀλιγοῦ τὴν ἀπόστασιν*

τῆς ψυχῆς. ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἧττον· ὅπερ ἐστὶ καὶ περὶ Ἡρακλείτου λαβεῖν „„Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ (wie bereits Sylburg aus *ἐν εὐφροσύνῃ* wiederhergestellt hat) *φάος ἅπτεται ἑαυτῷ· ἀποθανὼν ἀποσβεσθείς· ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων· ἀποσβεσθεὶς ὄψεις ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος*"".

Dies ist nämlich bereits die Schleiermacher'sche Interpunctation des Textes; Potter, der außerdem statt *ἐν εὐφρόνῃ* lesen will *εὐφρόνης*, interpungirt *ἀνθρ. εὐφρόνης ἅπτ· ἐν ἑαυτῷ ἀπ.. φ. ἀποσβεσθείς· ζῶν ὁ. ἁ. τ.., εὕδων. ἀπ. ὄψ.. ἐγρ. ἁ. εὕδοντος.* und übersetzt demgemäß Homo mortuus noctem in se tangit. luce privatus. vivus autem tangit mortem, dormiens. cui vero extincti sint oculi. is vigilans tangit dormientem.

Noch weniger erwähnenswerth als diese im Anfang unsinnige, im Verlauf jedenfalls ganz falsche und unheraklitische Interpretation, sind andere Vorschläge der Herausgeber des Clemens. Aber auch Schleiermacher's Auffassung und Uebersetzung ist diesmal nicht viel besser. Er schlägt nämlich, nachdem er, wie eben, interpungirt hat, vor, das erstemal zu schreiben *ἅπτει ἑαυτῷ* statt *ἅπτεται ἑαυτῷ*, welches wohl sogar bei unserm Schriftsteller in der nämlichen Bedeutung müßte genommen werden wie unten, wodurch eben Potter auf ganz unnöthige Veränderungen gerathen sei (p. 521). „Wir — fährt Schleiermacher fort — übersetzen nun so: Der Mensch zündet sich selbst ein Licht an in der Nacht. Nur der Todte ist ganz ausgelöscht, der Lebende aber schlafend grenzt an den Todten; und, dessen Gesicht verlöscht ist, grenzt auch wachend an den Schlafenden"*). — Die Bemerkung, daß *ἅπτεται* durchwegs in der nämlichen Bedeutung genommen werden müßte, wie das erstemal, ist sehr richtig; der deshalb gemachte Vorschlag aber, das erstemal *ἅπτει* zu lesen, ist nicht nur unnöthig, sondern auch offenbar unrichtig, da gerade das Sichhinüberziehen desselben Wortes (*ἅπτεται*) durch die ganze Stelle, und zwar in derselben Bedeutung, dem Fragmente erst seinen Charakter verleiht und den Gedankenmittelpunkt bildet, um den das Ganze reiht. Auch die Interpunctation ist noch falsch und durch sie allein wird, wie übrigens auch von allen Vorgängern Schleiermacher's geschah, der Blinde in die Stelle hineingebracht, der gar nichts in derselben zu thun hat. Solcher Reflexionskram, daß der Lebende schlafend an den Todten und der Blinde an den Schlafenden grenzt, war nicht Heraklit's Sache und ist genau genommen

*) Und ganz dieselbe Interpunction und Auffassung des Bruchstücks ist auch sowohl von den andern Nachfolgern Schleiermacher's als auch von Zeller p. 482 unverändert beibehalten worden.

nach seinem Grundgedanken nicht einmal stichhaltig. Der Hauptfehler aber besteht darin, daß ἅπτεται hartnäckig immer mit berühren, angrenzen übersetzt wurde, wodurch man sich freilich jedes Verständniß des Fragmentes selbst versperrte, wie umgekehrt diese Uebersetzung nur in Folge eines gänzlichen Verkennens des ganzen Gedankens möglich war. Daß ἅπτομαι hier, wie in allen Stellen, die von Heraklit erhalten sind, immer nur die Bedeutung von Entzünden hat, hätte man aber, abgesehen von dem Accusativ φάος, mit dem es zuerst verbunden ist, aus seinem Gegensatze zu dem „verlöscht" (ἀποσβεσθείς) sehen können, eine Antithese, welche sich durch die ganze Stelle hindurchzieht und auf der ihr ganzer Sinn beruht. Man hätte es ferner aus dem großen kosmologischen Fragmente Heraklit's bei Clemens (Strom. V. p. 711. Pott.) ersehen können, wo ganz dieselbe Antithese erscheint, „ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται (nämlich ὁ κόσμος), πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα". „Die Welt war, ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maaß sich entzündend und nach Maaß verlöschend", eine Stelle, die zu der uns jetzt beschäftigenden in einem engeren Gedankenzusammenhange, als auf den ersten Blick scheinen könnte, ja in dem allerengsten steht. Denn wie dort das kosmische All als der beständige Proceß des Sichentzündens und Verlöschens nachgewiesen wird, so will Heraklit in unserem Fragmente — und das ist eben der ganze Gedankeninhalt desselben — nachweisen, daß auch das individuelle Leben, ganz wie das Universum, nur eine Erscheinung desselben Gesetzes ist und denselben beständigen Proceß und Kreislauf des Sichentzündens und Verlöschens darstellt [1].

Diesen Gedanken unseres Fragmentes und diese Bedeutung des ἅπτομαι in derselben, — wenn auch deshalb die geringfügige Umänderung der Genitive τεθνεῶτος und εὕδοντος in die Accusativform vorgenommen werden müßte — hätte man aber auch aus heraklitisirenden Stellen stoischer Autoren ersehen können, die sogar offenbar auf unser Bruchstück anspielen. So Seneca Ep. 54. T. III. p. 157. ed. Bip.: Nos quoque accendimur et exstinguimur. „Auch wir werden entzündet und ausgelöscht". So Marc. Anton. IV. 21.: „so wandeln auch die in Luft übergetretenen Seelen, nachdem sie einige Zeit sich erhalten haben, sich um und werden ausgegossen und entzünden sich (μεταβάλλουσι

1) So ist also auch das individuelle Leben selbst nur ein Mikrokosmus, eine Nachahmung des Alls (ἀπομίμησις τοῦ ὅλου) und seines wechselnden Processes. Jedes ist das gegenseitige Abbild des Andern, μίκρα πρὸς μεγάλα, μεγ. πρ. μικρ., s. oben p. 216, 3.

καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται), in den Spermatikos Logos (in das Entwickelungsgesetz) des Alls aufgenommen"[1] (s. über d. St. oben Bd. I. p. 282, 1.).

Wir interpungiren daher ohne jede weitere Aenderung: *Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ. ἀποθανὼν, ἀποσβεσθείς· ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτα· εὕδων ἀποσβεσθείς ὄψεις· ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντα.* und übersetzen: „Der Mensch zündet in der Nacht sich selbst ein Licht an: gestorben, ist er ausgelöscht; lebend, ist er eine Entzündung des Todten; schlafend, ist er ausgelöscht in Bezug auf das Gesicht: erwacht, entzündet er den Schlafenden"[2].

Unsere Auffassung wird sich durch die Uebersetzung und den Zusammenhang mit dem Vorherigen nunmehr von selbst garantiren. Das Fragment schildert diesen Kreislauf von Sichentzünden und Verlöschen, in welchem das menschliche Leben nach Heraklit besteht und auf welchen Seneca mit den obigen Worten deutet. Das Bruchstück geht aus von der Nacht, welche die physikalische Darstellung des Ausgelöschtseins der Unterschiede ist, dessen physiologisch-organische Darstellung das Schlafen ist. Hegel bemerkt in der Encyclopädie III. Th. p. 108: „Es ist natürlich für den Menschen, bei Tage zu wachen und bei Nacht zu schlafen; denn wie der Schlaf der Zustand der Ununterschiedenheit der Seele ist, so verdunkelt die Nacht den Unterschied der Dinge; und wie das Erwachen das Sichvonsichselberunterscheiden der Seele darstellt, so läßt das Licht des Tages die Unterschiede der Dinge hervortreten". Es ist nur ganz derselbe Gedanke, von welchem Heraklit in dem ersten Satze des Fragments ausgeht, indem er dabei in einer, seiner Theorie ganz angemessenen und bedeutungsvollen Weise zeigt, wie der Mensch dieser physikalischen Ununterschiedenheit Herr wird und den seinem wachen Bewußtsein adäquaten

---

1) Auch Athenagoras spielt kritisirend auf die Sentenz an, de morte Resurr. p. 178. ed. Dechair: der Mensch sei geboren, sagt der Kirchenvater, nicht zu einem solchen Leben „*ἀπὸ μικρὸν ἐξαπτομένην, εἶτα παντελῶς σβεννυμένην*", dies sei nur eine für Gewürm, Geflügel ꝛc., aber nicht für den das eigne Abbild des Schöpfers darstellenden Menschen würdige Bestimmung: cf. ib. p. 205: *ἦτοι γὰρ παντελής ἐστι σβέσις τῆς ζωῆς ὁ θάνατος, συνδιαλυομένης τῷ σώματι τῆς ψυχῆς κτλ.*

2) Diese unsere Auffassung des Fragments bestätigt sich auch noch durch jene Stelle, in welcher Platon (bei Plutarch. de S. N. V. p. 14. ed. Leyd. mit Wytt. Anm.) vom Gesichte sagt, daß die Natur es in uns entzündet habe: *Καὶ τὴν ὄψιν αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ ἐνάψαι φησὶ τὴν φῶσιν ἐν ἡμῖν κτλ.*, ein Ausspruch, welchem unser Bruchstück offenbar nicht fremd ist.

Zuſtand der Unterſchiede für ſich ſelbſt herſtellt durch einen Entzündungsproceß. Wirklich verlöſcht iſt der Todte, der ſich aber in dem kreiſenden Proceß des Stoffwechſels, in der heraklitiſchen μεταβολή, wieder zu neuem Leben entzündet. Bemerkenswerth iſt auch, was Heraklit vom Schlaf ausſagt: „Der Schlafende iſt ausgelöſchten Geſichtes". Hierauf beſchränkt ſich das Fragment. Wenn es deshalb im Widerſpruch zu ſtehen ſcheinen könnte mit der totalen Vernunftloſigkeit und — mit Ausnahme des Athmens — Zuſammenhangloſigkeit mit dem Allgemeinen, welche Sextus nach Heraklit vom Schlafe ausſagt, ſo iſt dieſer Widerſpruch doch nur ſcheinbar, und in der That jene Beſtimmung des Fragmentes ebenſo richtig als conſequent. Bei den andern Sinnesthätigkeiten, wie Gefühl, Gehör, wird ein mir Aeußeres, von mir Unterſchiedenes, weſentlich als ein mir ſelbſt Inneres von mir wahrgenommen. Ich höre, fühle den Gegenſtand ſofort in mir und — was die ſinnliche Wahrnehmung betrifft — nur in mir. Deshalb kann auch im Schlafe gefühlt, gehört werden, wie denn das Hören von äußeren Tönen im Schlafe häufig, indem das bewußte Unterſcheiden aufgehört hat und meine eigenen willkürlichen Einfälle an deſſen Stelle getreten ſind, zur Veranlaſſung von wunderlichen Träumen wird, bei welchen der wirklich gehörte Ton, der gefühlte Eindruck ꝛc., auf falſche Veranlaſſungen zurückgeführt wird.

Dies iſt nur möglich, weil ich im Hören, Fühlen, mir nicht des Gegenſtandes als ſolchen, ſondern deſſelben nur als ungetrennt eins mit mir, als meiner eigenen Empfindung bewußt werde. Eben deswegen kann im Schlafe, als in dem Zuſtande, in welchem das den ſinnlichen Wahrnehmungen zu Hülfe kommende verſtändige Unterſcheiden und Urtheilen aufgehoben iſt, eine ſolche Empfindung für einen nur innern Vorgang gehalten, oder, was in dieſer Hinſicht daſſelbe iſt — denn beidemale wird der Gegenſtand, den ich fühle, höre, und der jene Empfindung erregt hat, nicht aufgefaßt, ſondern blos meine Empfindung deſſelben iſt mir gegenwärtig — auf ganz falſche, nur von mir ſelbſt geſchaffene gegenſtändliche Anläſſe zurückgeführt werden. Eben deshalb muß aber auch geſagt werden, daß im Hören und Fühlen der Gegenſtand nicht als ſolcher, nicht im Unterſchiede von mir, ſondern als ungetrennt mit meiner Einzelheit zuſammenfallend von mir empfunden wird.

Deshalb konnten aber auch für Heraklit dieſe Sinneswahrnehmungen, da durch ſie die gegenſtändliche Außenwelt mir nicht als das Allgemeine, als unterſchieden von meiner Einzelheit, ſondern als mit dieſer, als mit der ἰδία φρόνησις zuſammenfallend zum Bewußtſein kommen, keine wirkliche Vermittelung mit dem Allgemeinen enthalten; ſie

brauchten daher nach ihm im Schlafe nicht fortzufallen, sie constituirten ihn nicht die Differenz vom wachen Bewußtsein. — Das Auge dagegen ist das Sinnesorgan, durch welches zwar auch ein Gegenstand mir zum Bewußtsein kommt, aber in dieser Verinnerlichung selbst ebenso wesentlich als von mir unterschieden und außerhalb meiner befindlich wahrgenommen wird. Durch das Auge gelangt die Außenwelt als solche, als eine von mir, dem sich dagegen als das Einzelne bestimmenden Individuum, getrennte und unterschiedene zu meiner Wahrnehmung. Hier ist also eine Vermittelung mit dem Allgemeinen als solchem vorhanden. Diese Sinnesthätigkeit, welche im Schlafe in der That nicht stattfinden kann, constituirte dem Heraklit daher mit großer Consequenz die specifische Differenz der Sinneswahrnehmungen im Schlafen und Wachen, weil sie die Einzige ist, durch welche mir die Außenwelt als ein frei für sich bestehendes Allgemeine, dem ich mich unterordne, und nicht mehr als in meine Einzelheit unmittelbar hineinfallend und ungetrennt identisch mit ihr, zum Bewußtsein kommt, und mit eben solcher Consequenz war ihm mit dem Fortfall dieser einen Function jede sinnliche Vermittelung mit dem Allgemeinen als solchem, d. h. mit der Vernünftigkeit überhaupt aufgehoben.

So ist also auch der Mensch, dessen Leben in dem Wechsel und Kreislauf dieser Zustände, deren jeder durch sich selbst in sein Gegentheil übergeht, besteht, selber nur, wie das Weltall seinerseits, dieser kreisende Proceß des Sichentzündens und Verlöschens, des Eingehens in die Vermittelung mit dem Allgemeinen als solchem und seinem Wandel, und des Sichzurückziehens aus demselben in die eigene Einzelheit. —

Wie ihm das Leben nur der Proceß der beständigen seienden Vermittelung des Individuums mit dem Allgemeinen war (siehe § 7.), wie ihm die Krankheit eben nur darin besteht, daß sich ein Organ des Individuums von dieser Vermittelung mit dem Allgemeinen absondern und sich gegen sie fixiren will, so war ihm daher in tiefer Folgerichtigkeit das Meinen des subjectiven Verstandes nur dieselbe Willkür und Krankheit des Geistes, sich abzusondern von der Vermittelung mit dem Allgemeinen, von der in der Welt processirenden Vernunft, und sich in seiner subjectiven Einzelheit gegen diese festzuhalten. Es ist daher mehr als ein bloßes Bild, wenn uns Diog. IX. 7. (cf. Hesych. s. v. *Ἡράκλ.* p. 26. ed. Orell.) von ihm sagt: „*τὴν δὲ ὄψιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε*". „Das Wähnen nannte er eine heilige Krankheit"[1].

1) Es ist bekannt, daß die Alten unter der „heiligen Krankheit" die Epilepsie verstanden und diese für eine im Gehirn ihren Sitz habende Krankheit

Wie ihm aber der subjective Verstand eine Krankheit ist, so war er ihm noch Schlimmeres als Das, er war ihm, gerade wegen der strengen Identität seines systematischen Gedankens auf dem physischen, geistigen und ethischen Gebiete, sogar etwas Unsittliches. Denn das Sittliche war ihm wiederum nichts Anderes, als die freie Hingabe und das Aufgehen des Einzelnen in das Allgemeine im Gebiete des Handelns. Das Fürsichseinwollen und sich gegen dies Allgemeine Absperren- und in seiner Einzelheit Festhaltenwollen des Individuums war ihm das Unsittliche und die Willkür, wie sich bei Betrachtung seiner ethischen Bruchstücke näher ergeben wird. Diese praktische Willkür war ihm daher nur die Praxis jener theoretischen Willkür, jener geistigen Absonderung des Individuums von dem Processe des Allgemeinen in seine Einzelheit, in sein subjectives Meinen und Belieben hinein. Das Nichterkennen des Objectiven, das „Wähnen", dieser theoretische Eigendünkel des Individuums, war ihm daher nicht blos Irrthum, sondern als dieses Zurückziehen des Subjectes in sich selbst etwas zur Schande Gereichendes und Häßliches.

Dies zeigt noch das Fragment: „Verhülle Jeder sein Haupt, der in eiteler (leerer) Meinung befindlich ist", bei Philostr. Ep. Apollon. XVIII. p. 391. ed. Olear.: „ἐγκαλυπτέος ἕκαστος ὁ ματαίως ἐν δόξῃ γενόμενος"*), wie er denn auch in der Regel die Bezeichnung „schlecht" von den Menschen gebraucht, wenn er ihre Uneinsichtigkeit schildert.

Dies war auch der nothwendige Grund, weshalb er, wie schon Aristoteles an ihm rügt, mit jener felsenfesten Gewißheit, unerschütterlichen Thatsachen gleich seine Aussprüche hinstellen konnte. Berauscht von seiner Erkenntniß des absoluten vernünftigen Weltgesetzes, konnte Heraklit mit jener Bitterkeit und Verachtung die subjectiven Ansichten der Menschen im

---

bieten; vgl. Plutarch. Amat. p. 755. E. p. 29. W., Etymol. Gud. p. 200, 59. u. p. 634, 27; Galen. XVII. 341.

*) Zeller bemerkt p. 487, 1. in Bezug auf dies von Schleiermacher dem Ephesier vindicirte Bruchstück: „Schleiermacher S. 138 vergleicht zu der Stelle des Diogenes aus Apollon. Tyan. epist. 18: ἐγκ. ἕκ. κτλ., dies wird aber dort nicht als heraklitisch angeführt". Dies hat aber Schleiermacher auch nicht behauptet. Er sagt vielmehr nur: „Und noch deutlicher erkennt gewiß Jeder Heraklitische Art und Weise in einem andern Ausdruck desselben Gedankens", worauf er den obigen Satz citirt. Diesen Worten Schleiermacher's treten wir um so mehr bei, als die in Rede stehende Stelle mit einer Beziehung auf Heraklit beginnt: Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον· εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, ὥσπερ ἀληθές ἐστιν, ἐγκαλυπτέος κτλ.

Allgemeinen und nicht weniger die seiner philosophischen Vorgänger, die er einzeln in seinem Werke kritisirte, so wegwerfend behandeln und mußte andererseits seine auf die Erkenntniß des absoluten ontologischen Gesetzes gestützten Erklärungen der physischen Erscheinungen sowohl, als seine Aussprüche über kosmologische göttliche und geistige Dinge mit jenem stolzen Anspruch auf absolutes und objectives Wissen (*φράζων ὅκως ἔχει*, wie er sich selbst ausdrückt, *κατὰ φύσιν διαιρέων*) hinstellen, ein Ton, welcher alle seine Fragmente durchweht und welcher freilich nicht umhin konnte, ihm den Vorwurf des Hochmuths und der Anmaßung zuzuziehen.

Wir wollen hier außer dem Vielfachen, was wir hierüber bereits gehabt haben (vgl. Bd. I. p. 303 sq.), die sich hierauf beziehenden Zeugnisse und Fragmente zusammenstellen, soweit sie nicht ohnehin noch anderweitig erwähnt werden müssen.

So zunächst ein Fragment in dem Commentar des Proklus zum Alcibiad. prim., welches Schleiermacher (p. 526) aus einer Anmerkung des Fabricius zum Sextus p. 397, nur verstümmelt mittheilte und das seitdem von Creuzer zuerst in der jenem Commentar entlehnten und in seiner Edition des Plotinus de Pulcritudine (Heidelberg 1814) abgedruckten Abhandlung des Proklus, de unitate et pulcritudine p. 98 sq., dann aber in den Ausgaben jenes Commentars des Proklus von Creuzer (1820) und von Cousin vollständig bekannt gemacht worden ist: „*Ὀρθῶς οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει* (wie Creuzer aus *ἀποσκοριάζει* herstellt), *τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· ...τίς γάρ φησι, νόος ἢ φρὴν δήμων αἰδοῦς ἠπιόων τε καὶ διδασκάλων χρειῶν τε ὁμίλων, οὐκ εἰδότες, ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλιγοὶ δὲ ἀγαθοί*“. *Ταῦτα μὲν ὁ Ἡράκλειτος διὸ καὶ ὁ σιλλόγραφος*[1]) *ὀχλολοίδορον ἀπεκάλεσιν* (Procli Comm. in Alcib. I. T. I. p. 255. ed. Creuzer.).

Schleiermacher kennt das Fragment nur von *τίς* bis *φρήν* und dann wieder von *ὅτι οἱ π.* ab, konnte sich also über den eigentlich schwierigen und offenbar verdorbenen Theil desselben nicht aussprechen. Creuzer dagegen bemerkt, nachdem er das Fragment wie vorstehend aus den Codd. gegeben: Hunc locum, manifesto corruptum ita refinxit Werferus: *Τίς γάρ, φησι, νόος ἢ φρὴν δήμῳ αἰδοῦς ἠπιοτήτων τε καὶ διδασκαλιῶν χρειῶν τε ὁμίλῳ*. „Quae, inquit mens, sive sensus in

---

1) Bekanntlich ist Timon gemeint, von dem uns den betreffenden Vers Diog. L. IX, 6. noch aufbewahrt hat: *τοῦτον δὲ καὶ ὁ Τίμων ὑπογράφει λέγων*

Τοῖς δ' ἔνι κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος Ἡράκλειτος
Αἰνικτὴς ἀνόρουσε“ (vgl. Bd. I. p. 78).

multitudine inest verecundiae, mansuetudinis praeceptionumque et eorum, quae vere sint populo utilia". Also: „Welcher Verstand und Sinn wohnt in dem Volke von Schen, und von Sanftmuth und von den Kenntnissen, welche der Masse nützlich sind?"[1]) Es muß wundern, eine solche Emendation der Stelle als eine heraklitische vorgeschlagen und noch mehr, sie von einem Creuzer nicht verworfen, ja sogar (Plotini lib. de pulcrit. p. 99. nota 62.) beifällig behandelt zu sehen.

Aber ebensowenig hilft Cousin; denn obwohl er (T. III. p. 115) nach dem τίς γάρ den Codd. August., Monac. und Hamburg. folgend und unseres Erachtens mit völligem Recht αὐτῶν und dann διδασκάλῳ ... ὁμίλῳ liest, läßt er doch im Uebrigen das Fragment ganz ungeändert so, wie wir es zuerst aus dem Creuzer'schen Texte mitgetheilt haben. Allein wenn der Verbesserungsversuch Werfer's ein unglücklicher ist, so ist der Text ein unsinniger. Ich glaube daher, daß in dem αἰδοῦς jedenfalls ein ἀοιδοῦς oder ἀοιδοῖσι verborgen ist und mich darauf beziehend, daß der Cod. Monac., wie Creuzer in den Varianten mittheilt, ἠπίων hat, möchte ich vorschlagen, das Fragment also herzustellen: „τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶ, νόος ἢ φρὴν, δήμων ἀοιδοῖσιν ἠπίων τε καὶ διδασκάλων χρείων τε ὁμίλων[2]), οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κ. δ. δ. ἀγ.", wonach also die ganze Stelle des Proklus zu übersetzen wäre: „Mit Recht also verwirft auch der edle Herakleitos die Menge als unvernünftig und gedankenlos, „„denn wer von ihnen, sagt er, hat Sinn und Verstand, von ihnen, welche den Sängern der Völker anhängen und den großen Haufen der Lehrer gebrauchen, nicht wissend, daß die Masse schlecht, wenige nur gut"". Soweit Herakleitos, weshalb ihn auch der Sillograph einen Schmäher der Menge nennt".

Unsere Emendation des Fragmentes aber stützen*) wir nicht nur auf

---

1) Ferner muß Werfer um dieser Emendation willen vor οὐκ εἰδότες ein καὶ einschieben und das Fragment in zwei von einander unabhängige Fragmente zerlegen „καὶ (et, sequitur enim alterum fragmentum) οὐκ — ἀγαθοί". Creuzer p. 99. l. l.

2) Oder lieber τοῦ ὁμίλου.

*) Fast dieselbe Emendation, auf dasselbe Bruchstück bei Clemens gestützt und sie beinahe mit denselben Worten begründend, hat, wie wir jetzt sehen, bereits Bernays in seiner Dissertation Heraclitea p. 35 sq. vorgeschlagen und ist dieser Vorschlag auch bereits von Zeller gebilligt worden. Der einzige Unterschied zwischen der Bernays'schen Emendation und der obigen ist erstens, daß Bernays lesen will ἀοιδοῖσι ἕπονται καὶ διδασκάλῳ χρέονται (statt, wie wir, ἠπίων τε ... χρείων). Diese bedeutende Abweichung von den Handschriften des Proklus scheint uns aber durch nichts geboten zu sein, auch nicht durch das ἕπεσθαι καὶ χρέεσθαι in der Stelle

die bekannte Bitterkeit, mit welcher Heraklit die großen Dichter seiner Nation, als die Begriffe des Volks verwirrend, zu tadeln pflegte und von der wir schon so viele Proben gehabt haben, sondern beweisen sie hoffentlich auch vollständig durch ein Fragment Heraklit's, welches sowohl Schleiermacher, als den Herausgebern des Proklus entgangen ist und das sich bei Clemens. Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb. p. 682. Pott. ohne namentliche Benennung Heraklit's findet, welches aber bereits von Sylburg in dem Index der Cölner Ausgabe des Clemens dem Herakleitos zugewiesen wird. Wir setzen hier jedoch nur den hiereinschlagenden Anfang desselben her: „αἱ γοῦν Ἰάδες Μοῦσαι (man erinnert sich, daß bereits Plato so den Heraklit bezeichnet, siehe Br. I. p. 2) διαῤῥήδην λέγουσι τοὺς μὲν πολλοὺς καὶ δοκησισόφους δήμων ἀοιδοῖσιν ἕπεσθαι καὶ νόμοισι χρέεσθαι, εἰδότας (vor diesem Wort muß also wieder aus dem Fragment bei Proklus οὐκ ergänzt werden) ὅτι οἱ πολλοὶ[1]) κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί" κτλ. „Die ionischen Musen aber sagen ausdrücklich, daß die Menge und die sich weise Dünkenden den Sängern der Völker folgen und die Gesetze befragen (sich ihrer bedienen) nicht wissend, daß die Masse schlecht, wenige nur gut" ꝛc. Berücksichtigt man, daß Clemens in indirecter Rede anführt

---

des in indirecter Rede anführenden Clemens, da diese Infinitive bei Clemens ebensogut durch Auflösung der oben unterstellten adjectivischen Participialconstruction ἠπίων τε καὶ ... χρείων ... wie der Indicative ἕπονται καὶ χρέονται entstanden sein können. Zweifelhafter kann man Hinsichts des διδασκάλῳ (χρέονται) ὁμίλῳ sein, wohinein Bernays die Pluralform διδασκάλων und ὁμίλων ändert und was dann den Sinn giebt „und sich der Menge als Lehrer bedienend" (wie Bernays auch übersetzt et tanquam magistra utuntur multitudine). Allein die Menge ist es ja eben, von der Heraklit spricht: auf sie geht das αὐτῶν ꝛc.; es ist also wohl nicht gut möglich, daß Heraklit von der Menge gesagt habe, sie bediene sich ihrer selbst als Lehrer. Sondern des großen Haufens der gewöhnlichen Lehrer, jener sich weise dünkenden (δοκησίσοφοι), aber nicht weise seienden Männer bedient sie sich. Nach der obigen Auffassung sind erst unter diesem Haufen der Lehrer die Männer gemeint, welche vor oder zu der Zeit Heraklit's im Rufe der Weisheit standen, während das Subject, von dem der ganze Satz handelt, die große Masse ist und deutlich bestätigen dies die Worte des Proklus: Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· τίς γὰρ αὐτῶν, φησι i. e. wer von der Menge). Nach Bernays Auffassung dagegen geht gerade das αὐτῶν, wie der ganze Satz auf diese angeblichen Weisen und erst die Worte διδασκ. χρ. ὁμίλῳ auf die große Menge der Menschen.

1) Hieraus ist also evident, was übrigens auch sonst klar wäre, daß Schleiermacher mit Unrecht p. 526 die Worte ὅτι — ἀγαθοί bei Proklus diesem zu- und Heraklit absprechen will.

und erſt in dem weiter folgenden Theile der Stelle mit einem *φησι* in die directe Anführung übergeht, ſo iſt es um ſo wahrſcheinlicher, daß beides nur ein und dieſelbe Stelle des heraklitiſchen Werkes und die Faſſung derſelben bei Proklus die wörtliche iſt. Jedenfalls aber wird nach dieſer Stelle des Clemens an der obigen Wiederherſtellung des verdorbenen Textes bei Proklus nicht gezweifelt werden können. —

Derſelbe Proklus ſagt auch von ihm (in Tim. p. 106): „Herakleitos, welcher ſagt, daß er ſelbſt Alles wiſſe, alle Anderen aber zu Unwiſſenden macht“ (*Ἡράκλ. μὲν ἑαυτὸν πάντα εἰδέναι λέγων, πάντας τοὺς ἄλλους ἀνεπιστήμονας ποιεῖ*). Ebenſo heißt es in den Philoſophum. des ſ. g. Origenes Vol. I. c. 4. p. 884: *Ἡράκλειτος .... αὐτὸν μὲν γὰρ ἔφασκε τὰ πάντα εἰδέναι, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους οὐδέν*; wie es ähnlich bei Dieg. L. IX. 5. heißt, in ſeiner Jugend habe er geſagt, nichts zu wiſſen, zum Manne geworden aber Alles erkannt zu haben; Berichte, aus deren Uebereinſtimmung mit ſich und den Fragmenten hervorgeht, wie durchaus falſch es iſt, Heraklit irgendwie die Anſicht imputiren zu wollen, daß das Wahre und Abſolute nicht gewußt werden könne (ſiehe Bd. I. p. 304). Deswegen ſchildert ihn auch Dieg. L. IX. 1. als einen Hochmüthigen und Verächter der Uebrigen (cf. Tatian. or. ad Gr. p. 11. ed. Ox.). —

§ 31. Das Wissen des Einen und des Vielen.

Immer aber bleibt noch die bereits früher aufgeworfene Frage bestehen: wie unterscheidet sich bei Heraklit physiologisch oder psychologisch der Zustand des wachen Bewußtseins von der concreten Vernünftigkeit? Wenn das Wachsein an und für sich das Sichentzünden des Bewußtseins und die Vermittelung desselben mit dem Allgemeinen ist, woher kommt es, daß die Menschen auch im wachen Zustand „unvernünftig" sein, aus dem Allgemeinen in sich zurückgezogen und gleich Schlafenden in ihre Besonderheit, die ἰδία φρόνησις, eingekehrt sein können?

Wie unterscheidet sich physiologisch oder psychologisch der wache Irrthum, dieses eigene Meinen des Individuums, von dem Wesen des Träumens, welches gleichfalls in diesem Sichzurückziehen des Individuums aus dem Allgemeinen in seine eigene Besonderheit und deren subjective Einfälle besteht?

Der concrete Unterschied zwischen Beidem ist Heraklit nicht entgangen, aber ein consequentes Princip dieses Unterschiedes ist wenigstens in jener obigen Stelle des Sextus über die im Wachen wegen der Vermittelung mit dem Allgemeinen vorhandene Vernünftigkeit und die im Schlafen wegen des Sichzurückziehens des Subjects in sich selbst vorhandene Unvernunft nicht angegeben. Dies ist es, was Hegel meint, wenn er (Gesch. der Phil. Br. I. p. 318) zu jener Schilderung des Sextus mit Recht bemerkt: „Das wache Bewußtsein der Außenwelt, was zur Verständigkeit gehört, ist mehr ein Zustand; hier ist es aber für das Ganze des vernünftigen Bewußtseins genommen". Wenn aber auch nicht in jener Stelle des Sextus, so ist doch in der heraklitischen Philosophie selbst allerdings noch ein Schritt weiter und das Princip eines ferneren Unterschiedes enthalten. Ich verhalte mich im Wachen zur allgemeinen Außenwelt und

weiß dieſe Außenwelt auch von mir als der Einzelheit unterſchieden; ich weiß ſie als das Allgemeine deshalb, weil ich ſie als die Eine und gemeinſchaftliche Welt für alle beſondern Subjecte weiß, welche letzteren ſich ſomit gegen dieſe identiſche Außenwelt von ſelbſt als das Abweichende und Beſondere beſtimmen.

Alles dies iſt nach Heraklit ſelbſt, wie die betrachteten Fragmente gezeigt haben, ſchon mit dem bloßen Zuſtande des wachen Bewußtſeins gegeben. Aber ein weiterer Unterſchied iſt zu berückſichtigen. Ich kann mich zu den Gegenſtänden dieſer Außenwelt ſo verhalten, daß ich dieſelben für einzelne, auf ſich beharrende und einander fremde Objecte halte. Dann iſt mir dieſe allgemeine Welt in ſich ſelbſt eine Welt von zuſammenhangsloſen Beſonderheiten und Einzelheiten geworden; ich habe gleichſam Das, worin das Weſen des Träumens beſteht, in die Objecte hineinverlegt, eine Beziehung mehr, in der Heraklit ſagen konnte, daß die Träumenden Werkmeiſter und Mitarbeiter des in der Welt Geſchehenden, und die der objectiven Erkenntniß nicht Theilhaftigen in ſolchem Traumzuſtand befindlich ſeien. Des wahrhaft Allgemeinen in der Welt bin ich mir erſt dann bewußt, wenn ich die einzelnen Gegenſtände der Außenwelt nicht als beharrende, ſondern als in beſtändiger Bewegung und Uebergang in einander begriffen zu erfaſſen, ſie ſtatt als vereinzelte und einander fremde, vielmehr jedes als in das Andere ſich umwandelnd und ſie ſo in ihrem immanenten Zuſammenhang und ihrer Einheit zu erkennen weiß; wenn ich ſomit die allgemeine μετα,βολή, den abſoluten Proceß erfaſſe, in dem Alles ſich raſtlos befindet. Dann erſt habe ich das wahrhaft Eine und Allgemeine erkannt, welches ſich durch Alles hindurchzieht und gegen welches ſich jede einzelne Exiſtenz und Exiſtenzform als ein Beſonderes und Einzelnes verhält, das die Welt zuſammenhaltende Band, das allgemeine Alles regierende Geſetz, welches allein ſtets iſt und ſich in dem perennirenden allgemeinen Untergehen immer erhält. Nur die Erkenntniß dieſes Einen iſt wirkliche vernünftige Erkenntniß, denn nur in ihr bin ich mir der Welt nicht als einer wirren Fülle vereinzelter Objecte, ſondern als des wahrhaft Allgemeinen und in ihrer wirklichen Allgemeinheit bewußt. Die Auffaſſung der Gegenſtände als einzelner und auf ſich beharrender dagegen, ſtatt ſich ineinander umwandelnder, kann nur werthloſe Vielwiſſerei erzeugen, eine Wiſſenſchaft, bei welcher man wohl „hat die Theile in ſeiner Hand, fehlt leider nur das geiſtige Band".

Dies ſind nicht Reflexionen, die wir anſtellen, ſondern ureigenſte heraklitiſche Gedanken, die ſich theils in ſeinen früher gehabten Fragmenten

über das „Eine Weise", theils in den Bruchstücken über die *πολυμαθίη* aufs klarste aussprechen.

Wir sagten oben bereits (p. 285), Heraklit sei gerade deswegen objectiver Idealist gewesen, weil ihm das Allgemeine und Wahre nicht eine Vielheit und Allheit empirischer Erscheinungen, sondern jenes Eine und absolute vernünftige Gesetz war, welches weltbildend das All durchwalte. In Folge desselben objectiven Idealismus eben besteht ihm auch das Erkennen und der Stolz dieses Erkennens nicht in dem Wissen einer Masse empirischer Einzelheiten und gelehrten Materials, sondern in dem Wissen des „Einen Weisen", wie er es selbst nennt, jenes Einen ideellen und ontologischen Gesetzes, welches die Welt durchdringt und aus welchem sich die besonderen Erscheinungen ebenso für das Begreifen, wie in der wirklichen Welt von selbst ableiten. —

Sehr deutlich tritt dies Alles, wie bereits erwähnt, in seinem energischen Tadel der „Vielwisserei" hervor. Das betreffende Fragment lautet bei Diog. L. IX. 1.: „*πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει*", „Vielwisserei lehrt nicht Vernunft". Bei Clemens (Strom. I. c. 18. p. 136. Sylb. p. 373. Pott.) hat der Text *ᾔδει γὰρ, οἶμαι, ὡς ἄρα ἤδη πολυμαθὴ νόον ἔχει ὃ διδάσκει καθ' Ἡράκλειτον*, was Menagius z. Diog. bereits verbessert *πολυμαθίη νόον οὐχὶ διδάσκει*, die Herausgeber des Clemens aber wohl noch besser in *νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*. Denn auch bei Athenäus (XIII. p. 610. T. V. p. 209 ed. Schweigh.) heißt es *ἀλλὰ καὶ Ἡράκλειτος ὁ θεῖος φησί· πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*.

Als die älteste und echteste Form des Fragmentes bestimmt Schleiermacher (p. 341) mit Recht die bei Proklus (in Tim. p. 31) erhaltene: *τί γὰρ θαυμαστόν; ἡ τῶν γεγονότων γνῶσις πολυμαθείη νόον οὐ φύει, φησὶν ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος*. Schleiermacher will das Fragezeichen von *θαυμαστὸν* weg hinter *γνῶσις* gesetzt haben. Es frägt sich aber, ob es nicht besser ist, die Interpunction wie im Texte zu lassen und zwischen *γνῶσις* und *πολυμαθείη* ein zweites *ἡ* einzuschieben oder zuzudenken, wonach dann die Worte *ἡ τῶν γεγονότων γνῶσις* als eine appositionelle und treffliche Erklärung des Proklus, worin denn dem Heraklit die *πολυμαθίη* bestehe, aufzufassen und also zu übersetzen wäre: „Die Kenntniß des Gewordenen, die Vielwisserei erzeugt nicht Vernunft, sagt der edle Herakleitos".

Denn jeder sieht, daß die Stelle dann einen trefflichen Gegensatz gewähren, und Proklus mit dieser Erklärung den heraklitischen Gedanken aufs Tiefste erfaßt haben würde. Darum nämlich wäre dem Heraklit die Vielwisserei etwas werthloses gewesen, weil sie ihm eben nur die Kenntniß des

Gewordenen, d. h. der einzelnen Dinge als ſolcher war, jedes für ſich genommen und abſtrahirt von ihrem organiſchen Zuſammenhange mit dem All, der ihm ihr wirkliches Weſen und ihre wahre Vernünftigkeit bildete. Dieſer torten und unwahren Kenntniß gegenüber beſtand ihm die Vernunft, die ſich aber auf jenem von dem Einzelnen ausgehenden Wege nicht erzeugen ließ, in der Erkenntniß nicht des einzelnen Gewordenen als ſolchen, ſondern des Werdens von Allem, jenes innern und organiſchen Lebensgeſetzes des Univerſums und des Zuſammenhanges des Einzelnen mit dieſem allgemeinen Geſetz des Werdens. So ergiebt ſich aus der Erkenntniß dieſes Werdens die Erkenntniß des einzelnen Werdenden und Gewordenen, der Erſcheinungen, von ſelbſt, und das Einzelne iſt zugleich in ſeiner Lebendigkeit, Wahrheit und Vernünftigkeit erfaßt. Es iſt eine der tiefſten philoſophiſchen Ideen, die je geäußert worden ſind, daß nichts Einzelnes für ſich gewußt werden kann, ſondern Jedes nur in ſeinem organiſchen Zuſammenhange mit ſeinem „Woher und Wohin“ im natürlichen und geiſtigen Univerſum, d. h. im Zuſammenhange mit dem Ganzen oder Abſoluten wahrhaft begriffen werden kann, daß nur dieſes Begreifen Vernunft zu nennen iſt.

Gewiß Recht hat dagegen Schleiermacher mit der Bemerkung, daß das φύσει echt ſein müſſe, weil es ſchwerlich von Späteren gemacht worden, das διδάσκει dagegen ſehr leicht ſtatt ſeiner aus dem Folgenden heraufgenommen werden ſein könne. Diogenes fährt nämlich unmittelbar nach den Worten „Vielwiſſerei lehrt nicht Vernunft“ fort, „denn ſonſt hätte ſie auch den Heſiod belehrt (ἂν ἐδίδαξε) und den Pythagoras und wiederum den Xenophanes und den Hekataeos“. — Ganz ähnlich äußerte ſich Heraklit noch an einer andern Stelle ſeines Werkes über Pythagoras, welche uns Diogenes bei ſeiner Behandlung dieſes Philoſophen anführt, VIII. 5. *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς μονονουχὶ κέκραγε καί φησι . . . Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων . . . . . [1]) ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σο-*

1) Die bei Dieg. an Stelle der im Texte gemachten Punkte ſtehenden und äußerſt ſchwierig zu erklärenden, eben deshalb aber um den Zuſammenhang des Ganzen, für den ſie nicht weſentlich, nicht allzuſehr zu unterbrechen, in viele Anmerkung verwieſenen Worte, lauten *γαὶ τ. καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐπ. κτλ.* Dieſe Worte ſcheinen das ſonſt ganz klare Fragment ſchlechterdings unverſtändlich zu machen. Gleichwohl laſſen ſich weder Caſaubonus noch Menagius zu einer Erklärung derſelben herbei und ebenſowenig gewähret die Ueberſetzung des Letzteren einen Sinn. Schleiermacher p. 343 ſagt darüber: „Was

φήν πολυμαθίην κακοτεχνίην; „Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, hat Forschung getrieben am meisten von allen Menschen und hat seine Weisheit gemacht zu einer Vielwisserei

---

nun Diogenes oder vielleicht schon sein Ausgeschriebener mit dieser Stelle wollen, nämlich des Pythagoras Schriftstellerthum beweisen, das wird nicht dadurch ausgerichtet. Denn die Worte sind offenbar aus des Heraklitos Werk ursprünglich von einem Andern zu einem andern Zweck angeführt, um nämlich zu zeigen, wie Heraklitos den Pythagoras behandle. Dieser nun faßte, was zwischen dem ersten und letzten Satze stand und nicht zu seinem Zwecke gehörte, in den Worten καὶ ... φιλοσοφίας zusammen, die wir nicht mehr entziffern können und die Diogenes oder wer hier redet, mißverstand, an denen aber wohl kein Kundiger den fremden Charakter verkennen und sie etwa für Heraklitische halten wird".

Sehr viele der hier von Schleiermacher ausgesprochenen Vermuthungen sind von offenbarer Richtigkeit. Dennoch aber möchten wir nicht so ohne Weiteres die Stelle als eine nicht mehr zu entziffernde fahren lassen. — Wir erinnern zuvörderst an das, was wir bereits oben (Bd. I. p. 369, 1.) gezeigt haben, und was auch schon durch den im ersten Satze dem Pythagoras eingeräumten Vorzug vor allen andern Menschen, sowie durch die ihm dabei nachgesagte „Vielwisserei" jedenfalls klar ist, daß Heraklit ihm in diesem Bruchstück Eklekticismus vorwirft; wir haben daselbst bereits die Ansicht entwickelt, daß Heraklit unter diesem Eklekticismus des Pythagoras nichts anderes meint, als die von Pythagoras bekanntlich allüberall her aus dem Orient von Aegyptern, Persern, Chaldäern ꝛc. ꝛc. eingeholten astronomischen, astrologischen, mathematischen und religiösen Kunden, Ueberlieferungen und Vorstellungen; daß der Gegensatz, der in dieser Hinsicht zwischen Pythagoras und Herakleitos Statt findet der ist, daß es sich bei Pythagoras noch um jenen Stoff als solchen handelt, während er bei Heraklit zum bloßen Substrat selbständiger speculativer Andeutung, zur bloßen gleichgültigen und durchsichtigen Hülle der Darstellung seines Einen Begriffes herabsinkt (vgl. Bd. I. Cap. II. §§ 10. 11. und sonst).

Gehen wir hierauf an die uns beschäftigende Stelle, so ist es klar, daß dieselbe, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, das nicht beweist, was sie nach Diogenes beweisen soll, nämlich ein Schriftstellerthum des Pythagoras; ferner hat Schleiermacher auch darin Recht, daß die Stelle ursprünglich nicht um des Pythagoras Schriftstellerthum zu beweisen, sondern von Dem, den Diogenes aus der zweiten oder dritten Hand hier ausschreibt, zu dem Zwecke ausgeschrieben ist, um zu zeigen, wie Heraklit den Pythagoras behandle. Allein nach allen diesen Vordersätzen steht es fest, daß die fraglichen Worte κ. τ. τ. σ. von Diogenes vorgefunden worden sind; sie sind gerade die, durch deren Anführung er sein Thema beweisen will. Mögen diese Worte nun Heraklit selbst, mögen sie nun dem von Diogenes Ausgeschriebenen angehören — in beiden Fällen müssen sie einen Sinn haben. Würden sie Herakleitos angehören, — was wir ebensowenig annehmen als Schleiermacher — so müßten zwischen dem ersten und zweiten Satze des Fragments Worte ausgefallen sein. Denn die Worte „und diese Aufzeichnungen auswählend und verbindend (ἐκλεξάμενος) machte er seine Weisheit zu einer

und ſchlechten Kunſt“ [1]), (d. h. die Weisheit, die er ſich auf dieſem Wege bildete, war nichts anderes, als eine Vielwiſſerei ꝛc.).

Wie charakteriſtiſch Herakleitos in dieſem Fragmente den Unterſchied zwiſchen ſeiner eigenen und des Pythagoras hiſtoriſcher Bedeutung und

---

Vielwiſſerei“ ꝛc., ſetzen nothwendig voraus, daß zwiſchen dem erſten und zweiten Satze Herakleitos irgend welche Schriften oder Aufzeichnungen irgendwie bezeichnet habe, auf welche ſich das ταύτας τὰς συγγραφάς zurückbezieht, und in Bezug auf die eben Herakleitos dem Pythagoras compilatoriſche (wenn auch nicht ſchriftliche) Thätigkeit und Elekticismus vorwirft. Allein ganz daſſelbe muß auch der Fall ſein, wenn die Worte ſtatt Heraklit vielmehr nur dem Ausſchreiber deſſelben angehören. Schleiermacher ſagt: „Dieſer (Ausſchreiber) faßte was (bei Heraklit) zwiſchen dem erſten und letzten Satze ſtand und nicht zu ſeinem Zwecke gehörte, in den Worten καὶ … συγγραφάς zuſammen“. Ganz recht! Allein dieſe Worte müſſen dann aber wirklich zuſammenfaſſen, was bei Heraklit ſelbſt weitläufiger zwiſchen dem erſten und zweiten Satze geſagt war. Sie können nicht als ſinnlos und unmotivirt in den Text des Ausſchreibers gefloſſen angeſehen werden, und umſoweniger, als durch den ihnen vorhergehenden wie nachfolgenden heraklitiſchen Satz, durch die dem Pythagoras vor allen andern eingeräumte Bemühung um Kenntniß und die Qualification dieſer von ihm in Folge deſſen erlangten Kenntniß als einer ſchlechten Vielwiſſerei, ihr Sinn im Allgemeinen durchaus gerechtfertigt und aufrecht gehalten wird. — Heraklit muß alſo — und wie ſchade iſt es dann, daß uns gerade dieſe Stelle nicht vollſtändig erhalten iſt — zwiſchen dem erſten und zweiten Satze Aufzeichnungen und Schriften wenn auch nur ganz im Allgemeinen bezeichnet haben, an denen, nach ihm, Pythagoras zum Eklektiker und Sammler geworden iſt. Der Ausſchreiber läßt dieſe nähere Bezeichnung dieſer Schriften, ſie in ein ταύτας τὰς συγγραφάς zuſammenfaſſend, als zu ſeinem Zwecke nicht gehörig weg und Diogenes macht das Mißverſtändniß, daß er glaubt, es ſei von Schriften die Rede, die Pythagoras geſchrieben habe, wo vielmehr nur von ſolchen die Rede iſt, aus denen er ſich ſeine Weisheit unſelbſtändig zuſammengeſetzt habe. —

Ob dieſe συγγραφαί, die nach unſerer Vermuthung Heraklit hier irgendwie näher angedeutet hatte, übereinſtimmend mit dem, was uns die Späteren über Pythagoras erzählen, die Aufzeichnungen ägyptiſcher, chaldäiſcher, babyloniſcher ꝛc. Prieſter waren, muß, trotz der hohen Wahrſcheinlichkeit der Sache, beim Mangel poſitiver Beweiſe auf ſich beruhen bleiben.

1) Die πολυτεχνίη ſcheint vielleicht noch eine beſondere Beziehung auf das mathematiſche Element bei Pythagoras zu haben. Denn daß Herakleitos dieſer Wiſſenſchaft, ſofern ſie Philoſophie ſein wollte, ſehr abgeneigt war, ſcheint wohl deutlich aus den Worten hervorzugehen, die im Theaetet (p. 180. B.) Sokrates dem Theodoros, der ja Mathematiker iſt, nach der von dieſem gegebenen ergötzlichen Schilderung der Heraklitiker entgegnet: „Vielleicht, Theodoros, haſt Du die Männer nur geſehen, wenn ſie Krieg führen, biſt aber nicht mit ihnen geweſen

Stellung hervorhebt, wie er ihm darin vorwirft, statt den Einen „Alles durch Alles leitenden" Gedanken des Universums zu begreifen und einen solchen ihm ureigenthümlichen Gedanken zu einem Universalsystem zu entwickeln, vielmehr in seiner Philosophie einem unselbständigen, halb positiven, halb geistigen, überall hergeholten Eklekticismus zu huldigen, haben wir schon früher (Bd. I. p. 369, 1.) Gelegenheit gehabt zu besprechen und wird in der Anmerkung unten näher berührt. —

Diesen Fragmenten über die Vielwisserei[1] muß man aber, um Heraklit nicht Unrecht zu thun, sofort einen andern bisher übersehenen Ausspruch von ihm entgegensetzen, den uns Clemens (Strom. V. c. 14. p. 262. Sylb. p. 733. Pott.) berichtet: *Χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι. καθ' Ἡράκλειτον· καὶ τῷ ὄντι ἀνάγκη·* „Denn wohl müssen gar vieler Dinge Wisser sein weisheitliebende Männer, nach Herakleitos". Der Ephesier übersah also die strenge Nothwendigkeit eines ausgebreiteten positiven Wissens für den Philosophen und das wechselwirkende wenn auch dienende Verhältniß, in welchem dasselbe zur Erkenntniß des Gedankens steht, durchaus nicht; und wie wäre das auch möglich gewesen bei Jemandem, der die eigenen Einfälle des Individuums nur Träume nannte, sie für das Princip alles Wahns und Verwerflichen hielt und nur in der strengen Objectivität des Universums das Princip aller Erkenntniß, das Wahre und Gute sah! Am genialsten und treffendsten aber äußert sich Heraklit über dies Verhältniß des positiven Wissens zum Wissen des Gedankens in einem Fragment — denn nur in diesem Zusammenhange dürfte wohl, wie wir nicht anstehen zu behaupten, das nachfolgende Bruchstück in seinem Werke gestanden haben — welches uns sowohl Clemens (Strom. IV. c. 2. p. 204. Sylb.

---

wenn sie Frieden halten; denn Dir sind sie nicht eben Freund (*οὐ γάρ σοι ἑταῖροί εἰσι*)". — Auch scheint ein solcher Gegensatz gegen jene Disciplin bei der speculativen Natur der heraklitischen Philosophie nur äußerst erklärlich und wahrscheinlich, und steht dem auch keineswegs das vereinzelte Bd. I. p. 88 betrachtete Fragment entgegen.

1) Das früher in Stob. Serm. Tit. 34. p. 216. ed. Lgd. ohne Namen angeführte Fragment über die *πολυμαθίη*, welches Schleiermacher p. 344 Gataker folgend nicht abgeneigt ist, Heraklit zuzusprechen, Valkenaer aber dem Demokrit, gehört keinem von beiden, sondern dem Anaxarchos an, dessen Namen die Gaisford'sche Ausgabe, der edit. princeps von Victor Trincavellus folgend, dem Fragmente voranstellt und dessen Namen sich auch noch in dem von uns benutzten Venet. 1553. bewerkstelligten Wiederabdruck der Trincavellischen Ausgabe vor dem Fragmente befindet. —

p. 565. Pott.), als Theodoret Vol. IV. p. 716. ed. Hal. berichten. „*Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον*". „Denn auch die Goldſuchenden, ſagt Herakleitos, graben viel Erde auf und finden Weniges", ein Fragment, in welchem wir nur ein ſchönes, von Heraklit gebrauchtes Bild erblicken für die verhältnißmäßig geringe Gedankenausbeute — und für den vielen poſitiven Stoff, der dennoch nothwendig durchwühlt werden muß, um zu dieſer Gedankenausbeute zu gelangen.

§ 32. Organ und Methode des Erkennens. Die Sinne.

Wenn demnach das Erkennen darin beſteht, die Objecte nicht als beharrende, ſondern als ineinander übergehende und jedes als ſich in alles andere umwandelnd zu erfaſſen, womit zugleich die Erkenntniß des Einen allein und wahrhaft Allgemeinen gegeben iſt, des vernünftigen Geſetzes, welches allein alles durch alles leitet und weltbildend das All durchwaltet — wenn alſo das Erkennen nach ſeinem Inhalt bei Heraklit ebenſo concret als wahr beſtimmt iſt, ſo frägt ſich doch noch, welches iſt das formale Princip dieſer Erkenntniß in uns? durch welche Thätigkeit werden wir uns der Gegenſtändlichkeit als im beſtändigen Wandel und Proceß befindlich bewußt? Sind es zuvörderſt die Sinne, die uns dieſe Erkenntniß gewähren?

Schon aprioriſch ergiebt ſich mit großer Gewißheit, daß die Sinne dem Epheſier unmöglich als Organ dieſer Erkenntniß gegolten haben können. Denn das Weſen der Sinne beſteht gerade darin, daß ſie uns die Objecte als beharrende und als ein ruhiges Beſtehen vorſpiegeln und, was hiermit identiſch iſt (denn im heraklitiſchen Gedanken fällt nothwendig der Begriff des Beharrens mit dem Begriff der Einzelheit, die Bewegung mit dem Allgemeinen zuſammen), jeden Gegenſtand als einen einzelnen, für ſich beſtehenden und ſein Gegentheil ausſchließenden erſcheinen laſſen. Dies war ja aber dem Heraklit gerade das falſche Wähnen, der abſolute Irrthum. Unbegreiflich iſt es daher, wie nicht nur Ritter, ſondern auch Brandis I. p. 172 sq. Sextus mit großem Unrecht tadelnd die Sinne als Organ der Erkenntniß bei Heraklit gelten laſſen wollen. „Auf dieſe Weiſe — ſagt Brandis — mußte er auch den Unterſchied einer niederen und höheren Erkenntniß anerkennen und bezeichnen — — Mithin iſt die höhere Erkenntniß nicht der ſinnlichen entgegengeſetzt, wie Sextus wähnt, ſondern auch dieſe hat an jener Theil" ꝛc. Wir nennen dieſen Irrthum ſchwer begreiflich, weil er den poſitivſten Zeugniſſen und Fragmenten über die abſolute Trüglichkeit der Sinneswahrnehmungen

ſo völlig widerſpricht und weil es auch bei Heraklit keine höhere und niedere Erkenntniß gab und geben konnte*). Der abſolute Charakter dieſer Philoſophie duldete nur Eine Erkenntniß, die wahre und abſolute, die Welt als Proceß begreifende! Alles andere war ihm nach ſeinen eigenſten urkundlichen Worten abſoluter Irrthum, Traum, Schlaf, Dünkel, Lüge, Unvernunft, Krankheit und jenes eitle Wähnen, wegen deſſen er Jedem, der darin begriffen, ſich aus Schaam das Haupt zu verhüllen befahl. Es iſt alſo unmöglich bei Heraklit von zwei Arten der Erkenntniß, einer höheren und einer niederen, die auch noch Erkenntniß ſein ſollte, reden zu wollen.

Jener Irrthum iſt aber inſofern vollkommen begreiflich, als Brantis dazu theils durch ſein eigenes Miſsverſtändniß der von Heraklit dem wachen Zuſtand attribuirten Vernünftigkeit, theils durch den oben niedergelegten und berichtigten Irrthum des Sextus, daß das, was Allen (Subjecten) gemeinſchaftlich erſcheine, das Wahre und Gewiſſe ſei, verleitet worden iſt. Denn dann freilich könnte es ſcheinen, als müſſe den Sinneswahrnehmungen, welche allen Menſchen die Objecte ziemlich in derſelben Weiſe erſcheinen laſſen, ein hoher Grad von Zuverläſſigkeit zukommen. Wie wenig dies aber bei Heraklit der Fall war und ſein konnte, läßt ſich auch noch von einer andern Seite her erſchöpfend nachweiſen. Will man die wahre Theorie Heraklit's über die Sinneswahrnehmungen kennen lernen, ſo braucht man nur den platoniſchen Theätetos zur Hand zu nehmen. Es kann keinem Zweifel unterliegen (vgl. die Erörterung in § 37. über das Verhältniß dieſes Dialogs zu Heraklit), daß die daſelbſt von Protagoras entwickelte Doctrin, daß die ſinnliche Wahrnehmung nicht das Object ſelbſt oder überhaupt irgend etwas für ſich beſtehendes wahrnehme, ſondern durch das Zuſammentreffen einer von dem Objecte und einer von dem Subjecte — dem wahrnehmenden Sinne — ausgehenden Be-

*) Dies und die nachſtehende Entwickelung kann auch in keiner Weiſe beeinträchtigt werden durch das neue jetzt bei Pseudo-Origenes IX. p. 281 vorliegende Fragment „ὅσων ἀκοὴ, ὄψις μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω" „das, was ſich hören, ſehen, erkennen läßt, das ziehe ich vor". Viel zu abgeriſſen theilt uns der Kirchenſchriftſteller das Bruchſtück mit, als daß man mit einiger Sicherheit den Zuſammenhang dieſes Satzes bei Heraklit ſollte beſtimmen können. Aber daß er in keiner Colliſion mit dem Obigen ſteht, iſt durch das μάθησις offenbar. Denn dies zeigt klar, daß ſich die Stelle nicht mit dem Verhältniß der Sinneswahrnehmungen zum Erkennen beſchäftigt, ſondern in ihr das, was wahrgenommen und erkannt werden kann, entgegengeſetzt wird Solchem, wovon überhaupt gar keine Wahrnehmung noch Erkenntniß möglich ſei.

wegung entstehe, daß also z. B., um die eigenen Worte des Theaetet herzusetzen „— — Schwarz und Weiß und jede andere Farbe aus dem Zusammenstoßen der Augen mit einer gewissen Bewegung entsteht und was wir jedesmal Farbe nennen, weder das Anstoßende noch das Angestoßene sein wird, sondern ein dazwischen Jedem besonders Entstandenes" ꝛc. (Theaet. p. 153 E. sqq.). — es kann nicht zweifelhaft sein, sagen wir, daß diese Theorie der Sinneswahrnehmungen durchaus nicht blos Protagoras und den heraklitischen Sophisten, sondern dem Ephesier selbst angehört und ihm ihre Entstehung verdankt*). In der That ist nach der Doctrin Heraklit's gar keine andere Auffassung der Sinneswahrnehmung möglich. Denn alles Seiende und Sinnliche war ihm in beständiger sinnlicher Veränderung und Bewegung begriffen, somit einerseits ebenso das seiende wahrzunehmende Object, als andrerseits das sinnliche Organ, Auge, Ohr ꝛc. und deren Functionen. Die Wahrnehmung konnte ihm also gar nichts anderes als das Zusammentreffen dieser beiden sinnlichen Bewegungen sein. Eben deshalb konnte ihm die Wahrnehmung nicht ein objectiv und an sich Gültiges, sondern ein überhaupt erst durch den Proceß dieses Zusammentreffens und somit ein einem Jeden besonders Entstehendes[1]) sein. Dies bestätigt sich auch durch die Art, wie Plato a. a. O. diese Theorie vornimmt, unmittelbar nachdem er (vgl. § 23.) die eigensten Dogmen des Ephesiers eben betrachtet hat, und wie er sie als mit diesen zusammenhängend ohne Weiteres voraussetzt. Es bestätigt sich ferner durch das, was uns Theophrastus noch sagen wird, daß die Wahrnehmung der Dinge nach Heraklit „ἐν ἀλλοιώσει" im „Uebergang derselben" geschähe. Es bestätigt sich endlich durch die damit vollkommen übereinstimmende Art, in der Heraklit in seinen eigenen Fragmenten die Sinne als „Lügenschmiede", als nicht möglicher- sondern nothwen-

*) Sehr richtig macht hierauf jetzt Zeller zuerst aufmerksam (p. 486, 1.) mit den Worten: „und mag auch die bestimmtere Ausführung dieser Theorie erst von den Späteren wie Kratylus und Protagoras herrühren, so wird doch der Grundgedanke derselben, daß die sinnliche Wahrnehmung das Product aus der zusammentreffenden Bewegung des Gegenstandes und des Sinns und deshalb ohne objective Wahrheit sei, Heraklit selbst angehören".

1) Noch schärfer fast hebt dies Sokrates unmittelbar vor den aus dem Theaetetos angeführten Worten hervor: „Denke Dir also, Bester, die Sache so, zuerst in Beziehung auf die Augen; was Du rothe Farbe nennst, daß dies nicht selbst etwas besonderes ist, außerhalb Deiner Augen, noch auch in Deinen Augen, und daß Du ihm ja keinen Ort anweisest, denn sonst wäre es schon irgendwo an einer bestimmten Stelle und beharrte und würde nicht blos im Entstehen".

digerweise täuschend hinstellt, sowie dadurch, daß bei ihm der Begriff der Lüge und Unwahrheit überhaupt kein anderer war, als der des Vertiefens des Subjects in seine eigene Besonderheit, und dies nach ihm also auch bei der sinnlichen Wahrnehmung statthaben mußte, wenn sie eine das wahrnehmende Subject täuschende Function sein sollte.

Betrachten wir einen Augenblick das Hohe, was mit dieser Theorie der sinnlichen Wahrnehmung erlangt ist, so ist es ein gedoppeltes. Einerseits ist mit derselben Seitens des aprioristischen Gedankens schon den Erkenntnissen der physiologischen Wissenschaft vorausgeeilt und durch diese Philosophie der Bewegung anticipando im Allgemeinen richtig erkannt worden, was von jener um soviel später dann bestätigt und nachgewiesen wurde, daß unsere Sinneswahrnehmungen nicht ein ruhiges Aufnehmen, sondern Veränderungen und Bewegungen der functionirenden Organe selbst sind, wie ja z. B. das Hören durch die Erregung von Schallwellen, das Sehen in einer auf unserer Netzhaut vor sich gehenden Veränderung besteht. Andrerseits ist mit dieser Theorie in Bezug auf die Sinneswahrnehmungen bereits ein dem modernen Kriticismus ganz analoger Standpunkt erobert, insofern wir nach derselben in der Wahrnehmung gleichfalls nicht das Ding an sich, sondern nur unsere Wahrnehmung davon, seine Reflexion in uns, wahrnehmen. —

In dieser Theorie selbst stimmt nun Protageras mit Heraklit nur völlig überein, er bemächtigt sich nur der Theorie des Ephesiers. Der einzige und fundamentale Unterschied zwischen Beiden in Bezug hierauf ist, daß nach Heraklit die Sinneswahrnehmung eben weil sie ein jedem Subjecte besonders Entstehendes ist, auch keiner Gültigkeit und Wahrheit fähig ist, sondern Schein und Irrthum, Hingebung an das Eigene und Besondere ist, während nach Protageras in Uebereinstimmung mit seinem Grundsatze „Aller Dinge Maaß ist der Mensch", dessen dialectisch-genetische Entstehung aus der heraklitischen Philosophie später näher betrachtet werden wird (§§ 36. 37.), eben deshalb jede beliebige Wahrnehmung als gleich richtig und wahr galt, und was Einem scheine, dies auch für ihn vorhanden war.

Weil Brandis die oben explicirte Verwechselung des Sextus nicht bemerkt, gelangt er dazu, den Sextus um eines Berichtes willen tadeln zu müssen, der vorzüglich wahr und unangreifbar ist. Der Tadel, den Brandis über Sextus ausspricht, bezieht sich nämlich auf folgende Stelle desselben (adv. Math. VII. 126.): „Heraklit aber hat, da doch der Mensch mit zwei Werkzeugen zur Erkenntniß der Wahrheit ausgerüstet erschien, mit der sinnlichen Wahrnehmung und der Vernunft, ähnlich den vorerwähnten

Physikern, die sinnliche Wahrnehmung für unzuverlässig gehalten. Die Vernunft dagegen stellt er als Kriterium auf — — — die Vernunft (λόγον) macht er zum Richter der Wahrheit, nicht aber jede beliebige (οὐ τὸν ὁποιονδήποτε, d. h. nicht die subjective), sondern die allgemeine und göttliche". — (ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον, sc. λόγον, d. h. den das All durchwaltenden Logos, das Gesetz des Processes).

Den Worten nach muß man freilich hier (außer in dem θεῖος λόγος) nichts Heraklitisches suchen wollen. Der Sache nach aber ist der Bericht durch und durch treu und wahr und nichts richtiger als diese Entgegensetzung der sinnlichen Wahrnehmung und der vernünftigen Erkenntniß bei Heraklit. Fragmente und Zeugnisse zeigen um die Wette, daß Heraklit, gerade wie die hegel'sche Phänomenologie da wo das Bewußtsein aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt hinüberreitet, die Forderung an das Bewußtsein gestellt habe, sich Hören und Sehen vergehen zu lassen. So berichtet Diog. L. IX. 7: τὴν δὲ οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι. „Das Wähnen, sagte er, sei eine heilige Krankheit und das Gesicht lüge". Die Lüge, mit welcher das Auge uns täuscht, besteht eben darin, daß es uns Alles, während es perennirendes Processiren und in sein Gegentheil Umschlagen ist, als unbewegte und beharrende Objecte erscheinen läßt, wodurch eben jenes subjective, Alles als ein Festes und für sich seiendes Einzelne auffassende Wähnen erzeugt wird.

Ganz mit Unrecht meint Schleiermacher (p. 365) dieser Ausspruch, daß das Gesicht lüge, sei einzuschränken auf die Fälle „wo es gegen die allgemeine Anschauung des Flusses aller Dinge mit dem Scheine einer Beharrlichkeit und eines Bestehens des Einzelnen täuscht". Dies hängt mit Schleiermacher's Verkennung des heraklitischen Grundgedankens, und der heraklitischen Bewegung selbst zusammen. Allemal und stets gewährt das Auge diese Täuschung und läßt die Dinge als beharrende erscheinen. Denn auch wo es die Dinge in Bewegung zeigt, z. B. beim Fließen eines Stromes, hat diese sinnliche Ortsbewegung doch gar nichts mit der heraklitischen Bewegung zu schaffen, welche absolute μεταβολή, beständige Umwandlung der Dinge in einander ist, und diesen continuirlichen Umwandlungsproceß eines Jeden in sich selbst bringt das Auge nirgends zur Wahrnehmung.

So führt uns Sextus a. a. O. zum Beleg seines Berichtes ein Fragment des Ephesiers an: ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει λέγων κατὰ λέξιν „„κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων"", aber die sinnliche Wahrnehmung tadelt er

wörtlich sagend: „Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und Ohren Derer, die ungebildete (rohe) Seelen haben“*).

Dasselbe Fragment findet sich noch bei Stob. Serm. Tit. IV. p. 55. T. I. p. 114. Gaisf., wo es nach Schleiermacher's Bemerkung aus Sextus zu verbessern (nämlich *μάρτυρες* einzuschalten und das erklärende *ἀφρόνων* hinauszuwerfen) ist. — Umsonst würde es sein, einwenden zu wollen, daß nach diesem Bruchstück die sinnliche Wahrnehmung doch nicht als unbedingt unzuverlässig erscheine, da sie nur bei rohen Seelen als ein schlechter Zeuge hingestellt werde, bei den somit zur wahrhaften Erkenntniß gelangten Seelen der Wahrheit empfänglich sein könne. Denn wenn die Sinneswahrnehmung durch eine anderswoher geschöpfte Erkenntniß, deren Organ zu untersuchen uns noch übrig bleibt, durch eine bereits zur wahren Vernunfteinsicht gebildete Seele corrigirt werden muß, um nicht zu täuschen, so bleibt für die unmittelbare Wahrnehmung der Sinne als solcher eben nur die Lüge und Täuschung.

Auch Tertullianus bezeugt in einer bisher unbeachtet gebliebenen Stelle diese Verwerfung der Sinne bei Heraklit, de anima c. 17. p. 318. ed. Rig. Visus est et auditus et odoratus et gustus et tactus. Horum fidem Academici durius damnant; secundum quosdam et Heraclitus et Diocles et Empedocles.

In demselben Sinne ist auch zweifelsohne das Fragment bei Clemens zu fassen: „*θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες, ὕπνος*“ (Strom. III. c. 3. p. 186. Sylb. p. 520. Pott.). „Tod ist, was wir wachend sehen, was aber schlafend, Traum“. Der Gedankenzusammenhang ist nämlich wohl jedenfalls dieser: Ueberall

*) Gestützt auf eine von ihm zuerst angeführte Stelle des Athenaeus V. p. 178. f.: „*δεῖ τὸν χαρίεντα μήτε ῥυπᾶν μήτε αὐχμᾶν μήτε βορβόρῳ χαίρειν καθ' Ἡράκλειτον*“ „man müsse sich nicht — — des Kothes freuen nach Heraklit“ will Bernays, Rhein. Mus. IX: 262 sqq. das Bruchstück so umändern: „*ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα, βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος*“ „wenn Schlamm die Seelen einnimmt“. Mit Recht hat sich bereits Zeller p. 486, 4. gegen diese Conjectur ausgesprochen. Gegen Bernays Bemerkung, daß bei Heraklit schwerlich bereits das Wort Barbar die Bedeutung „roh“ gehabt haben dürfe, erwidert Zeller: „Diese braucht man ihm aber auch bei der gewöhnlichen Lesart nicht zu geben, man wird vielmehr einen bessern Sinn erhalten, wenn man es in seiner ursprünglichen Bedeutung nimmt: einer, der meine Sprache nicht versteht und dessen Sprache ich nicht verstehe. Heraklit sagt dann in seiner bildlichen Ausdrucksweise: „es nützt nichts zu hören, wenn die Seele die Sprache, welche das Ohr vernimmt, nicht versteht“, worauf Zeller richtig übersetzt: „schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie unverständige Seelen haben“.

täuschen wir uns, indem wir glauben Festes, Bestehendes wahrzunehmen, während es in Wahrheit beständiges Untergehen ist, was wir zu Gesichte bekommen, denn was wir wachend sehen und für Leben halten, ist nur perennirendes Sterben, beständiges Vergehen seiner selbst, und was wir im Schlafe für feste auf sich beruhende Gegenstände halten, sind nur haltlose, vorüberrauschende Träume*). Die wirklichen Gegenstände, die wir im Wachen erblicken, sind aber (denn dieser Gedanke scheint uns vielleicht noch implicite in dem Fragmente liegen zu können), da sie nur im fortwährenden Sterben und Vergehen ihr Dasein haben, nicht fester und beharrender als selbst die Träume.

Clemens hat also ganz recht und das Fragment diesmals weit richtiger als Schleiermacher erfaßt[1]), wenn er vor Anführung desselben sagt:

*) In umgekehrtem Sinne nimmt Zeller p. 485 die von Clemens angeführten Worte, indem er sie paraphrasirt: „sie (die Sinne) lassen uns als ein Todtes und Starres erscheinen, was in Wahrheit das Lebendigste und Beweglichste ist", und dann übersetzt „wie wir im Schlaf Traumartiges sehen, so sehen wir im Wachen Todtes". Nach dieser Auffassung wird uns nämlich der θάνατος, den wir überall sähen, nur durch die Sinne vorgespiegelt. Nach der obigen Auffassung dagegen ist gerade die objective Wahrheit des Daseins, welches uns nur die Sinne als ein Leben und Bestehen vorspiegeln, diese: beständiges Sterben (θάνατος) zu sein. — Es scheint uns dies dem Sinn des Fragmentes entsprechender, schon weil man einerseits doch schwerlich sagen kann, daß uns die Sinne die Welt und Natur als todt erscheinen lassen und weil es andrerseits mißlich ist, das Subject θάνατος als „Todtes" nehmen zu sollen, statt für den Proceß und Act des Sterbens.

1) Diese Auffassung dürfte sich auch noch durch den Vergleich mit einer sehr heraklitisirenden Stelle bei Philo bestätigen, de Josepho p. 544. T. II. p. 59. Mang.: — — ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον οὐ κοιμωμένων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐγρηγορότων εἰωθὼς ἀκριβοῦν· ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος· ὡς γὰρ ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν καὶ γευόμενοι ἢ ἁπτόμενοι οὔτε γευόμεθα οὔτε ἁπτόμεθα, λέγοντες οὐ λέγομεν — — — οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν παρεγρηγορότων αἱ φαντασίαι τοῖς ἐνυπνίοις ἐοίκασιν· ἦλθον, ἀπῆλθον, ἐφάνησαν, ἀπεπήδησαν, πρὶν καταληφθῆναι βεβαίως, ἀπέπτησαν. — — Οὗτος ἦν ὁ ποτὲ βρέφος καὶ μέτα ταῦτα παῖς, εἶτα ἔφηβος, εἶτα μειράκιον καὶ νεανίας αὖθις, εἶτ' ἀνὴρ καὶ γέρων ὕστατον ἀλλ' οὐ πάντ' ἐκεῖνα· οὐκ ἐν μὲν παιδὶ τὸ βρέφος ὑπεξῆλθεν, ὁ δὲ παῖς ἐν παρήβῳ, ὁ δ' ἔφηβος ἐν μειρακίῳ, τὸ δὲ μειράκιον ἐν νεανίᾳ, ἐν ἀνδρὶ δὲ ὁ νεανίας, ἀνὴρ δὲ ἐν γέροντι γῆρας δ' ἐπὶ τελευτῇ; Τάχα μέντοι τάχα καὶ τῶν ἡλικιῶν ἑκάστη παραχωροῦσα τοῦ κράτους τῇ μετ' αὐτὴν προαποθνήσκει, τῆς φύσεως ἡμᾶς ἀναδιδασκούσης ἡσυχῇ μὴ δεδιέναι τὸν ἐπὶ πᾶσι θάνατον, ἐπειδὴ τοὺς προτέρους εὐμαρῶς ἠνέγκαμεν, τὸν βρέφους, τὸν παιδὸς, τὸν ἐφήβου, τὸν μειρακίου, τὸν νεανίου, τὸν ἀνδρὸς· ὧν οὐδεὶς ἔτ' ἐστι γήρως ἐπίσταντος. Τὰ δὲ ἄλλα ὅσα περὶ τὸ σῶμα οὐκ ἐνυπνία; κτλ.

„Wie? Nennt nicht auch Heraklit die Geneſis Tod?“ wogegen Schleierm. p. 473 merkwürdiger Weiſe Einſprache thut mit den Worten: „Und nicht hat er, wie Clemens meint, die γένεσιν gewollt θάνατος nennen, ſondern das nicht mehr werdende, erſtarrte“. Dies iſt in doppelter Hinſicht falſch. Daß Heraklit das Leben immerwährendes Sterben genannt, wiſſen wir ja aus einer ganzen Reihe von Bruchſtücken, welche dieſe Identität von Leben und Tod behandeln, ſo daß man ſchon an und für ſich nicht berechtigt wäre, einen andern Sinn in die Stelle bringen zu wollen. Einen ſolchen duldet dieſe aber auch gar nicht; denn Das, was wir „wachend ſehen“, iſt doch durchaus nicht, wie aus Schleiermacher's Worten folgen würde, „das nicht mehr werdende, erſtarrte“, was bei Heraklit höchſtens nur vom Leichname gelten könnte, ſondern es iſt im Gegentheil in raſtloſer Bewegung und Umwandlung begriffen, wenn auch die Augen dieſelbe nicht wahrzunehmen vermögen und ihm den Schein eines feſten Beſtehens leihen.

In dieſen Zuſammenhang gehört daher auch unbedingt ein Fragment, welches nicht nur von Clemens, der es uns aufbewahrt hat, ſondern auch von allen Späteren trotz ſeiner Einfachheit merkwürdig mißdeutet worden iſt (Strom. V. c. 1. p. 235. Sylb. p. 649. Pott.: *...δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φιλόσοφος· καὶ μέντοι καὶ ἄλλη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας*“ ὁ Ἐφέσιος φησὶν· οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν ὑπὸ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί“.

Clemens meint alſo ganz ernſtlich, daß hier von lügneriſchen Subjecten und deren Fegefeuerbeſtrafung die Rede ſei. — Schleiermacher will verbeſſern *δοκεόντα γὰρ . . . γινώσκειν φιλόσοφε* und überſetzt (p. 352): „Das Scheinbare vermeidet der Trefflichſte im Erkennen und Strafe wird ergreifen, welche Falſches erfinden und bezeugen“.

Allein was die Aenderung des Textes*) betrifft, ſo iſt ſie nicht nur unberechtigt, ſondern auch nicht genügend, da, abgeſehen von der Bedenklichkeit der Conſtruction *φιλόσοφε γινώσκειν*, der Ueberſetzung zufolge das Participium *γινώσκων* erfordert würde. Die Schleiermacher'ſche Textesänderung würde nicht zu der Ueberſetzung „im Erkennen“ berechtigen, ſondern die Ueberſetzung erheiſchen: „das Scheinbare vermeidet der Treff-

*) Dieſe wird auch von Zeller p. 487, 4. gebilligt, der das Fragment gleichfalls als einen Proteſt auffaßt „gegen den Leichtſinn, der mit der Wahrheit ſein frevelhaftes Spiel treibt“.

lichste zu erkennen", was natürlich sinnwidrig wäre. Zu der Aenderung des Textes hat sich aber Schleiermacher überhaupt nur dadurch veranlaßt gesehen, daß er den Irrthum des Clemens noch theilte, in den ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας lügnerische Subjecte zu sehen. In der That aber braucht man sich doch nur der obigen Stelle des Diogenes L., Heraklit habe gesagt, daß das Gesicht lüge (ψεύδεσθαι) und besonders des Fragmentes bei Sextus zu erinnern, wo Ohren und Augen ausdrücklich schlechte Zeugen, κακοὶ μάρτυρες, genannt werden, um zu sehen, daß auch hier mit den Lügen-Schmieden und Zeugen nur die — Sinne gemeint sind, nicht besondere Subjecte! Dann ist auch jede Aenderung überflüssig (auch die von δοκεόντων in δοκεόντα, da φυλάσσειν, wie es, wenn auch selten, im Activ die Medialbedeutung hat, so auch dann den Genitiv, wenn auch seltener als den Accusativ regiert) und wir übersetzen demnach: „Vor dem Scheinbaren weiß sich der Bewährteste zu hüten, und wahrlich die Dike wird ergreifen die Lügen-Schmiede und Zeugen".

Das „Scheinbare", vor welchem sich der Bewährte zu hüten weiß, ist in unserer Auffassung eben das feste Bestehen, welches die Sinne uns vorspiegeln. Die Lügenzeugen und Lügenschmiede sind die Sinne selbst, und ob man übersetze „die Dike" oder, was im Grunde auf dasselbe hinausläuft, „Strafe wird ergreifen" ꝛc. — beidemal ist es nicht eine besondere jenseitige oder diesseitige, die Lügner treffende Strafe, von der die Rede ist, sondern es ist die aufhebende Macht des Negativen, welche über alles Endliche und auf sich Beharrenwollende kommt, und es verschwinden läßt. Es ist der — Tod, von dem die Rede ist und der als eine Strafe der Sinne ausgedrückt werden kann! Was durch den Tod zu Grunde geht, sind eben die uns ein festes Bestehen vorspiegelnden Sinne. Der Tod ist die gerechte Strafe der Sinne, er ist die an ihnen selbst hervortretende objective Dialectik, die Wahrheit des festen Seins, welches sie uns vorspiegeln. Er zeigt, daß es die Natur des Seins ist, nicht zu bestehen, sondern zu vergehen, eine Erfahrung, welche die Sinne, die eben weil selbst sinnlich, auch alles Sinnliche als festes Beharren erhalten wollten, im Tode nun an sich selbst machen. So ist er die gerechte Auflösung und die wahrhafte Dialectik der Lüge des Beharrens, mit welcher die Sinne uns täuschen, eine Dialectik, welche über sie kommt und sie jetzt die Wahrheit des Seins zu erfahren zwingt. — Die Seele geht in diesem Tod nicht unter; er ist im Gegentheil nur die Reinigung der Seele von den Sinnen. Die Seele selbst ist reinster Proceß, deren Tod gerade das sinnliche Dasein, d. h. ihre eigene mit der Annahme der Sinne vorsichgehende Versinnlichung ausmacht, wie wir ja

deshalb (siehe §§ 5. 7.) in einer Reihe von Fragmenten gehört haben, das Leben des Menschen sei der Tod der Seele, des Menschen Tod der Seele Wiederaufleben. — So begreift man auch, wie äußerst leicht Clemens zu dem fast komischen Irrthum kommen konnte, ja kommen mußte, der sich in der von ihm der Anführung des Fragmentes angehängten Reflexion findet. „Es kennt also auch dieser (Heraklit), sie gelernt habend aus der Philosophie der Barbaren, die Reinigung (*κάθαρσιν*) durch Feuer derer, welche ein schlechtes Leben geführt haben, eine Reinigung, welche die Stoiker später *ἐκπύρωσις* nannten".

Denn der Zusammenhang, in welchem jenes Fragment bei Heraklit stand, muß ganz so gewesen sein, daß, wenn man zwischen Idee und sinnlich-bildlicher Hülle nicht genau unterschied, er allen Anlaß zu diesem Irrthum gab. Die Worte des Clemens sind aber nicht nur noch deswegen wichtig, weil sie constatiren, daß der Ausdruck *ἐκπύρωσις* keinesfalls bei Heraklit vorkommt und erst stoisches Product ist, sondern wenn Clemens in diesem Punkte wirklich Recht hat, wenn die Stoiker wirklich die Reinigung und Vernichtung *ἐκπύρωσις* nannten und für heraklitische Weltverbrennung ausgaben, welche in diesem Fragment und dem im Werke damit in Zusammenhang Stehenden bei Heraklit gemeint war, so würde schon aus dieser einzigen Stelle über und über feststehen, daß Heraklit nicht das Geringste von einer realen Weltverbrennung im gewöhnlichen Sinne gewußt hat, und dennoch sehr begreiflich sein, wie die Stoiker seinen beständigen, als Feuer und Umwandlung in Feuer von ihm dargestellten Proceß des Negativen irrthümlich für eine solche *ἐκπύρωσις* genommen haben. —

Obgleich also die Sinne im Allgemeinen schlechte Zeugen und Lügenschmiede sind, nahm Heraklit doch Unterschiede in Bezug auf die relative Treue oder richtiger, in Bezug auf die größere oder geringere Täuschung der verschiedenen Sinnesorgane an, wie eine Mittheilung des Polybios (LXII.) beweist: „*ἀληθινωτέρας ὄνοσης οὐ μικρῷ τῆς ὁράσεως καθ' Ἡράκλειτον, ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες*". „Die Augen sind genauere Zeugen, als die Ohren". Dies Urtheil könnte bei Heraklit auf den ersten Blick Wunder nehmen, da die Augen uns die Gegenstände als ruhendes und festes Bestehen erscheinen lassen, während der Ton, den wir vernehmen, auch für das Ohr selbst sich als eine Bewegung kundgiebt. Allein während einerseits diese sinnliche Bewegung ebensosehr wie die vom Auge an manchen Arten von Gegenständen, am Ziehen der Wolken und Fließen der Wellen ꝛc. aufgezeigte Bewegung weit entfernt war, mit jener in der Umwandlung und processi-

renden Identität von Sein und Nichtsein bestehenden Bewegung identisch zu sein[1]), welche nach Heraklit das All durchwaltete, mußte ihm zu Gunsten der Augen den Ausschlag geben, der bereits oben (§ 30.) ausführlicher auseinandergesetzte Unterschied, daß beim Hören das Gegenständliche, der Ton, innerhalb des Subjectes, somit als ein ihm Inneres und mit seiner Einzelheit Zusammenfallendes vernommen wird, während das Auge die Welt des Daseins dem Subject als eine von ihm unterschiedene und getrennte allgemeine Außenwelt zum Bewußtsein bringt, das Auge also dasjenige Sinnesorgan ist, durch welches die Subjecte die Gegenständlichkeit im Unterschiede von ihrer eigenen unmittelbaren Persönlichkeit, d. h. als Allgemeines erfassen*).

Einen relativen, den Augen eingeräumten Vorzug scheint auch zu bestätigen das bisher übersehene Zeugniß des Chalcidius, welches jedenfalls einen klaren Blick in die exponirte Theorie der Sinnenwahrnehmung überhaupt bei Heraklit gewährt, in Platon. Timaeum p. 330 ed. Mours.: „At vero Heraclitus intimum motum qui est intentio animi, sive animadversio, dicit porrigi per oculorum meatus: atque ita tangere tractareque visenda".

Es ist evident, wie dieses Zeugniß einerseits mit dem Berichte des Sextus über den durch die Sinnenöffnungen wie durch Fensterchen her-

---

1) Und deshalb konnte auch Aristoteles mit vollem Recht den Heraklit meinend sagen (Phys. Ausc. VIII. c. 3. p. 253. B.) „und einige sagen, daß von dem Seienden nicht nur das Eine bewegt werde und Anderes nicht, sondern alles und immer, aber es entgehe dies unserer Wahrnehmung" (ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τῇ ἡμετέρᾳ αἰσθήσει), ohne daß man mit Alex. Aphrod. (siehe Simplic. in Phys. f. 276) die Stelle gewaltsam auf die Atomiker einzuschränken braucht, die sie vielmehr weniger als den Erbesser im Auge hat.

*) In Folge dieses durch die frühere Erörterung und zumal durch das Bruchstück „der Schlafende ist verlöschten Gesichtes" und die Ausführung über dasselbe (p. 269 sqq.) festgestellten Sinnes dieses heraklitischen Ausspruchs scheint uns auch die Ansicht Zeller's p. 486, 3. nicht richtig, es liege in den von Polybius angeführten Worten nur das ganz Gewöhnliche, was auch Herodot I. 8. fast gleichlautend ausdrücke, daß man sich auf die eigne Anschauung besser verlassen kann, als auf fremde Augen. Noch irriger aber scheint uns die Ansicht von Bernays Rhein. Mus. IX. 262, welcher den Grund jenes dem Gesichtssinn eingeräumten Vorzuges darin findet, daß er „der lauterste Augenzeuge des Feuers" ist; denn abgesehen von Anderem, liegt hierin wieder der Grundirrthum vor, als sei das sichtbare sinnliche Feuer dasjenige, worauf es bei Heraklit ankomme und das ihm Quelle der Erkenntniß sei, wie denn auch Bernays daselbst (p. 261) ausdrücklich die Fähigkeit das Feuer wahrzunehmen, als den Maaßstab für den relativen Werth der Sinne bei Heraklit hinstellen will.

vorguckenden Geist übereinstimmt, andererseits aber durch die Zurückführung der Wahrnehmung auf die „innere Bewegung" des Geistes den systematischen Punkt, welchen die sinnliche Wahrnehmung in der Theorie des Ephesiers einnahm, sehr gut hervortreten läßt. Ebenso bestätigt dieses Zeugniß Das, was wir früher (p. 315 sqq.) über die nothwendige Unwahrheit der sinnlichen Wahrnehmung, sowie darüber, daß sie bei Heraklit in dem Zusammentreffen zweier besondern Bewegungen vor sich gehe und jedem Subjecte besonders entstehe, auseinandergesetzt haben. Sie bestätigt dies dadurch, daß die Wahrnehmung hier ausdrücklich als eine Bewegung, ein intimus motus des Subjects angegeben wird, der aber, insofern er sich auf die in stetem Flusse befindlichen sinnlichen Einzelgegenstände richtet, dieselben immer nur in einem zufälligen und ebenso flüchtig vorüberrauschenden Stadium berühren und antreffen kann[1]. —

Auch über den Geruch hat Heraklit sich geäußert, wie zunächst die Stelle des Plutarchus zeigt (de fac. lun. p. 943 p. 820. Wyt.) „*καὶ καλῶς Ἡράκλειτος εἶπεν ὅτι αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' ᾅδην*", eine Stelle, die viel zu abgerissen und vereinzelt steht, als daß wir eine Vermuthung darüber aufstellen sollten, wie Heraklit dies gemeint habe. Deutlicher ist schon, was Aristoteles sagt (de sensu et sensili c. 5. p. 443. B.: „*διὸ καὶ Ἡράκλειτος οὔτως εἴρηκεν, ὡς εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοίεν*". „weshalb — nämlich weil der Geruch entstehe durch eine rauchartige Verdunstung, welche die Mitte zwischen Luft und Erde bilde — auch Heraklit so sich ausgedrückt hat, daß wenn alles Seiende Rauch würde, die Nase es unterscheiden würde". Schleiermacher (p. 300) bemerkt bereits, es müsse zweifelhaft bleiben, ob dies, wie Alex. Aphrod. es erklärt, so zu verstehen sei, die Nase würde dann Alles wahrnehmen, weil der rauchartige Dunst ihr eigenthümlicher Gegenstand ist, oder ob „Herakleitos in einer durchgeführten Zusammenstellung dem Geruch einen Vorzug eingeräumt vor allen übrigen Sinnen, eben weil er nicht ein Bestehendes als solches, sondern nur die Ausdünstung, das Uebergehen aus einem gebundenen Zustande in einen andern, also am ausschließendsten und unmittelbarsten das Werden selbst wahrnehme

1) Während die wirkliche Existenzart nach einem andern später zu betrachtenden Zeugniß desselben Chalcidius nur durch ein Zusammenschließen der Seele mit dem unsinnlichen, die Welt leitenden Vernunftgesetz oder was hiermit zusammenfällt, mit dem totalen Weltlauf sich vermittelt, ein Zusammenschließen, welches, wie uns Chalcidius bezeugen wird, gerade die Ruhe und Abstraction des Geistes von den Sinnesfunctionen erfordert.

und habe deshalb auch den Seelen im Zustande der möglichsten Abgelöstheit vom Leibe, im Hades, noch diese Art der Wahrnehmung beigelegt".

Jene Erklärung des Alex. Aphrod. würde besser zu dem Zusammenhange bei Aristoteles passen; die Schleiermacher'sche Vermuthung aber, daß der Nase ein Vorzug habe eingeräumt werden sollen, weil sie gerade das Uebergehen des Gegenstandes aus einer Form in andere wahrnimmt, muß gewiß dem heraklitischen Gedanken sehr angemessen erscheinen*), was wohl zur Gewißheit wird, wenn man beachtet, wie Theophrastos (T. I. p. 647) von Heraklit (und Anaxagoras) sagt, die Wahrnehmung geschehe nach ihm in dem Uebergang der Dinge aus einer Form in die andere, — *οἱ δὲ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνοντες ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι*, einen Uebergang, auf dessen Wahrnehmung er auch, nach dem weiteren Verlauf dieser Stelle, die Thätigkeit des Gefühls zurückführte (*ἐπιμαρτυροῦν δ' οἴονται καὶ τὸ περὶ τὴν ἁφὴν συμβαῖνον*[1]*· τὸ γὰρ ὁμοίως τῇ σαρκί· θερμὸν ἢ ψυχρὸν ποιεῖν αἴσθησιν*). Keinesfalls aber konnte von ihm dieses Vorzugs wegen dem Geruch eine zu hohe Stellung und Bedeutung eingeräumt werden, da der Geruch immer nur einen einzigen ganz bestimmten sinnlichen Uebergang und zwar den auf dem Wege nach Oben am tiefsten stehenden, nämlich die Auflösung fester Körper, die Verflüchtigung dessen, was zur elementarischen Stufe der Erde gehört, wahrnehmen kann, womit die Worte des Aristoteles unmittelbar vor der a. St. übereinstimmen „einigen aber scheint die rauchartige Verdunstung Gegenstand des Geruchs zu sein, als die gemeinschaftliche Mitte von Erde und Luft" (*δοκεῖ δ' ἐνίοις ἡ καπνώδης ἀναθυμίασις εἶναι ὀσμή, οὖσα κοινὴ γῆς τε καὶ ἀέρος*). —

*) Die Auffassung dieses so einfachen und schon von Schleiermacher richtig interpretirten Bruchstücks durch Bernays Rhein. Mus. IX. p. 265., welcher in demselben die Nasen den Weltbrand riechen lassen will — (zu welchem Behufe er auch ohne Grund gegen die Treue der Optative *εἰ γένοιτο ... ἂν διαγνοῖεν* angehen muß, welche das Factum nicht als ein in der Zukunft eintretendes, sondern im Gegentheil schlechthin hypothetisches hinstellen) — hat bereits Zeller p. 483, 5., obwohl er sonst der Weltbrandstheorie beistimmt, als eine gezwungene bezeichnet. Diese nach jeder Seite hin gewiß unmögliche Auslegung beweist nur wieder einmal, bis wohin sich selbst treffliche Forscher hin und wieder zu Gunsten einer liebgewordenen Meinung hinreißen lassen!

1) Man vgl. auch die ironisch-scherzhafte Etymologisirung der Persephone als *Φερρέφαττα, Φερέπαφα* im Kratylos p. 404. D. p. 108. St.: *τὸ δὲ μηνύει σοφὴν εἶναι τὴν θεόν· ἅτε γὰρ φερομένων τῶν πραγμάτων, τὸ ἐφαπτόμενον καὶ ἐπαφῶν καὶ δυνάμενον ἐπακολουθεῖν σοφία ἂν εἴη. Φερέπαφα οὖν διὰ τὴν σοφίαν καὶ τὴν ἐπαφὴν τοῦ φερομένου ἡ θεὸς ἂν ὀρθῶς καλοῖτο.*

§ 33. Fortsetzung. Die Seele als Organ der Erkenntniß. Die Selbstoffenbarung des Wahren.

Wenn aber die Sinne unfähig sind, den beständigen Umwandlungsproceß zu erkennen, in welchem das Dasein besteht, wenn sie, statt uns die processirende Identität von Sein und Nichtsein, welche das All durchwaltet, zu zeigen, uns vielmehr durch den Schein von festem Bestehen täuschen, welchen sie den Gegenständen leihen, — welches ist dann das formale Princip des Erkennens, welches ist das Organ der Erkenntniß im Menschen und wie ist es möglich, daß trotz jener Täuschung dennoch erkannt wird?

Es ist von der höchsten Wesentlichkeit, sich die Antwort auf diese Frage mit vollständigster **Bestimmtheit** und **Schärfe** zu ertheilen, wenn man sich wirklich über die ganze Höhe heraklitischer Philosophie und doch zugleich über ihre **Schranke** klar werden, wenn man an Einem einzigen Punkte die speculative Tiefe und zugleich doch wieder den Mangel des heraklitischen Gedankens und seines Systems übersehen will. Es ist die genaueste Untersuchung dieser Frage zumal dann unabweislich, wenn man den Wendepunkt, den Heraklit in der Geschichte der Entwickelung des Gedankens bildet, das genetische Verhältniß, in welchem er zu den ihm vorangegangenen und ihm nachfolgenden Philosophieen steht, genau erkennen und hierbei in seiner inneren Tiefe erfassen will, wie Heraklit, der bereits zur Erkenntniß des reinen, von aller Sinnlichkeit und allem Sein, selbst von der Zahl und dem abstracten eleatischen Sein befreiten, speculativen Gedanken der Negativität und zur **logischen Kategorie** durchdrungen war, dennoch wesentlich Physiker und zwar **in seinem logischen Gedanken** selbst noch Physiker ist. —

Auf die Frage, welches ist das Organ der Erkenntniß im Menschen, ist die Antwort bei Heraklit zwar gleichfalls, wie in vielen andern Philosophieen: die **Seele**, aber — und dies bildet eben seine specifische Diffe-

renz —, die Seele nicht als denkend, die Seele nicht qua Fürsichsein des Selbstbewußtseins und dessen innere geistige Thätigkeit, sondern die Seele selbst noch als seiend.

Die Seele ist ihm nämlich an sich derselbe reinste Proceß, dieselbe ungehemmte, beständig in ihr absolutes Gegentheil umschlagende Identität von Sein und Nichtsein, welche auch den allgemeinen die Natur durchwaltenden λόγος bildet. Diese ununterbrochene Wandelbewegung, beständig in das absolute Gegentheil seiner selbst umzuschlagen und hierin mit sich identisch zu sein, ist die Substanz der Seele, wie sie das Gesetz alles Daseins ist.

Dies ist die heraklitische „Gleichartigkeit der Seele mit dem All, von der auch Sextus spricht (adv. Math. VII. 130), obwohl Gleichartigkeit ein nicht ganz passender Ausdruck ist, für den besser Identität gesagt wird. Wegen dieser Gleichheit der Seele mit dem die Natur durchdringenden λόγος, wegen dessen, was, genau gesprochen, die Seele als noch objectives Ens ist (im Unterschiede von ihrem Fürsichsein und Insichsein), ist sie an sich schon — weil selbst absoluter Proceß — absolute Vernünftigkeit und absolutes Erkennen!

Dadurch, daß die Seele dies ist, daß sie Bewegung ist, — und zwar ferner nicht sinnliche, sondern unsichtbare bessere Harmonie (s. Bd. I. p. 98 sqq. § 18. u. sonst), d. h. im Unterschiede von dem sinnlichen Dasein schlechthin unaufgehalten processirende Dialectik der sofort ineinander übergehenden und jedes mit seinem Gegentheil identischen ideellen Momente von Sein und Nichtsein, kurz, dadurch, daß sie Das ist, was wir logische Bewegung nennen würden, — also durch dies ihr objectives Sein ist die Seele Erkennen, wie andererseits nie übersehen werden darf, daß dieses ihr Sein nur in der absoluten Unruhe, im objectiven Proceß von Sein und Nichtsein besteht.

Wir eilen, dies sowohl durch Zeugnisse zu belegen, als eben hieran den von uns gemeinten Unterschied völlig klar zu machen und das in ihm Enthaltene weiter zu entwickeln.

Vor Allem kommt hier die erst jetzt in ihrem ganzen Umfange und ihrer ganzen tiefen Richtigkeit zu verstehende Stelle des Aristoteles in Betracht, de Anima I. c. 2. p. 405. B.: „καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι, ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα πάντα κἀκεῖνος ᾠήθη καὶ οἱ πολλοί", „auch Heraklitos sagte, daß die ἀρχή (das Grundprincip von Allem) die Seele sei, nämlich der Proceß, aus welchem alles Andere

entsteht und zwar sei sie (die Seele) das absolut Unkörperliche und immer Fließende, denn das Bewegte werde nur durch ein sich Bewegendes erkannt; für in Bewegung befindlich aber hielt jener das Seiende und die Meisten". — Nicht leicht scheint es uns einen größeren Irrthum zu geben, als die von Schleiermacher p. 486 ausgesprochene Meinung, die Stelle zeige nur, wie wenig Aristoteles den Ephesier verstanden. Sie zeigt im Gegentheil nur, wie tief er ihn verstanden. Wörtliches muß man freilich in ihr nicht suchen wollen, und ἀρχή ist allerdings keine heraklitische, sondern eine aristotelische Bestimmung. Wohl aber war Aristoteles, in seiner Terminologie über Heraklit berichtend, durchaus berechtigt, das continuirlich und unausgesetzt weltbildende Princip bei Heraklit, das Princip des processirenden Werdens, es seiner eigenen Terminologie annähernd, ἀρχή zu nennen.

Dies muß auch Schleiermacher selbst zugeben, indem er sagt: „Kann man also etwas nach Herakleitos Seele des Ganzen nennen, so wird dies denn auch ἀρχή sein, aber keineswegs ξηρὰ ἀναθυμιάσις". Abgesehen von der merkwürdigen zweifelnden Form dieses Satzes, ob man etwas nach Heraklit Seele des Ganzen nennen könne, da doch seine ganze Philosophie nur von diesem Einen handelt, welches die beständig kreisende Seele des Ganzen genannt werden muß, so gründet sich also der Tadel Schleiermacher's nur auf seine eigene, durchaus irrthümliche Auffassung der ἀναθυμίασις, ein Irrthum, auf den wir bald zurückkommen.

Zuerst constatiren wir aus dieser Stelle, daß auch Aristoteles gewußt, wie die ἀρχή, oder um heraklitischer zu reden, der allgemeine weltbildende und weltdurchwaltende λόγος des Heraklit, d. h. also der reine Proceß, ihm das Wesen der Seele gebildet habe. — Gerade aber weil Aristoteles selbst fühlt, daß ἀρχή keine recht passende Bezeichnung für das heraklitische Princip sei, weil dieses sich zu der Welt nicht wie Anfang und Ursache, sondern wie ein immanentes, die Welt beständig neuschaffendes, wie Blutumlauf durch den Körper circulirendes und ihn nur dadurch immer erzeugendes und erhaltendes ideelles Gesetz verhalte, berichtigt er den Ausdruck ἀρχήν durch den erklärenden Zusatz: εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν. ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν. Schleiermacher faßt nämlich ganz mit Unrecht die Worte εἴπερ τ. ἀναθ. als appositionelle Erklärung zu ψυχήν auf, eine Verwechslung, zu welcher die beiden Objectsaccusative ἀρχήν und ψυχήν allerdings Anlaß gaben. Es ist aber jener Zusatz vielmehr unmittelbar eine nähere Erklärung zu τὴν ἀρχήν, und nur indirect, — da die ψυχή als ἀρχή definirt ist und der Zusatz jetzt die ἀρχή näher interpretirt, — dient er zu der Erklärung auch der ψυχή. Schleiermacher

faßt den Satz auf, als wäre er aufzulösen: *ψυχὴ. ἤ ἐστιν ἡ ἀναθυμίασις. ἐξ κτλ.*, während er nach uns aufzulösen ist: *ἀρχὴν … ἤ ἐστιν ἀναθ. κτλ.* Am deutlichsten wird sich unsere Ansicht durch folgende freie Uebersetzung der Stelle darlegen: „Herakleitos setzt als Seele die *ἀρχή*, nämlich was bei ihm *ἀρχὴ* genannt werden kann, die *ἀναθυμίασις*, aus welcher alles Andere wird“[1].

Auf diese Weise aufgefaßt, verliert die Stelle alles Schwierige und Unrichtige und gewährt die völligste Uebereinstimmung, sowohl in sich als mit der Philosophie des Ephesiers. Constatirten wir also vorhin aus der Stelle die Erkenntniß des Stagiriten, daß dem Heraklit das Wesen der Seele mit der *ἀρχή* identisch sei, so constatiren wir jetzt daraus zwei Erkenntnisse des Aristoteles, die wichtiger sind, als diese ohnehin seinem allgemeinen Kanon entsprechende Annahme. Denn es ergiebt sich aus der Stelle sowohl das wahre Wesen der heraklitischen *ἀρχή*, nämlich daß bei ihm nichts Anderes *ἀρχὴ* zu nennen wäre, als „die *ἀναθυμίασις*, aus welcher das Andere wird“, als auch die wahre Bedeutung der heraklitischen *ἀναθυμίασις* selbst. Schleiermacher sagt, könne man etwas nach Heraklit Seele des Ganzen nennen, „so wird dies denn auch *ἀρχὴ* sein, aber keineswegs *ξηρὰ ἀναθυμίασις*“. Aber es ist vielmehr Schleiermacher's eigenes Unrecht, zu thun, als ob in dem Text des Aristoteles etwas von einer *ξηρὰ ἀναθυμίασις* stände, was nicht der Fall. Wenn die Commentatoren des Stagiriten die *ἀναθυμίασις* durch *ξηρὰ ἀναθυμίασις* erklären, so ist doch, abgesehen davon, inwieweit auch sie hierbei gerechtfertigt werden können, keinesfalls Aristoteles für seine Ausleger verantwortlich zu machen.

Vielmehr zeigt die Stelle mit vollster Evidenz, daß Aristoteles von keiner jener beiden Arten von *ἀναθυμιάσεις* spricht, die uns Diog. L.

---

1) Auch der Zusammenhang erheischt diese Auffassung. Aristoteles stellt die Meinungen der alten Philosophen über die *ψυχὴ* zusammen. Die *ψυχὴ* ist es, die definiert werden soll. Sie wird nun zuerst von ihm nach Heraklit als *ἀρχὴ* definirt; gerade deshalb sind die Worte *ἀπ. τ. ἀναθ.* nur als nähere Erklärung dessen, was die heraklitische *ἀρχὴ* sei, zu fassen und tragen so mittelbar und auf das Richtigste auch zu der Erklärung der Seele bei. Bei der Schleiermacher'schen Auffassung dagegen, welcher die Annahme zu Grunde liegt, daß das *ἀπ. τ. ἀναθ.* eine unmittelbare Definition zu *ψυχὴ* sei, würde in der Stelle ein Gegenstoß liegen. Die Seele wäre doppelt definirt, das einemal als *ἀρχὴ*, das anderemal als *ἀναθυμίασις*. — Wäre es Absicht der Stelle, die *ἀρχὴ* durch *ψυχὴ* zu definiren, so wäre Schleiermacher's Auffassung richtig. Umgekehrt aber will die Stelle dieses Buchs über die Seele die *ψυχὴ* definiren und definirt sie durch *ἀρχὴ*, von der sie dann näher erläutert, worin sie bestehe.

IX, 9 sq. und Andere als Entwickelung aus dem Feuchten und Starren, aus Meer und Erde, bei Heraklit ſchildern, weder von der dunklen (σκοτεινά), welche das Feuchte, noch von der hellen und reinen, welche Feuer und Geſtirne nähren; daß hier die ἀναθυμίασις vielmehr durchaus keine beſtimmte ſtoffliche Erſcheinung, keinen Dunſt, ſondern nur den objectivirten Uebergang als ſolcher, die Metamorphoſe überhaupt, kurz das allgemeine Werden, das Proceſſiren als ſolches bedeutet. Dies zeigt ſchon das bald folgende ἀσωματώτατον, welches in keinem andern Sinne der ἀναθυμίασις zukommen konnte. Denn eine ſolche Unwiſſenheit und Sinnloſigkeit iſt Niemand berechtigt, dem Ariſtoteles zuzutrauen, daß er nicht einmal gewußt haben ſollte, was doch ein Diogenes wußte, daß jene ſich aus dem Waſſer entwickelnde, die Geſtirne ꝛc. nährende ἀναθυμίασις, von der uns die Stoiker und Diog. berichten, ſtofflicher Natur geweſen ſei.

Noch deutlicher aber geht es daraus hervor, daß die ἀναθυμίασις hier als Definition deſſen, was bei Heraklit ἀρχή ſei, auftritt und am ſinnfälligſten endlich daraus, daß ſie demgemäß ausdrücklich als dasjenige erklärt wird: ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησι, „aus welcher das Andere (alſo alles Daſein) zuſammentritt, entſteht". Wie hätte Ariſtoteles, wenn man ihn nicht der completteſten Ignoranz, der größten Gedankenloſigkeit, des unerklärlichſten Widerſpruchs mit andern Stellen, in denen er ſich über Heraklit ausläßt, beſchuldigen will, dies von jener ſich aus dem Feuchten entwickelnden Verdunſtung ausſagen können? Wie hätte er jene Stellung als weltbildendes Princip und ἀρχή allen Daſeins jener ſtofflichen ἀναθυμίασις, von der uns die ſtoiſchen Berichterſtatter ſprechen, bei Heraklit einräumen können, da dieſe doch nur eine Verdunſtung des Feuchten war, alſo, weit entfernt ἀρχή und Das zu ſein, woraus alles Andere entſtände, vielmehr ſelbſt bereits das ſinnliche Element des Waſſers oder des Feuchten vorausſetzte und nur eine beſtimmte Uebergangsſtufe aus einem ſinnlich beſtimmten Gebiete in ein anderes war? Als ſolche Uebergangsſtufe aus dem Waſſer auf dem Wege nach Oben erſcheint ſie auch bei Diog. L. a. a. O., Pſeudo-Plutarch u. A. In der ariſtoteliſchen Stelle dagegen erſcheint die ἀναθυμίασις als abſoluter Anfang und als auf ihrem eigenen Wege nach Unten allem Anderen Daſein gebend, d. h. alſo in derſelben Stellung und Rolle, welche ſonſt das Feuer einnimmt und, wie dieſes, nur den Proceß bedeutend; nur daß die ἀναθυμίασις an ſich weit weniger als das Feuer, welches auch eine beſondere ſinnliche Exiſtenz iſt, zur Verwechslung mit einer ſolchen

Anlaß giebt und das Feurige im Feuer, die absolute Unruhe des Werdens und Uebergehens, in einer von jeder bestimmten einzelnen Existenz gereinigten Form ausdrückt. Es ist also die ἀναθυμίασις, wie die Stelle selbst zeigt und wir bereits an mehreren Orten (§ 6; Bd. I. p. 162 sq. p. 297 sqq. Bd. II. p. 99 sqq. p. 103 u. 119 sq.) nachgewiesen haben, nur die objectivirte μεταβολή, die allgemeine Kategorie der Umwandlung selbst, und hiergegen würde es nichts verschlagen, wenn es selbst feststände, daß das Wort ἀναθυμίασις auch in dem Sinne des Diog. und der stoischen Berichterstatter für die Verdunstung des Feuchten von Heraklit selbst gebraucht worden sei. Es würde sich selbst dann mit ihr immer nur verhalten, wie mit dem Feuer selbst, das Heraklit auch das einemal für das sinnliche physikalische, das anderemal für das unsinnliche logische Feuer des ewigen Processirens braucht*).

Die Identität der ἀναθυμίασις in dieser Stelle mit dem heraklitischen Feuer, und zwar gerade jenem unsinnlichen Feuer, ist aber auch den Commentatoren des Aristoteles nicht entgangen, und haben sie nicht das ganze Sachverhältniß übersehen, so sind ihre Erklärungen zu dieser Stelle doch weit richtiger, als die mit Unrecht ihnen Verwirrung und Willkür verwerfende Auffassung Schleiermacher's. So sagt Themistios ad h. l. f. 67. a. οὕτως δὲ καὶ Ἀναξιμένης καὶ Διογένης καὶ ὅσοι ἀέρα λέγουσι τὴν ψυχήν, ἀμφότερα πειρῶνται διασώζειν, καὶ τὸ κινεῖν διὰ τὴν λεπτομέρειαν, καὶ τὸ γινώσκειν διὰ τὸ τίθεσθαι ταύτην ἀρχήν· καὶ Ἡράκλειτος δέ, ἣν ἀρχὴν τίθεται τῶν ὄντων, ταύτην τίθεται καὶ ψυχήν. πῦρ δὲ καὶ οὗτος τὴν γὰρ ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν, οὐκ ἄλλο τι ἢ πῦρ ὑποληπτέον· τοῦτο δὲ καὶ ἀσώματον καὶ ῥέον ἀεί κτλ.

Also was Heraklit als ἀρχή angenommen, meint Themistios, habe er auch als Seele gesetzt, denn die ἀναθυμίασις, aus der das Andere entstände, sei gar nichts Anderes, als das Feuer; denn dieses sei eben das Körperlose und immer Fließende. Schleiermacher meint, Themistios mache diese ganze Behauptung nur gewaltsam dem aristotelischen Kanon von der Identität der ἀρχή und der Seele zulieb. Dies ist jedoch eine Behauptung, die jedes Nachweises entbehrt, sobald Themistios in der Sache selbst Recht hat[1]. Es ist aber auch ganz ersichtlich, daß dies gar nicht

*) Vgl. jetzt das Fragment p. 144 sqq., welches nunmehr über die Entstehung des Ausdrucks ἀναθυμίασις erst bei den Anhängern Heraklit's in seine Entwicklung aus dem obigen Gedanken keinen Zweifel mehr läßt.

1) Eine Behauptung ferner, die um so willkürlicher ist, als auch Sextus, den doch solche Rücksichten auf Aristoteles durchaus nicht leiten, die Seele bei Heraklit ὁμοιοειδὴς τῷ ὅλῳ nennt (VII, 130.) und die Sache auch für sich selbst spricht.

der Grund des Themistios ist. Sein Grund liegt vielmehr ja ganz deutlich ausgesprochen in den Worten οὐκ ἄλλο — ῥέον ἀεί.

Weil nämlich die ἀναθυμίασις vom Stagiriten als das Unkörperlichste und immer Fließende geschildert werde, meint Themistios ganz richtig, so könne sie nur identisch mit dem Feuer sein; denn körperlos und immerfließend sei nur dieses bei Heraklit. — Wäre hier unter Feuer von Themistios nicht das sinnliche, sondern das unsinnliche Feuer des ewigen Werdens gemeint, so wäre er also mit seiner Behauptung, die ἀναθυμ. sei Feuer, ganz im Recht. Und daß in der That Themistios nicht das sinnliche Feuer meint, geht aus dem Verlauf hervor, denn weiter unten sagt er: ὡς ὅσοι γε ἓν τῶν στοιχείων τὴν ψυχὴν ἔθεντο, τὴν ἐκείνου ποιότητα μόνην προτιθέασι καὶ τῇ ψυχῇ, οἱ μὲν πυρὸς τὴν θερμότητα, καθάπερ Ἡράκλειτος.

Um recht zu verstehen, was hierin, sowie in den bald anzuführenden Interpretationen anderer Commentatoren wirklich enthalten ist, müssen wir auf eine anderwärts citirte Stelle Plato's, Cratylos p. 413. B. p. 137. Stallb., und deren im § 18. gegebene ausführliche Erörterung rückverweisen und Bezug nehmen.

Dieser platonischen Stelle und der a. a. O. explicirten in ihr enthaltenen Staffel muß man eingedenk sein, um das wahre Sachverhältniß zu verstehen, wo man das heraklitische Princip als τὸ θερμόν, das Warme, angegeben findet. Es ist nicht eine atmosphärische Wärme; es ist nur ein schon unsinnlicherer, innerer, der Wahrheit näherer Ausdruck als das sinnliche Feuer und bedeutet nur soviel, als: des Feuers innere Wesenheit.

Es ist nicht nöthig und ist nicht der Fall, daß alle unsere Berichterstatter, welche von dem Warmen als Princip Heraklit's sprechen, diese Bedeutung des Warmen verstehen. Sie fassen es im Gegentheil häufig auch wieder als blos physikalische, atmosphärische Wärme. Wenn sie es aber auch sämmtlich und consequent mißverständen, — dennoch wurzelte diese Tradition, daß die Wärme das Princip des Ephesiers sei, nur in solchen Stellen, theils Heraklit's selbst, theils seiner ältesten und besten Commentatoren, welchen jene Bedeutung des „Warmen im Feuer" zu Grunde liegt. Selbst die mißverstehenden Berichte, in welchen vom Warmen als heraklitischen Princip die Rede ist, sind daher denen, die dies vom Feuer aussagen, eigentlich noch um einen Schritt voraus, und wenn sie das Wesen des Feuers als Wärme, wie Themistios a. a. O.[1]) oder,

1) cf. I. Philopon. Comm. in de Anim. (Venet. 1535) C. 10.

was damit nur ganz identisch ist, als (warme) trockene Verflüchtigung oder Verdunstung, ξηρὰ ἀναθυμίασις, beschreiben, sind sie somit keineswegs, wie Schleiermacher thut, anzuklagen, blos der uns beschäftigenden Stelle des Aristoteles zu lieb gewaltsamer und unrichtigerweise ein quid pro quo vorzunehmen, sondern sie sind dabei in dem aufgezeigten Sinne, und mehr als sie selbst wußten, im Recht. Uebrigens sieht J. Philoponus bis zu einem gewissen Punkte das Richtige ganz gut ein, wenn er zu dem a. O. des Aristoteles sagt (Comm. in de Anim. Venet. 1535. C. 7.): Oftmals wird gesagt, daß Heraklitos das Feuer als ἀρχή des Seienden setze, das Feuer aber nicht als Flamme — denn, wie Aristoteles sagt, die Flamme ist bereits Umwandlung des Feuers, — sondern Feuer nannte er die trockene (warme, feurige) Verdunstung; aus dieser nun, als aus dem Beweglichen und am meisten Feintheiligen, (oder was diesem mißverstehenden Ausdruck, wie in der Anmerkung gezeigt wird, eigentlich zu Grunde liegt: dem Alles Durchdringenden und deshalb Feinsten, Unkörperlichsten): bestehe auch die Seele „εἴρηται πολλάκις ὅτι ἀρχὴν ἔλεγεν εἶναι τῶν ὄντων οὗτος τὸ πῦρ· πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα· ὡς γὰρ Ἀριστοτέλης φησίν, ἡ φλὸξ ὑπερβολή ἐστι τοῦ πυρός· ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν· ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχὴν ὡς κινητοῦ καὶ λεπτομερεστάτης“[1]). Philopo-

1) Von hier aus dürfte es am Orte sein, einen Blick auf das sehr späte Mißverständniß bei dem Pseudo-Plutarch, Plac. Phil. I. 13. und Stob. Ecl. Phys. I. p. 350) zu werfen, daß Heraklit Atome angenommen habe (Ἡράκλειτος πρὸ τοῦ ἐνὸς δοκεῖ τινα ῥήγματα καταλείπειν und Ἡράκλειτος ῥηγματά τινα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ εἰσάγει). Nicht zwar als ob wir diese sogar von denen, die sie berichten, mit Mißtrauen hingestellte Nachricht einer besondern Widerlegung werth erachten; es muß vielmehr wundern, daß noch nach der kurzen und verdienten Abfertigung die ihr Schleiermacher p. 362 zu Theil werden läßt, Stallbaum, Prolegom. in Plat. Parmenid. Lips. 1839. p. 37 auf dieselbe zurückkommen will. (Mit Unrecht auch citirt Stallbaum für diese Nachricht Sext. Emp. IX. 360. Sextus sagt nichts davon und berichtet daselbst, daß, nach Einigen, Heraklit die Luft statt des Feuers als Grundelement gesetzt habe, was ein Irrthum andrer Art ist. Erst Fabricius richtet in der Note z. a. O. die Verwirrung an, indem er die Luft mit der ἀναθυμίασις identificirt und diese wieder ganz willkürlich und irrig aus solchen ῥήγματίοις bestehen lassen will). Wohl aber glauben wir, daß nicht Namensverwechslung, wie Schleiermacher möchte, sondern ein andrer Entstehungsgrund dieser Nachricht zuzuweisen zu sein scheint. Platon sagt im Kratylos, wo er das Grundprincip Heraklit's, das ἀεὶ καιόν als das durch Alles Hindurchgehende, durch welches alles Werdende wird, schildert, es sei (p. 412. D.) das τάχιστον καὶ λεπτότατον· οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ ὄντος ἰέναι παντὸς εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν, ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν καὶ τάχιστον, ὥστε χρῆσθαι

nus weiß also ganz richtig, daß das sinnliche Feuer nicht Princip bei Heraklit genannt werden kann, und giebt den Unterschied zwischen dem sinnlichen Feuer und dem wahren Princip des Ephesiers dahin an, daß letzteres — das innere unsinnliche Wesen des erscheinenden Feuers — feurig-trockene, nur als Bewegung vorhandene Verflüchtigung oder jene ἀναθυμίασις sei, von der Aristoteles spricht, und deren Natur, das Wesen des Feuers zu bilden, er durch ξηρά bezeichnet. Aehnlich verhält es sich mit der Stelle des Simplicius ad h. l. f. 8., der gleichfalls πῦρ und ξηρὰ ἀναθυμίασις als identisch setzt. Freilich lag durch das ξηρά, welches die ἀναθυμίασις in der aristotelischen Stelle, wo sie gerade dadurch, daß sie allein steht, ihren significativen und schlechthin allgemeinen Charakter erhält, nur abschwächt und versinnlicht und allerdings zeigen kann, daß die Commentatoren des Stagiriten nicht alle den ganzen Gehalt seiner Worte und die wahre Bedeutung der ἀναθυμίασις, allgemeiner Proceß zu sein, erkannt haben, auch das Mißverständniß, zumal bei dem vulgären Gebrauche von ἀναθυμίασις, nahe, daß diese ξηρὰ ἀναθ., welche eine Verinnerlichung des Feuers auch im Sinne der Commentatoren sein sollte, vielmehr eine auf dem Wege nach Oben und Unten unterhalb des Feuers selbst stehende bestimmte sinnliche Uebergangsstufe und Erscheinung sei, gleichbedeutend mit der besonde-

---

ὥσπερ ἐστῶσι τοῖς ἄλλοις. Dies ist eine ganz richtige und gute Schilderung der Unsinnlichkeit des heraklitischen Absoluten. Während es aber hier λεπτότατον heißt, bedient sich Aristoteles, de anim. I. c. 2. p. 405. ed. Berol., abwechselnd des Ausdrucks λεπτότατον und λεπτομερέστατον. Allerdings spricht Aristoteles hier noch nicht von Heraklit, sondern von Diogenes und geht erst unmittelbar darauf zum Ephesier über. Weit allgemeiner aber und zu einem Mißverständniß des heraklitischen Princips direct Anlaß gebend, drückt sich die Metaphysik aus I, 8. p. 988 sq. B.: τῇ μὲν γὰρ ἂν δόξειε στοιχειωδέστατον εἶναι πάντων ἐξ οὗ γίγνονται συγκρίσει πρώτου, τοιοῦτον δὲ τὸ μικρομερέστατον καὶ λεπτότατον ἂν εἴη τῶν σωμάτων, διόπερ ὅσοι πῦρ ἀρχὴν τιθέασι, μάλιστα ὁμολογουμένως ἂν τῷ λόγῳ τούτῳ λέγοιεν". Wenn λεπτότατον sich noch sehr wohl von dem heraklitischen Principe sagen läßt und gerade, wie das ἀσωματωτατον bei Aristoteles, de anim. I. 2., zur Bezeichnung seiner absoluten Unsinnlichkeit gebraucht ist, so ist dagegen λεπτομερέστατον bereits ein völlig falscher Ausdruck für dasselbe, da derselbe reale Theile und ein materielles Princip voraussetzt. Gleichwohl wurde nun in Folge dieser Stelle der Metaph. bei den Commentatoren des Aristoteles das heraklitische Princip aus dem platonischen λεπτότατον setzt stereotyp zu einem λεπτομερέστατον und man braucht die Stellen der Commentatoren über diese λεπτομέρεια (siehe Simplic. Comm. in de An. f. 8. Themist. in Phys. f. 67. Jo. Philoponus in de An. Venet. 1535. C. 6. u. 7. und in Phys. ausc. Venet. 1535. A. 9. u. 10.) nur nachzulesen um zu sehen, wie aus ihr die Nachricht von den ψηγμάτια von selbst entstehen mußte.

ren λάμπρα καὶ καθαρὰ ἀναθυμιάσεις, von der uns Diog. L. und die Stoiker erzählen, welche sich aus dem Feuchten entwickelnd die Gestirne ꝛc. bildet. Und in dieses Mißverständniß verfiel Schleiermacher p. 486, wenn er zuvörderst das ξηρὰ in den Text des Stagiriten hineinließt und dann, um ihn des Unverstandes zu überführen, entgegnet, es sei, wenn bei Heraklitos schon von einer Seele des Ganzen gesprochen werden könne, als Leib derselben nur die sämmtlichen vergänglichen Erscheinungen zu bestimmen, welche die Welt bilden; nun sei aber „— inwiefern sie ξηρὰ ἀναθυμίασις ist, die Seele selbst eine solche Erscheinung". Es ist dies vielmehr das directeste Mißverständniß dieses Ausdrucks, da nach den ihn erst gebrauchenden Commentatoren selber die ξ. ἀν. gerade zum Unterschied von dem erscheinenden Feuer das allgemeine, nicht erscheinende Feuer bedeuten soll. Ja wenn Schleiermacher hier daran erinnert, daß nach Heraklitos die Seele dem Leibe von Außen her kommt[1]), so hätte er gerade hieran die wahre Bedeutung der ἀναθυμίασις erkennen können (vgl. p. 340, 2.).

Denn wäre die ἀναθυμίασις, von der Aristoteles spricht und welche mit der Seele identisch sein soll, jene besondere, sich aus dem Feuchten entwickelnde Verdampfung, so hätte der lebendige Körper, der ihm ja in der That beständig in diesem Umwandlungsprocesse begriffen war und sein mußte (cf. § 7. u. die das. angef. St. der Arist. Probl.), das Princip der Entstehung der Seele sein müssen: er hätte sie für sich selbst auf seinem Wege nach Oben durch Verdampfung der feuchten Wärme in ihm sich erzeugen müssen. Von Außen kann sie ihm nur kommen müssen, wenn diese Seele oder ἀναθυμίασις die absolute μεταβολή, der allgemeine Proceß ist, an dem zwar auch der Körper, wie alles Dasein, Theil hat, weil er Alles durchwaltet, der aber, weil sich jedes Dasein gegen ihn als ein nur Besonderes gegen das schlechthin Allgemeine bestimmt, von dem einzelnen stofflichen Gebilde nicht erzeugt zu werden vermag, sich vielmehr zu jedem Einzelnen als die allgemeine Außenwelt desselben verhält und es von Außen her ergreift.

Nachdem wir nunmehr gesehen, was die ἀναθυμίασις und folglich die Seele in Wahrheit ist, und sich uns hierbei die Rechtfertigung des Aristoteles ergeben hat, müssen wir jetzt, um zu dem Schluß der aristotelischen

1) Woraus Schleiermacher folgert, die Seele selbst, inwiefern sie ξηρὰ ἀναθ. sei, sei eine besondere Erscheinung, denn da sie nach Heraklit dem Leib von Außen her komme, setze sie einen solchen aus niederen Entwicklungsstufen gebildeten bereits voraus, sei also nicht das Princip seiner Entstehung und also nicht ἀρχή.

Stelle überzugehen, dieſelbe nochmals in ihrem Ganzen zuſammenfaſſen: „Herakleitos ſagt, die ἀρχή, nämlich der Umwandlungsproceß, aus welchem alles Andere entſteht, ſei die Seele; und das Unkörperlichſte und immer Fließende ſei ſie (die Seele); denn das in Bewegung Befindliche werde nur durch ein ſich Bewegendes erkannt".

Dieſe Worte ſind Worte des Ariſtoteles, die er aber, wie die indirecte Rede zeigt, ex mente Heraklit's anführt. Wie bei Heraklit Sein nur Bewegung iſt, ſo iſt ihm auch Denken nur Bewegung. Wenn unſere modernſte Phyſiologie in den Satz ausbricht: „der Gedanke iſt eine Bewegung des Stoffs" und ihn wie einen Wahlſpruch auf ihr Banner ſchreibt, ſo hat, freilich ohne das, was wir heute phyſiologiſche Vermittelung und Begründung nennen, ſchon Heraklit a priori ganz denſelben Gedanken ausgeſprochen und ihn zur Grundlage ſeines Philoſophirens gemacht. Sein iſt ihm nichts als ſtoffliche Veränderung. Denken und Erkennen nur die correſpondirende Veränderung in der Seele, das Mitmachen jener ſtofflichen, das Sein conſtituirenden Veränderung durch die Seele[1]). Der Unterſchied zwiſchen Heraklit und der modernſten Phyſiologie iſt nur einerſeits der genetiſche: daß bei ihm ſich ohne jede Kenntniß des organiſchen Körpers[2]) jener Satz als Reſultat ſeiner geſammten aprioriſchen Weltanſchauung ergiebt, während die Phyſiologie ihn durch die reelle Vermittelung der Naturwiſſenſchaften und der explicirten Kenntniß der organiſchen Functionen zu Tage gefördert, weshalb bei ihm noch Seele heißt, was bei der Phyſiologie Gehirn; andererſeits iſt der Unterſchied der nicht geringe, daß bei Heraklit dieſe Anſchauung vor Beginn der eigentlichen Geiſtesphiloſophie, vor Anaxagoras, Sokrates und Plato, vor der chriſtlichen Religion und der chriſtlichen Philoſophie, d. h. vor der Entfaltung des Unterſchiedes von Denken und Sein auftritt, während ſie mit der modernen Phyſiologie nach der Vollendung dieſer Geiſtesphiloſophie wiederkehrt, eine Rückkehr, welche, wie jede ſolche Rückkehr nach Durchlaufung und Ueberwindung des Unterſchiedes, nicht mehr bloße Rückkehr zur erſten Unmittelbarkeit bleiben

1) In Bezug auf Heraklit beſtätigt ſich alſo genau (vgl. auch ſeine Lehre vom Stoffwechſelproceß und von der darin wiſſenſchaftlich durchgeführten Ewigkeit des Stoffs, cf. Bd. I. p. 55 u. ſonſt) was Louis Büchner in ſeiner Vorrede zu „Kraft und Stoff" im Allgemeinen ſagt, daß die Anſchauungen unſerer modernſten emancipirten Phyſiologie ſich zum Theil ſchon bei den älteſten joniſchen Philoſophen finden.

2) Wir ſagen, des organiſchen Körpers: nicht: des organiſchen Lebens. Denn die allgemeine Idee des organiſchen im Proceß beſtehenden Lebens a priori erfaßt zu haben, iſt gerade ein Verdienſt ſeiner Philoſophie: ſiehe § 7.

kann, ſondern den überwundenen Unterſchied in ſich aufgenommen und an ſich haben muß [1]).

Daß wir aber aus den Worten Ariſtoteles „das in Bewegung Befindliche werde nur durch ein Sichbewegendes erkannt", welche mit jener klaſſiſchen dem Stagiriten eigenthümlichen Kürze die Theorie des heraklitiſchen Erkennens zuſammenfaſſen, nicht zu viel folgern, zeigt nun näher die Schilderung, welche auch Platon von der Seele und dem Erkennen bei Heraklit entwirft. Dieſelbe liefert dabei zugleich von Neuem die gewichtigſte Rechtfertigung der ariſtoteliſchen Definition der Seele als *ἀναθυμίασις*, indem ſie eine neue Beſtätigung unſeres Nachweiſes gewährt, in welchem Sinne allein — und dann aber auch mit wie großem Rechte — Ariſtoteles die Seele als die *ἀναθυμίασις*, aus der alles Andere entſteht, hinſtellen kann.

Im Kratylos nämlich und zwar an einem Ort, wo er ſich eben mit erneuter Kraft auf die heraklitiſche Theorie zurückwendet und die Worte *φρόνησις*, *γνώμη*, *ἐπιστήμη* ꝛc. im Sinne dieſer Theorie expliciren zu wollen erklärt hat [2]), ſagt Platon bei der Erklärung der *ἐπιστήμη* (Cratyl. p. 412. A. p. 132. Stallb.): „*καὶ μὴν ἥ γε ἐπιστήμη μηνύει ὡς φερομένοις τοῖς πράγμασιν ἑπομένης* [3]) *τῆς ψυχῆς τῆς ἀξίας λόγου, καὶ οὔτε ἀπολειπομένης οὔτε προθεούσης*". Das Erkennen der Seele beſteht alſo auch nach Plato bei Heraklit darin, daß, da das Sein ſich in ſteter Bewegung (und es iſt ſtets feſtzuhalten, was dies für eine Bewegung iſt, nämlich dialectiſches Umſchauen ins Gegentheil) befindet, die Seele dieſer ſelbe Strom iſt, dieſe Bewegung mitmacht, die Dinge in ihrem Wandel begleitet, weder voreilend noch zurückbleibend.

Die Seele iſt alſo auch nach Plato derſelbe ununterbrochene Proceß (*ἀναθυμίασις*), derſelbe reine Wandel, welcher das objective Daſein durchwaltet und aus welchem alles Seiende wird (*ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησι* bei Ariſt.), indem dieſes (das Sein) nur die einzelnen und ſich unſonſt gegen den reinen dialectiſchen Fortgang jenes Proceſſes für ſich fixiren und beharren wollenden Stufen und Momente deſſelben bildet.

---

1) Eine Forderung, gegen welche von unſerer in der erſten Freude ihres Sichſelberfindens noch gährenden jungen Phyſiologie freilich noch hin und wieder verſtoßen wird.

2) Denn unmittelbar vorher, p. 411. C., heißt es — — *οὐδὲν αὐτῶν μόνιμον εἶναι, οὐδὲ βέβαιον, ἀλλὰ ῥεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως ἀεί*, worauf er hinzufügt, daß er dieſes eben mit Rückſicht auf die Worte ſagt, die er ſich jetzt zu erklären anſchicke (*λέγω δὲ ἐνοήσας πρὸς πάντα τὰ νῦν δὴ ὀνόματα*).

3) Man vgl. das Fragment *αὐὼ δαὶ ἔπεσθαι τῷ ξυνῷ* oben § 28.

Auch haben die Commentatoren des Ariſtoteles die innere Identität dieſer Stellen des Plato und des Stagiriten trotz des ſcheinbaren Abliegens derſelben von einander gar trefflich eingeſehen und mit Unrecht hat man eine ſchon oben berührte, dieſen Zuſammenhang ſehr gut explicirende Stelle des Philoponus faſt ignorirt, welche hier ausführlich mitzutheilen iſt. Er ſagt nämlich zu den obigen Worten des Ariſtoteles (Comment. in. de anim. C. 7.): „Εἴρηται πολλάκις ὅτι ἀρχὴν ἔλεγεν εἶναι τῶν ὄντων οὗτος (Her.) τὸ πῦρ· πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα· ὡς γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν ἡ φλὸξ ὑπερβολή ἐστι τοῦ πυρός· ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν· ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχὴν ὡς κινητοῦ καὶ λεπτομερεστάτης· ἅπαν γὰρ τὰ ὄντα ἐν συνέχει κινήσει ἔλεγεν εἶναι καὶ ἀνῄρει τὴν στάσιν ἐκ τῶν ὄντων. ὥσπερ καὶ Πρωτάγορας καὶ οἱ πολλοί· τὸ δὲ γινῶσκον καὶ τὸ κινοῦν ἴδιον ψυχῆς ἔλεγεν εἶναι· διὰ τοῦτο ἐκ τῆς ἀναθυμιάσεως αὐτὴν ἔλεγεν· τῶν γὰρ πραγμάτων ἐν κινήσει ὄντων δεῖν καὶ τὸ γινῶσκον τὰ πράγματα ἐν κινήσει εἶναι, ἵνα συμπαράθεον αὐτοῖς ἐφάπτηται[1]) καὶ ἐφαρμόζῃ αὐτοῖς· τὸ γὰρ ἑστὼς πῶς ἂν γνοίη τὸ κινούμενον; ὅθεν τὴν μὲν γνῶσιν τῆς ψυχῆς ἐδίδου τῶτε ἐκ τῆς ἀρχῆς εἶναι τῶν πάντων. λέγω δὲ τῆς ἀναθυμιάσεως καὶ τῷ ἐκ τοῦ κινητικωτάτου εἶναι· κινουμένῳ γὰρ τὸ κινούμενον γινώσκεσθαι· κινεῖν δὲ αὐτὴν ἔλεγε διὰ τήνδε λεπτομέρειαν τῆς ἀναθυμιάσεως καὶ τὸ ὡς ἐν σώμασιν ἀσώματον· δεῖ γὰρ τὸ κινῆσον, ὡς εἴπομεν, πολλάκις λεπτόμερες εἶναι, ἵνα διαδύνῃ δι' ὅλου τοῦ κινουμένου· λεπτομερὴς δὲ ἡ ἀναθυμίασις καὶ ἀεὶ κινητὸς καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία". „Oftmals wird geſagt, daß Heraklit das Feuer als ἀρχή des Seienden ſetzte; das Feuer aber nicht als Flamme — denn wie Ariſtoteles ſagt, die Flamme iſt ſchon Umwandlung des Feuers — ſondern das Feuer nannte er die trockene (feurige) Verdunſtung; aus dieſer, da ſie das Bewegliche und Feintheiligſte ſei, ſei die Seele; denn da er ſagte, daß das Seiende in beſtändiger Bewegung begriffen ſei und den Stillſtand aus der Welt verbannte, wie Protagoras und die meiſten, das Erkennende und Bewegende aber als das eigenthümliche Weſen der Seele erklärte, ſagte er deshalb, daß dieſe aus der ἀναθυμίασις ſei; denn wenn ſich die Dinge in Bewegung befinden, muß auch das die Dinge Erkennende in Bewegung ſein, damit es, mitnebenherlaufend den Dingen, ſie berühre und in Harmonie mit ihnen ſei. Denn wie könnte das Stehende das in Bewegung Begriffene erkennen? weshalb er die Erkenntniß der

1) Vgl. die oben p. 326 angeführte Etymologiſirung der Perſephone im Kratylos und die daſelbſt citirte Stelle des Theophraſt.

Seele ihr dadurch ertheilte, daß sie aus dem Princip (ἀρχή) des Alls sei, ich meine aus der ἀναθυμίασις [1]) und dadurch, daß sie aus der reinsten Bewegung sei [2]). Denn durch ein sich Bewegendes werde das in Bewegung Befindliche erkannt. Die Bewegung aber habe sie vermöge der Feintheiligkeit der ἀναθυμίασις; und als das gleichsam Unkörperliche in den Körpern; denn das, was bewegen soll, muß, wie wir öfters sagten, feintheilig sein, damit es durch das in Bewegung befindliche All hindurchgehe; feintheilig aber ist die ἀναθυμίασις und immerbewegt und der andern (der sinnlichen) Bewegung Ursache" [3]).

---

1) Diese Worte des Philop. zeigen, daß er mit uns, wie wir oben p. 329 sq. auseinandergesetzt, in der Stelle des Aristoteles die Worte εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν als appositionelle Erklärung zu ἀρχή, und nicht wie Schleiermacher zu ψυχή faßt.

2) ἐκ τοῦ κινητικωτάτου. In der Erklärung, welche in den hervorgehobenen Worten Philoponus von der ἀναθυμίασις giebt, sowie in den nachfolgenden drei Momenten derselben, die er noch constatirt, daß sie 1) durch das bewegte Weltall hindurchgehe (διαδύνη δι' ὅλου τοῦ κινουμένου); 2) immer bewegt (ἀεὶ κινητός) sei; 3) der andern, i. e. der sinnlichen, Bewegung Ursache sei, liegt nun wohl auf das Ueberzeugendste und Evidenteste der Nachweis, daß Philoponus unter seiner ξηρὰ ἀναθυμίασις und der ἀναθυμίασις des Aristoteles unmöglich die stoffliche ἀναθυμίασις versteht, von der uns Diog. L., die Placita u. A. sprechen. Vielmehr schildert er in allen diesen Zügen auf das Deutlichste jenes unsinnliche, das Gesetz und den Alles durchwaltenden Logos der Welt bildende Wesen des reinen Processes; er hat somit, weit entfernt Schleiermacher's Tadel zu verdienen, das ganz Richtige getroffen und die wirkliche Bedeutung der ἀναθυμίασις bei Aristoteles ganz gut herausgestellt.

3) καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία. Also auch Philop. hat gewußt, daß jene absolute Bewegung, welche das Princip heraklitischer Philosophie ausmacht (es ist hier ja eben von der Bewegung die Rede, welche bei Heraklit ἀρχή sein soll), keine sinnliche Bewegung überhaupt und somit auch keine Ortsbewegung sei; vielmehr entstehe diese Ortsbewegung, wie alle sinnliche Bewegung überhaupt, erst durch jenen principiellen, sich durch Alles hindurchziehenden, unsinnlichen und immerbewegten Wandel (die ἀναθυμίασις), welcher das Unkörperliche in den Körpern (τὸ ὡς ἐν σώμασιν ἀσώματον) bilde, worin also doch deutlich genug die ideelle Selbstbewegung des reinen Processes beschrieben ist, wenn Philopon., der bei dieser Beschreibung offenbar andern Berichten folgt, dies auch sich selbst nicht zur Klarheit bringt. — Anderswo (Comment. in Ar. de Phys. Ausc. Venet. 1535. A. 9 u. 10) sagt Philopon. von dem Feuer als ἀρχή bei Heraklit: Ἡράκλειτος μὲν καὶ Ἵππασος τὸ πῦρ ἔλεγον ἀρχὴν τῶν ὄντων εἶναι· διὰ τὸ λεπτομερέστατον (dies ist also wieder der falsche und schlechte Ausdruck, dem nur, wie oben gezeigt worden, διεξιὼν διὰ πάντων zu Grunde liegt) αὐτὸν εἶναι τῶν ἄλλων καὶ εὔπλαστον „durch seine ihm eigenthümliche Eigenschaft sich leicht zu formen" i. e. absolute Formveränderung, Uebergang und Umwandlung zu sein, also blos als reinstes

Nicht weniger als Philoponus bringt auch Simplicius die Stelle des Ariſtoteles und des Plato mit einander in Verbindung, indem er die erſtere erklärt (Comm. in de Anim. f. 8.): *περὶ δὲ Ἡρακλείτου συλλογιζομένῳ ἔοικεν, οὐχ ὡς σαφῶς λέγοντος πῦρ ἢ ἀναθυμίασιν ἐχρὰν τὴν ψυχήν· ἀλλ' ὡς τοῦ πυρὸς πρὸς τῷ λεπτομερεῖ καὶ τὸ εὐκίνητον ἔχοντος, καὶ τῷ κινεῖσθαι τὰ ἄλλα κινοῦντος, καὶ διὰ ταῦτά τε τῇ ψυχῇ προσήκοντος· ὡς διὰ παντὸς τοῦ ζῶντος ἰούσης σώματος, καὶ ὡς τῷ κινεῖσθαι κινητικῇ καὶ ἔτι ὡς γνωστικῇ· ἐν μεταβολῇ γὰρ συνεχεῖ τὰ ὄντα ὑποτιθέμενος ὁ Ἡράκλειτος καὶ τὸ γνωσόμενον αὐτὰ τῇ ἐπαφῇ γνώσκον, συνέπεσθαι ἐβούλετο ὡς ἀεὶ εἶναι κατὰ τὸ γνωστικὸν ἐν κινήσει.*

Die Seele **iſt** alſo derſelbe dialectiſche Proceß, welcher die Dingheit conſtituirt: ſie **iſt** ſelbſt jene reine Umwandlung ins Gegentheil, jene proceſſirende Identität von Sein und Nichtſein, welche den die Welt durchwaltenden *λόγος* bildet. —

Von hier aus erſt ergiebt ſich das rechte Verſtändniß jenes „Ich ſuchte mich ſelbſt", welches Heraklit als Quelle aller Weisheit gelehrt hat, und jenes Berichtes, daß ihm erſt nachdem er auch ſich ſelbſt als nichtſeiend gefunden, alle Erkenntniß aufgegangen ſei (ſ. Bd. I. p. 301 sqq.).

Weil die Seele ſo an ſich ſelbſt derſelbe dialectiſche Proceß iſt, der die objective Welt durchzieht, iſt ſie alſo an ſich ſelbſt ſchon alle Vernunft und Erkenntniß. —

Und alles dies, was wir bisher aus den Stellen des Ariſtoteles, des Plato und der Commentatoren als die wahre Idee und Natur des heraklitiſchen Erkennens entwickelt haben, wird nun auf das ſchlagendſte beſtätigt und außer Zweifel geſetzt durch ein höchſt wichtiges und treffliches Zeugniß des Chalcidius, welches aber gleichfalls, wie alle Zeugniſſe[1]) dieſes Neuplatonikers in Bezug auf Heraklit — wahrſcheinlich in Folge des ſehr ſchlechten Index zu den Ausgaben dieſes Commentators, in dem nur eine einzige der Anführung in der That nicht werthe Stelle über Heraklit vermerkt iſt — bisher ſtets überſehen worden iſt. „Heraclitus

---

Subſtrat der Idee des Proceſſes, was Philop. noch deutlicher macht, indem er hinzuſetzt *οὐ γὰρ δὴ κομιστέον ὅτι τὸ εἶδος αὐτὸ λόγον ἔχειν πρὸς τὰ ἄλλα, ὡς περιεκτικὸν τῶν ἄλλων*, alſo durchaus nicht als reale Gattung des Seienden, als ſtofflich in dem Seienden enthaltenes Feuer!

1) Vgl. oben p. 27 u. p. 234. Seiner ſonſtigen Einſicht über Heraklit macht aber Chalcidius keine Ehre, wenn auch er ib. p. 420 ihm abſichtliche Dunkelheit nachſagt: Juxta dicentem fit obscuritas, cum vel studio dataque opera dogma suum velat auctor ut fecerunt Aristoteles et Heraclitus.

vero — sagt Chalcidius in Tim. p. 346. ed. Meurs. — consentientibus Stoicis, rationem nostram cum divina ratione connectit, regente ac moderante mundana propter inseparabilem comitatum consciam decreti rationabilis (der λόγος) factam, quiescentibus animis opere sensuum, futura denunciare": „Heraklitos aber — und ihm beistimmend die Stoiker — verknüpft unsere Vernunft mit der göttlichen die Welt leitenden und regierenden und sagt, daß sie wegen des untrennbaren Geleites Mitwisserin des waltenden Vernunftdecretes sei und indem der Geist von der Thätigkeit der Sinne ausruhe, das Künftige vorher anzeige".

Das „untrennbare Geleit", in welchem sich die Seele zu der intellectuellen Wandelbewegung des Logos befindet, ist es, welches sie des Erkennens theilhaftig macht. Sie ist deshalb Erkennen, weil sie an sich selbst schon dieselbe unsinnliche intelligible Bewegung ist, welche auch alles Dasein als sein Gesetz durchwaltet. Eben deshalb kann aber auch die Seele nicht dadurch erkennen, daß sie sich mit dem Sinnlichen, Fließenden und dessen zufälliger und vorübergehender Beschaffenheit zusammenschließt (sinnlich wahrnimmt), sondern die Sinnesthätigkeit, welche sie mit den Einzelgegenständen vermittelt, muß gerade ruhen, und in ihr eigenes intelligibles Gedankengesetz muß sich die Seele vertiefen, um hieraus die Welt, welche auch von diesem regiert wird, zu erkennen. Darum erkennt sie dann auch nicht blos das Seiende, sondern ebenso das Künftige (futura). Denn auch alles Künftige wird nur von demselben vernünftigen Gesetze beherrscht und ist durch es vorherbestimmt [1]) (vgl. Anm. zu Bd. I. p. 335 u. 338. u. Bd. II. p. 198, 1.). In keiner Stelle vielleicht tritt der unsinnliche intelligible Charakter der principiellen heraklitischen Bewegung, der objective Idealismus seiner Philosophie und seiner Theorie vom Erkennen, und wie nahe daran diese ist, in die Innerlichkeit des Geistes durchzubrechen, deutlicher hervor, als hier. Jetzt ist auch erst ganz klar jenes Fragment, wie nicht das Wissen des Vielen, sondern nur Eins das Weise sei: die γνώμη zu verstehen, die alles leitet und leiten wird. Was dort die γνώμη heißt, das giebt hier Chalcidius trefflich mit „decretum

1) Soweit ist das futura denunciare bei Chalcidius durchaus und wesentlich heraklitisch. Wenn aber Chalcidius daselbst unmittelbar fortfährt: „Ex quo fieri, ut appareant imagines ignotorum locorum, simulacraque hominum, tam viventium quam mortuorum. Idemque afferit divinationis usum et praemoveri meritos instruentibus divinis potestatibus", so können wir dies, zumal nirgends auch nur eine bekräftigende Spur hiervon bei Heraklit vorliegt, nur für stoische Fortentwicklung und Consequenzmacherei erachten; vgl. oben p. 8.

rationabile“ wieder und bestätigt hierdurch auf das Entscheidendste*) die von uns über jenes Bruchstück gegebenen Erläuterungen (§ 15; vgl. noch in § 36.).

Diese an sich vorhandene Identität, in welcher sich die Seele, da sie selbst der gleiche dialectische Proceß ist, zu dem die Welt regierenden vernünftigen Gedankengesetz befindet, ist ein für die heraklitische Philosophie sehr wesentliches und festzuhaltendes Moment, durch welches sich nun auch erklärt, wie Heraklit, obwohl er in so herben Ausdrücken tiefster Verachtung die Menschen insgesammt des „eitlen Wähnens“ und der aparten, subjectiven Vernunft anklagte, ja die Menschen insgesammt schlechtweg für unvernünftig erklärte (*ἀξύνετον ἀνθρωποί*. siehe oben § 28.), dennoch ohne jeden innern Widerspruch, sagen konnte und mußte, daß es allen Menschen gemeinsam sei, vernünftig zu sein und daß die Vernunft selbst das Gemeinsame Aller sei. — Dies ist uns zunächst in einem unzweifelhaft echten Bruchstück bei Stobaeus Serm. Tit. III. p. 48. ed. G. I. p. 100. ed. Gaisf. enthalten, von welchem jedoch nur der erste Theil hierstehe, weil es ohnehin bei den ethischen Fragmenten nochmals im Ganzen vorgenommen werden muß: „*Ξυνὸν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκως περ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως*“. „Gemeinsam ist allen das Vernünftigsein. Die mit Vernunft Redenden müssen festhalten an dem Gemeinsamen Aller, wie die Stadt am Gesetz und noch viel fester“.

Hier soll nur flüchtig auf das sehr bedeutsame Wortspiel aufmerksam gemacht werden, daß nur das *ξυνόν* (Gemeinsame) das *ξὺν νόῳ* (Vernünftige) sei, ein Wortspiel, welches die tiefste heraklitische Definition des Vernünftigen enthält. Dieses Gemeinsame Aller ist aber wiederum nicht das gemeinschaftliche Scheinen subjectiver Ansichten, sondern jenes Eine und objectiv Gemeinsame, welches er selbst unmittelbar darauf „das Eine und Göttliche“, „*ἓν τὸ θεῖον*“ nennt, das Alles durchwaltende Vernunftgesetz des dialectischen Processes, welches auch das Wesen der Seele constituirt und so auch bei den Menschen — trotz alles besondern Dünkens (der *ἰδία φρόνησις*), trotz alles Sichabsperrens und für sich Beharrenwollens — ihre wahrhafte Gemeinsamkeit bildet. —

---

*) Und zeigt auch wieder wie Recht wir hatten in der Anm. zu Bd. I. p. 338 u. 341 uns gegen die Auffassung und Uebersetzung der *γνώμη* durch „Intelligenz“ aussprechend, auf ihre strenge Objectivität als „objectives vernünftiges Gesetz“ zu bestehen, decretum rationabile!

Auf demſelben Grunde beruht auch der andere bei Stobäus ib. T. V. p. 74. G. T. I. p. 151. Gaiſf. als ein Fragment Heraklit's mitgetheilte Ausſpruch: *Ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν*" „allen Menſchen iſt es gemeinſam, ſich ſelbſt zu erkennen und vernünftig zu ſein". Zwar was den Ausſpruch als ſolchen betrifft, ſo können wir ihn keinesfalls als Fragment anerkennen, treten vielmehr wegen der offenbaren und Heraklit ganz fremden Maximenform deſſelben dem Gefühl Schleiermacher's bei (p. 530), daß er gemacht ſei; aber die Grundlage, auf welcher dies Sprüchelchen von einem ſpäteren Sentenzenfabrikanten gemacht worden iſt, iſt eben die obige und echt heraklitiſche.

In demſelben tiefen Sinne, weil die Seele ſelbſt abſoluter Proceß und ſo an ſich ſelbſt ſchon mit dem abſoluten Geſetz identiſch ſei, konnte daher Heraklit auch das Wahre als das Offenbare und nicht Verborgene etymologiſirend definiren. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in dieſer Hinſicht echt heraklitiſchen Inhalts iſt, was uns Sextus (adv. Math. VIII. 8.) von Aeneſidemos berichtet, er habe mit ſeinen Anhängern nach Heraklit das Allen gleichmäßig Erſcheinende Wahrheit, das Andere Lüge genannt *„ὅθεν καὶ ἀληθῆ φερωνύμως εἰρῆσθαι τὰ μὴ λήθαν τὴν κοινὴν γνώμην"*. „weshalb auch das Wahre mit Recht ſo genannt werde als das Nichtverborgene vor der allgemeinen Einſicht", wobei man ſowohl um ſich des echt heraklitiſchen Grundtons der Stelle zu verſichern, als auch um wahrhaft zu verſtehen, in welchem Sinne Heraklit das Wahre als das Offenbare hinſtellen konnte, — in dem Sinne nämlich, daß es das Sichſelbſtoffenbarende ſei — man ſich erinnern muß, wie er ſein Abſolutes ſelbſt, das intelligible Feuer, zum Unterſchiede von dem ſinnlichen als das nicht Untergehende bezeichnet, welches Abſolute daher ebenſo ſeinerſeits das Unverborgene iſt, wie ihm ſelbſt wieder Alles unverborgen bleibt.

Es iſt von großer Weſentlichkeit für die Philoſophie Heraklit's und muß daher noch einen Augenblick näher betrachtet werden, daß und warum ihm das Erkennen nicht ein von der Initiative des Individuums ausgehendes Erfinden und Erſinnen, ſondern ein Sichſelbſtoffenbaren des Objectiven und Abſoluten ſelber war. Denn, wie wir geſehen, die Seele iſt ihm derſelbe dialectiſche Proceß, wie das objective Weltall, und das Erkennen beſteht ihm darin, daß ſie die Dinge in ihrem objectiven Wandel begleitet, daß ſie die dieſelben erzeugende Bewegung, mit der ſie identiſch iſt, mitmacht. Das Erkennen iſt ihm alſo nur ein Sichſelbſterfaſſen derſelben objectiven Subſtanz, welche auch die Dingheit und das objective Weltall conſtituirt.

Es iſt nur daſſelbe Eine und Göttliche — das er deshalb auch das Eine Weiſe nannte — deſſen ſich vollbringender Lebensproceß die Welt der Erſcheinungen und deſſen Wiſſen von ſich das Erkennen bildet. Es iſt nur jener *τρόπος τῆς ὁωσικήσεως τοῦ παντός*, jenes das Univerſum erzeugende Wendegeſetz, welches im Erkennen zum Wiſſen von ſich ſelbſt, zur Selbſtexegeſe gelangt (cf. Sextus Emp. adv. Math. VII. 132 sq.).

Alle dagegen vom Individuum ausgehende, durch die Vertiefung deſſelben in ſich ſelbſt und ſein eigenes Denken hervorgebrachte Erkenntniß gehört ihm noch in die *ἰδία φρόνησις*, in die aparte und willkürliche Privatvernunft des Menſchen. Mit Heraklit wird daher zum Erſtenmale der philoſophiſche Standpunkt erobert, daß das Erkennen nur das Wiſſen des Objectiven von ſich ſelber iſt. — Von hier aus fällt jetzt auch ein weiteres Licht auf die bereits im Bd. I. p. 29 betrachteten Bruchſtücke des Epheſiers, in welchen er von der Sibylle ſagt, daß ſie: „*οὐκ ἀνθρωπίνως ἀλλὰ σὺν θεῷ*“, „nicht menſchlich, ſondern mit dem Gotte“ geſprochen habe und von der er deshalb rühmt, „daß ihre Stimme durch die Jahrtauſende reicht durch den Gott, *διὰ τὸν θεόν*“. Denn ſchwerlich ſollte das doch nach ihm von der Sibylle allein gelten, ſondern es wurde offenbar (ſiehe a. a. O.) von ihm nur angeführt, um zu zeigen, wie auch das wahre philoſophiſche Erkennen, wie auch ſein eigenes Werk nur eine ſolche Sichſelbſtoffenbarung des Objectiven und Göttlichen, ein Sprechen Gottes und durch den Gott ſei[1]).

1) Von hier aus erklärt ſich auch was uns Diog. L. IX. 6. und Tatian. Orat. ad Graec. p. 11. ed. Ox. erzählen, Heraklitos habe ſein Werk im Tempel der großen Göttin zu Epheſos niedergelegt, eine Nachricht, an deren ſtreng hiſtoriſcher Wahrheit zu zweifeln diesmal nicht der leiſeſte Grund vorliegt. Aber freilich wird Niemand mit dem Grunde, den Tatian für dieſe Handlung annimmt, übereinſtimmen wollen, in eitlem Hochmuth habe dies Heraklit gethan, damit ſpäter „in geheimnißvoller Weiſe die Erſcheinung des Buchs erfolge“ — „*ὅπως μυστηριώδης ὕστερον ἡ τοῦτης ἔκδοσις γένηται*“. Ebenſowenig aber iſt es uns möglich, uns mit Creuzer's Anſicht einverſtanden zu erklären, der hierin (Symb. II. p. 595) „ein frommes Opfer“, das Heraklit der großen Göttin brachte, erblicken will. — Was unſere eigene Meinung über dieſe Handlung Heraklit's, deren Bedeutſamkeit jedem ins Auge fallen muß, anbetrifft, ſo müſſen wir zunächſt auf die bereits Bd. I. p. 42 sqq. und anderwärts bei ihm nachgewieſene charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit nicht nur des Symboliſchen überhaupt, ſondern auch ſymboliſcher Handlungen zurückverweiſen.

Wir müſſen ferner an eine religiöſe Anſchauung und Sitte der Aegypter erinnern. Bei den Aegyptern durfte bekanntlich (Jamblichus de myster. Aeg. I, 1. Galenus adv. Julian. imit. T. V. p. 337, ed. Bas.) kein Name eines

Daß dies Sichselbstoffenbaren des Objectiven und Wahren aber immer nur auf das an sich zwischen der Wahrheit und dem Bewußtsein oder der Seele stattfindende Verhältniß geht und Sextus sehr irren würde, wenn er die Sache so verstehen wollte, als sei nun auch effectiv das Wahre für das empirische Bewußtsein vorhanden und von der Masse der Menschen eingesehen, daß jene Selbstoffenbarung des Wahren immer nur eine objective, im Weltall und der eigenen Natur der Seele vorhandene bleibt, ohne sich jedoch für den in ihren aparten Verstandesdünkel versenkten

---

Erfinders oder eines Verfassers genannt werden; alle Werke wurden dem Gotte Hermes zugeschrieben. „Mit Recht wurde von Alters her geglaubt — sagt bei Jamblichus l. l. der ägyptische Priester Abammon in Erwiderung auf den Brief des Porphyrios an Anebo — daß Hermes, der Gott der Rede, allen Priestern gemeinsam sei; denn der die wahre Erkenntniß der Götter lehrt, ist nur Einer in Allen: daher auch unsere Vorfahren alle ihre eigenen philosophischen Schriften ihm zuschrieben und mit seinem, des Hermes, Namen benannten". — „Jede Erfindung, jede Vermehrung des Wissens wurde vom gesammten Priesterrathe geprüft und wenn sie bewährt und nützlich befunden wurde, auf Säulen eingegraben, die an heiligen Orten aufbewahrt wurden" (Creuzer Symb. u. Myth. II. 296; cf. ib. p. 7. und p. 111). — Die späteren Pythagoräer behielten diese ägyptische Sitte insofern bei, indem sie bekanntlich alle Schriften ihrer Schule dem Pythagoras zuschrieben. Aehnlich und doch anders Herakleitos. Bei ihm war die jenem religiösen Gebrauche zu Grunde liegende Anschauung von dem in Allen gemeinsam wirkenden objectiven Geiste, von der in der menschlichen Erkenntniß der Götter vorsichgehenden Selbstoffenbarung Gottes, wie gezeigt worden erst zu ihrem bewußten Gedanken, zu ihrem philosophischen explicirten Selbstverständniß und ihrer systematischen Nothwendigkeit erhoben worden. Er wollte wieder wie anderwärts nur eine γνώμη versinnlichen, indem er sein Werk in den Tempel der großen Göttin niederlegte, damit, wie insoweit Tatianus ganz richtig sagt „von da aus die Ausgabe geschähe". Aber nur eine solche symbolisch-bedeutsame Handlung sollte es sein, ohne den practischen Ernst des religiösen Gebrauchs. Denn weit entfernt, die Spuren seiner Persönlichkeit an dem Werke zu tilgen, trat diese auf das markigste und unverhüllteste in demselben hervor und gleich im Eingang wird sein erkennendes Ich direct dem Verkennen der Andern entgegengesetzt. — Aus dieser wie in jener symbolischen Handlung, so gewiß auch in seinem Werke selbst noch deutlicher ausgesprochenen tiefen Anschauung Heraklit's hat sich aber vielleicht noch eine andere merkwürdige Spur erhalten. Denn wir können nur wieder in demselben Sinne wie oben (Bd. I. p. 42. 1.) in dieser seiner Theorie die Entstehungsmöglichkeit erblicken für das später gebildete und ihm selbst in den falschen Briefen (im ersten Brief bei Stephanus an Hermodorus) in den Mund gelegte sonderbare Geschichtchen, die Ephesier hätten die Anklage gegen ihn erhoben, daß er seinen eigenen Namen auf einen Altar im Tempel setzend sich selbst habe zum Gotte erklären wollen (ὡς ὅτι ἐπέγραψα τῷ βωμῷ οὗ ἐπέστησα τὸ ἐμὸν ὄνομα, θεοποιῶν ἄνθρωπον ὄντα ἐμαυτόν).

Subjectivismus der Menſchen zum ſubjectiven Wiſſen derſelben zu bringen, iſt uns bereits aus den eben ſo zahlreichen als markigen Fragmenten bekannt, in welchen wir Heraklit die klägliche Verblendung und Unvernunft der Menſchen haben ſchildern hören, und belegt ſich noch durch ein Fragment, welches den Grund dafür angiebt, warum jene Wahrheit zugleich ſo offenbar und doch ſo verborgen ſein könne. Das Fragment bildet das Ende einer Stelle des Clemens (Strom. V. c. 14. p. 252. Sylb. p. 699. Pott.), der ihm ſeine eigene Nutzanwendung vorausſchickt: ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως ζάθη κρύπτειν ἀπιστία ἀγαθή, καθ' Ἡράκλειτον „ἀπιστίη γὰρ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι".

Denn nur die hervorgehobenen Worte ſind, wie bereits Schleiermacher p. 335 sqq. obwohl ſehr ſchüchtern vermuthet, dem Heraklit angehörig und die zweite von Schleiermacher nur eventuell gegebene Ueberſetzung ganz richtig: „durch ſeine Unglaublichkeit entſchlüpft — das Wahre nämlich — dem Erkanntwerden". Die Unglaublichkeit des Wahren aber beſteht darin, daß die abſoluten Gegenſätze mit einander identiſch ſein ſollen, daß Jedes in ſich ſelbſt ſein eigenes Gegentheil ſei, jener Satz, in welchem dem Heraklit eben die abſolute Wahrheit beſtand und den er ſeiner Philoſophie als das Princip aller Erkenntniß und als ſeine eigenſte Entdeckung vorausſchickte (ſiehe § 28.), ein Satz, deſſen Unfaßbarkeit und Unglaublichkeit für den ſubjectiven Verſtand er trefflich erkannt hatte, wie er im Gegenſatze hierzu als das dem Verſtand Plauſible und „Scheinbare" jene einfache auf ſich beruhende Identität der Dinge mit ſich bezeichnet hatte, vor der ſich aber der wirklich Erkennende zu hüten weiß (ſiehe das Fragment p. 321 sq.).

Verwunderlich iſt nur, daß Schleiermacher aus einer, wie er ineß ſelbſt zu fürchten erklärt, übertriebenen Aengſtlichkeit gegen die Herausgeber des Clemens die ganze Stelle von ἀλλὰ ab als Fragment druckt, ſich eine Seite lang damit abquält, ſie als heraklitiſche Worte aufzufaſſen und zu deuten und dann erſt mit ſolcher Ungewißheit die Vermuthung wagt, es könnten vielleicht blos die letzten Worte als heraklitiſche, der Anfang aber von ἀλλὰ—ἀγαθή als Interpretation und Meinung des Clemens zu faſſen ſein. Es iſt vielmehr ganz evident, daß letzteres der Fall iſt. Denn nicht nur haben die Worte γνώσεως ζάθη einen entſchieden chriſtlichen Klang, während ſie dem Heraklit ſchon um ihrer abſtracten Ausdrucksweiſe durchaus unähnlich ſind, nicht nur erfordert der Zuſammenhang der Stelle, daß Clemens ſeine Ausdeutung und Nutzanwendung der heraklitiſchen Worte dieſen ſelbſt vorausſchickt, ſondern es wird doch auch für Niemand, der Clemens eigene Anſicht über dieſen Punkt, ſeine Allegoriſirungstheorie,

kennt, zweifelhaft sein können, daß er hier eben seine eigene Meinung aussprechen und mit Heraklit belegen, resp. aus ihm herausdeuten will. Man vgl. z. B. nur die fast wörtlich ähnliche Stelle Strom. II. c. 1. p. 154. Sylb. p. 429. Pott.: — — — *καὶ ὡς τὰ μάλιστα τὸ ἐπικεκρυμμένον τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας, τὸ συμβολικὸν τοῦτο καὶ αἰνιγματῶδες εἶδος, ἐζήλωσαν οἱ πραγματικῶς τὰ τῶν ἀρχαίων φιλοσοφήσαντες χρησιμώτατον, μᾶλλον δὲ ἀναγκαιότατον, τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας ὑπάρχον·* und Strom. V. c. 4. p. 237. Sylb. p. 657 sqq. Pott. etc.

§ 34. Fortsetzung. Methode des Erkennens.

Immer und immer aber entsteht von Neuem die Frage, wie gelangt die Seele also dazu, dies Unglaubliche zu erkennen? wie wird diese an sich seiende und beständig vor sich gehende Offenbarung der Wahrheit für uns?

Um zu sehen, ob und welche Antwort auf diese Frage Heraklit gegeben hat und geben konnte, müssen wir zwar die Resultate dessen, was wir über das heraklitische Erkennen gehabt haben, kurz zusammenfassen.

Formal ausgesprochen, besteht das Erkennen in der Vermittelung des Subjects mit dem Allgemeinen, d. h. mit jenem Einen und göttlichen Logos, dem Alles durchwaltenden Gesetz des Gegensatzes. Allein es frägt sich eben, wie bewirkt sich diese Vermittelung? Das Leben selbst ist diese Vermittelung, aber nur als seiende, nicht für das Subject selbst vorhandene Vermittelung; das Erkennen daher mit ihr noch nicht gegeben. Ebensowenig ist es, nach Heraklit, schon mit dem Zustande des Wachseins gegeben. Im Proceß der sinnlichen Wahrnehmung vermittle ich mich zwar nun auch für mich selbst mit einem Andern; es kommt mir im Wachen, durch das Sehen zumal, die Außenwelt als die Eine und Allgemeine zum Bewußtsein, gegen welche sich die wahrnehmenden Subjecte als das Besondere bestimmen und ihre abweichende Einzelheit insoweit aufgeben. Aber diese Allgemeinheit ist selbst nur noch ganz formelle, noch nicht die reelle und wahrhafte Allgemeinheit des Inhalts, des Alles durchwaltenden Logos. Oder mit andern Worten: die Sinne lügen, sie spiegeln mir ein festes Bestehen vor, oder, was hiermit identisch, sie zeigen mir diese in sich Eine und allgemeine Welt nicht in ihrer wahren innern Identität und Allgemeinheit auf, sondern als eine Vielheit von einander unterschiedener und scheinbar fest gegen einander auf sich und für sich beharrender Einzelheiten. Die Sinne also vermögen gleichfalls noch nicht die

Erkenntniß des Logos zu gewähren. Im Gegentheil, sie **verbergen** denselben, indem sie überall den Schein festen, für sich bestehender **Besonderheit** verbreiten. Sie täuschen und trügen.

Das wirkliche Organ der Erkenntniß ist vielmehr die **Seele**. Sie ist identisch mit dem weltbildenden Logos selbst: sie ist an sich derselbe reine Proceß, die processirende unaufgehaltene Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein, welche das objective All durchwaltet. Und zwar ist sie diese Identität nicht, wie das sinnlich Existirende, in der Form des einseitigen festen Seins, sondern als ungetrübte, unsichtbare Harmonie (s. Br. I. p. 98 sqq. u. sonst), als die absolute Vermittelung von Sein und Nichtsein als ideeller unaufhaltsam ineinander übergehender Momente: nur darum ist sie eben identisch mit dem allgemeinen Logos selbst, zu welchem sich das sinnliche Dasein zugleich als Verwirklichung und Entäußerung, als Realisation und Trübung verhält (vgl. §§ 4. 5. 6. 18.).

Um dieser ihrer ansichseienden Identität willen mit dem absoluten Proceß, der das innere Gesetz des Daseins bildet, oder weil sie selbst diese reine Bewegung ist, ist die Seele an sich bereits alle Vernünftigkeit und alle Erkenntniß. Sie ist objective und absolute Erkenntniß, weil sie absolute Bewegung ist.

Wir haben bereits nach einer Seite hin das Hohe betrachtet, das in dieser Bestimmung enthalten ist. Es bleibt zuvörderst übrig, das noch nach einer andern Seite hin darin Enthaltene zu betrachten. Gerade darin erst, daß die Seele selbst der λόγος ist, welcher der objectiven Welt zu Grunde liegt, gelangt die heraklitische Philosophie zu ihrem wahrhaften Abschluß: gerade hieran erst läßt sich das Verständniß ihrer ganzen Berentung und ihres innersten Punktes erlangen. Denn gerade hiermit ist gegeben, daß dieser weltbildende λόγος, daß dieses heraklitische absolute Gesetz des objectiven Daseins an sich nichts Anderes, als der **Gedanke** ist, daß es an sich bereits vollständig der νοῦς des Anaxagoras ist und das in den heraklitischen Bestimmungen seines Absoluten bereits Gegebene nur ausgesprochen zu werden braucht, um den νοῦς zu haben: eine Erkenntniß, die, wie früher gezeigt, bereits Plato besessen und ausgesprochen hat. — Mit der Philosophie Heraklit's ist also bereits der Gedanke als Princip des Daseins gegeben und wir stehen an jenem epochemachenden Abschnitt in der Geschichte des Geistes, an welchem die Naturphilosophie in die Philosophie des Gedankens umzuschlagen im Begriff ist, ja nach ihrem innersten, sich selbst noch verborgenen Principe bereits umgeschlagen ist! Noch mehr! Mit jener Erkenntniß, daß die Seele identisch mit dem das All durchziehenden λόγος und also die

abſolute Bewegung des proceſſirenden Gegenſatzes iſt, iſt nicht nur die Gedankennatur der objectiven Wirklichkeit, es iſt auch die — eigene Natur des Gedankens erkannt, Bewegung ins abſolute Gegentheil und in dieſem mit ſich ſelbſt identiſch zu ſein! Heraklit muß deshalb der Vater der objectiven Logik genannt werden.

Aber ebenſowenig darf der Punkt überſehen werden, nach welchem es ſeiner Philoſophie, und zwar in ihrem innerſten Principe ſelbſt, noch weſentlich iſt, Phyſik zu ſein. Denn das erſt ergiebt das concrete Verſtändniß heraklitiſcher Philoſophie und des merkwürdigen hiſtoriſchen Uebergangspunktes, den ſie in der genetiſchen Entwickelung des Geiſtes bildet, zu ſehen, wie bei ihr Phyſik und objective Logik in Einen Kryſtall untrennbar zuſammenſchießen, wie ſie ebenſoſehr noch Phyſik als ſchon Logik iſt, d. h. wie ihr Princip ſelbſt, — denn nur von dieſem kann hier die Rede ſein — noch ebenſo weſentlich phyſiſch als logiſch iſt.

Dieſe phyſiſche Seite iſt folgende: Die Seele iſt, wie wir geſehen haben, deswegen alle Erkenntniß, weil ſie derſelbe Proceß, dieſelbe abſolute Bewegung und Umwandlung, wie das objective Daſein, iſt, deſſen Bewegung mitmachend ſie daſſelbe erkennt.

Die Seele iſt ſomit Erkennen, nicht als in ſich reflectirte, ſondern als **objectiv-ſeiende**; noch nicht als wiſſende, in ſich oder für ſich ſeiende, ſondern ſelbſt noch als daſeiende genommen. Sie iſt Erkennen noch als Subſtanz[1], noch nicht als Subject!

Hiermit hängt denn auch die Antwort zuſammen, die auf die Frage gegeben werden muß: wie gelangt bei Heraklit die Seele zu der Erkenntniß jener von den Sinnen verdeckten Wahrheit, wie vollbringt ſie die Vermittelung mit dem Allgemeinen, in welchem dieſe Erkenntniß beſteht? Eine Frage, auf deren Löſung wir eben in dieſem § ausgingen. — Es iſt klar, daß trotz alles Bisherigen dieſe Frage noch keineswegs wahrhaft gelöſt iſt, auch damit noch nicht, daß die Seele ihrer Natur nach abſolute Bewegung und ſomit an ſich ſelbſt alle Wahrheit iſt. Für uns iſt freilich hierin die Beſtimmung vorhanden, daß ſie nur für ſich zu werden hat, was ſie an ſich ſchon iſt. Allein es handelt ſich nicht darum, was an ſich oder für uns, es handelt ſich hierbei darum, was für Heraklit ſelbſt hierüber

1) Vgl. hierzu was wir an verſchiedenen Orten über dieſe Identificirung des Subjectiven und Objectiven bei Heraklit geſagt haben; man vgl. auch die oben p. 18 beigezogene hippokratiſche Stelle, welche dies ſehr deutlich hervortreten läßt: *δοκέει δέ μοι ὁ καλεόμενος θερμὸν ὑπάρχειν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ εἰδέναι πάντα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι.*

vorhanden war, wie für ihn selbst die Seele ins Wissen und Fürsichsein zu bringen hat und zu bringen vermag, was sie an sich ist.

Das Fürsichsein der Seele ist aber sofort eine Bestimmung, welche Heraklit nicht kennt, die ihm vielmehr als ἰδίη φρόνησις, als Versenkung in die aparte Besonderheit, als Traum und Wähnen gilt.

Soll die Seele erkennen, so kann sie dies bei ihm vielmehr nur durch Abstreifung des Fürsichseins überhaupt. Als seiende — welches Sein hier natürlich nur darin besteht, absolute reine Bewegung zu sein, — d. h. ihrer Substanz nach ist sie alle Wahrheit und Erkennen.

Allein es ist wie gesagt, offenbar, daß hiermit die uns beschäftigende Frage doch noch in keiner Weise beantwortet ist. Die Seele ist hiernach immer nur an sich Erkenntniß; hat sie noch nicht: es ist noch nicht gegeben, wie sie ins Wissen bringt, was sie an sich ist. Denn wenn die Seele als objectiv seiende, weil sie reine processirende Bewegung ist, absolute Erkenntniß ist, so muß zunächst die Frage so gestellt werden: wie ist hiernach der Irrthum möglich? Ist die Seele schon als seiende, um ihrer Substanz willen, weil sie nämlich absolute Bewegung ist, objective Erkenntniß, — so muß jede Seele — denn jede Seele ist in Bezug auf diese ihre Substanz mit der andern Seele identisch — gleichmäßig objective Erkenntniß sein.

Wenn die Seele nicht qua in sich reflectirte, sondern qua seiende erkennt, so müssen alle Seelen, weil sie sind, was sie sind, die absolute Erkenntniß eo ipso haben. Gleichwohl ist dies nach Heraklit durchaus nicht der Fall, die Menschen sind vielmehr im eitlen Wähnen begriffen. Auf jene Frage, wie ist, wenn die Seele schon vermöge ihrer objectiven Natur als Bewegung die Erkenntniß hat, der Irrthum auch nur möglich? ist daher in der heraklitischen Philosophie nur Eine Antwort denkbar. Die Seele ist jene reine und absolute Bewegung eben nur ihrer allgemeinen Substanz nach. Dadurch aber, daß die Seele individuelle Seele wird, daß sie ins leibliche Dasein tretend die Sinne anzieht und sich selbst so versinnlicht, ist ihre Wirklichkeit nicht mehr ihrem Ansichsein gleich. Sie ist nicht mehr absolute Bewegung oder Gott, sie ist gestorbener Gott. Als wirkliche individuelle Seele ist sie gehemmte Bewegung, kann sich ins für sich seiende Beharren versenken, kann ihr eigenes Wesen statt als reinen Wandel, als festes Beharren anschauen. Und deshalb nennt auch Heraklit das so seine eigene Substanz verkennende menschliche Gemüth ohne Einsicht, aber das sich mit seiner Substanz identische, sich nach ihr wissende göttliche Gemüth hat Einsicht (§ 40.).

Aber kann die individuelle Seele trotzdem, daß ihre eigene Substanz

iſt, reine Bewegung zu ſein, ſich als verſinnlichte, ins feuchte Element des Daſeins getretene ſo verkennen, ſo entſteht wieder die obige Frage: welches alſo, wenn ihre objective Natur hierzu nicht ſchlechterdings ausreicht, iſt der Weg zu dieſer wahren Erkenntniß ihrer ſelbſt, welches iſt die Methode dieſer Vermittelung mit dem Allgemeinen, durch welche ſie ſich ihrer Wahrheit bewußt wird?

Damit ſind wir aber wieder an den Anfang der Unterſuchung zurückgeworfen und die Frage als unlösbar gefunden.

Es hilft auch Heraklit nichts, die in concreto richtigſten Antworten zu geben: es hilft ihm nichts zu ſagen, das Weiſe beſtehe darin, die γνώμη zu kennen, welche Alles durch Alles leitet, oder die Vernunft ſei die Auslegung der Weiſe, welche weltbildend das All durchdringt. Es ſind dies die tiefſten und gedankenvollſten, noch heute wahrſten Definitionen des Erkennens und der Vernunft. Aber als Antwort auf unſere Frage würden ſie eine petitio principii enthalten. Denn es handelt ſich eben darum, das formale Princip, den Weg zu beſtimmen, wie die Seele ſich die Erkenntniß dieſer γνώμη zu erzeugen vermag.

Ebenſowenig würde es eine Löſung dieſer Schwierigkeit enthalten, wenn man auf die Säze von der trockenen und feuchten Seele zurückgehend ſagen wollte: wenn die Seele feurig-trocken iſt, hat ſie dieſe Erkenntniß, die ſie verliert, je mehr ſie ſich der Feuchtigkeit hingiebt. Denn dieſe Säze, ſo richtig ſie ſind, ſagen nur ganz daſſelbe, blos in einem mehr phyſiſchen Gewande, was wir bisher in der reineren Form des Gedankens betrachtet haben[1].

Abgeſehen davon, daß die Seele, wegen des ſinnlich-feuchten Leibes, den ſie angezogen, überhaupt nicht mehr abſolut-reines Werden, abſolute feurige Trockenheit ſein kann, frägt es ſich ja eben, wie vollbringt es die Seele, ſich als möglichſt feurige Trockenheit oder reine Bewegung zu erhalten, reſp. dazu zu machen.

Denn einen inhaltlichen Irrthum würde es einſchließen, zu glauben, Heraklit habe ſich die einen menſchlichen Seelen von Natur feurig-trocken,

1) Vielmehr empfangen jene Säze erſt von hier aus ihr letztes Verſtändniß und ihre wahre Begründung. Jezt erſt wird vollſtändig erſichtlich ſein, warum die trockene Seele die beſte iſt, warum ſie den feuchten Leib durchſchießen muß wie ein trockener Strahl die Wolke, warum ſie durch das Feuchtwerden die Erkenntniß verliert, wenn doch ihr Erkennen eben nur darin beſteht, den raſtloſen dialectiſchen Fluß des Seienden immer mitzumachen, gleichen Schritt haltend neben ihm herzulaufen (*συμπαραθέον αὐτοῖς* i. e. *τοῖς πράγμασι ἐν ῥυήσει οὖσι*), wie uns Simplicius, Philoponus und Platon ſagten.

die andern aber von Haus aus feucht gedacht und zwar so, daß die ersten von Natur mit Erkenntniß begabt, die feuchten aber durch ihre physische Natur in der Unmöglichkeit seien, sich zu trockenen zu machen und so zur Erkenntniß zu erheben. Von Haus aus sind die Seelen alle gleich: denn ihrer Substanz nach sind sie alle ein und dasselbe, gestorbene Götter, das reine Werden als seiend gesetzt. Die relativen Unterschiede der Feuchte und Trockenheit werden ihnen erst durch ihre eigene Bewegung, je nachdem sie sich auf das beharrende sinnliche Dasein, das Gebiet des Feuchten einlassen, oder im reinen Wandel, im Nichtsein ihr Dasein zu haben wissen.

Wie wenig eine solche Naturschranke der Erkenntniß für besondere Seelen im Sinne Heraklit's gelegen, zeigt sich, um von einer ausführlicheren, nach allem Früheren unnöthigen Beweisführung zu abstrahiren, in seinem eigenen Ausspruch, daß es Allen gemeinsam ist, vernünftig zu sein, daß das Wahre das allgemein Offenbare ist, daß man dem Allgemeinen folgen könne und solle ꝛc.: am einfachsten aber darin, daß Heraklit überhaupt keine von Haus aus individuelle Seele kennt, sondern es das dem stofflichen Körpergebilde von Außen kommende schlechthin Allgemeine (περιέχον) ist, welches den Körper ergreift und ihn in seinen Proceß hineinreißend beseelt, zur Seele entzündet. „Der Lebende ist die Entzündung des Todten" (s. dies Fragment oben p. 298 sqq.).

Es sind also von Haus aus und der Substanz nach alle Seelen gleich. Die Unterschiede des Erkennens wie des Verkennens, der Feuchte wie der Trockenheit können sie sich erst selbst in ihrer Bewegung erzeugen. Das Erkennen ist für Alle da.

Es erhellt somit, daß es nirgendswo im Systeme Heraklit's, so consequent abgeschlossen dies in jeder andern Hinsicht ist, eine consequente Antwort auf die Frage giebt, welches der Weg für die Seele, das Organ der Erkenntniß, sei, um zum Erkennen zu gelangen. Man muß aber nicht glauben, dies läge an der Lückenhaftigkeit der Fragmente und Zeugnisse, die uns erhalten sind. Es wird vielmehr aus der bisherigen Entwickelung bereits evident geworden sein, daß es in der heraklitischen Philosophie auf diese Eine Frage keine consequente und principielle Antwort geben konnte*).

*) Hier, in der Lehre vom Erkennen, ist also die Schranke der heraklitischen Philosophie, und nicht in der kosmischen Ontologie oder Physik, wie Zeller meint p. 497: „Fragen wir aber, warum Alles nur im Werden und nirgends ein beharrliches Sein zu finden sei, so ist seine einzige Antwort: weil Alles Feuer ist". Die wahre Antwort Heraklit's hierauf ist vielmehr in seinem ideellen Logosbegriff und dem Verhältniß desselben zur sichtbaren Harmonie gegeben, eine Lehre, welche den tiefsten, aber bisher stets übersehenen Centralpunkt heraklitischer Philosophie bildet.

Und der Grund hiervon liegt eben in jener oft hervorgehobenen noch ununterschiedenen Identität des Subjectiven und Objectiven bei ihm; er liegt darin, daß er die Seele noch qua objectiv seiende, als Bewegung, Erkenntniß sein läßt. Oder mit andern Worten: er liegt darin, daß dieser Philosophie das Fürsichsein des Geistes, die Insichreflexion des Denkens noch nicht aufgegangen, daß sie noch Logik-Physik ist und ihr das allgemeine Fürsichsein des Geistes selbst noch als die abzuthuende Besonderheit, als *ἰδία φρόνησις* gilt.

Weil sie den Geist noch als **unterschiedslos** dieselbe Bewegung, wie die Objectivität setzt, fällt das Princip des Erkennens über die Grenze dieser Philosophie hinaus; es kann erst auf dem Boden des als für sich seiend, als Innerlichkeit erkannten Geistes auftreten. Weil sie den Geist noch als reine Objectivität auffaßt, — (und auch nur deshalb, nicht, wie in der Regel angenommen wird, wegen des Feuers als Princip der Dinge ꝛc. oder ihrer sonstigen physikalischen Ausführungen wegen ist sie überhaupt noch wesentlich Physik) — mangelt ihr noch das Princip seines Fürsichseins und die Methode seiner Selbstverinnerlichung. Es mangelt ihr Weg und Methode des Wissens, weil ihr der principielle Boden des Wissens, das subjective Moment des Geistes mangelt. Zwar hat sie bereits die objective Natur des Gedankens, das Ansich des Geistes erkannt, Entgegensetzung in sich selbst zu sein. Aber diese eigene Natur des Geistes selbst ist ihr noch versteint in der Form des objectiven Seins.

So ist sie der ungeheure Drang des Geistes diese Versteinerung, die ihr noch ebenso wesentlich als innerlich bereits überwunden ist, zu durchbrechen, eine Befreiung, die erst das Zauberwort des Anaxagoras vollbringt, welcher das Eine Weise, den Namen des Zeus ausspricht, den Heraklit als das, was immer ausgesprochen und nicht ausgesprochen werden will, desinirt. —

Täuschen wir uns nicht, so hat Heraklit auch selbst sich dem Gefühle nicht entziehen können, daß trotz der Consequenz seines Princips und der concreten Wahrheit der Definitionen, die er über den Inhalt der Erkenntniß und Vernunft vorbrachte, dennoch in seiner Philosophie keine Methode, kein Weg und Princip der Vermittelung gegeben war, durch welche sich die Seele jene durch ihre Ungastlichkeit so schwierig zu fassende, durch den Schein und den Trug der Sinne versteckte Wahrheit, die Einsicht von der processirenden Identität des absoluten Gegensatzes mit Nothwendigkeit zu erzeugen vermöge. Täuschen wir uns nicht, so sind die Bruchstücke noch vorhanden, in welchen dieser Mangel eines sichern und

bestimmten formellen Weges zur Erkenntniß, der Mangel einer durch seine Principien gegebenen nothwendigen Vermittelungsweise des Subjectes als wissenden mit dem Allgemeinen oder der Wahrheit, von Heraklit selbst ausgesprochen worden ist; ein Mangel, der freilich nicht von ihm, wie in unserer Reflexion, als Mangel seines Systems, sondern wiederum als objective Beschaffenheit der Seele und der dialectischen Natur der Wahrheit hingestellt wurde.

Wir meinen zunächst ein sehr dunkles und nur in diesem Zusammenhang Licht empfangendes Fragment, welches Clemens (Strom. II. c. 4. p. 158. Sylb. p. 437. Pott.) also referirt: *τοῦτο καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τὸ λόγιον παράφρασας εἴρηκεν ...Ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερεύνητον ὂν καὶ ἄπορον*". Schleiermacher verbessert *ἔλπηδα* und *ἐξευρήσετε* aus der Mittheilung des Theodoret (T. IV. p. 716. ed. Hal.): „*Ἐὰν μὴ ἐλπίζητε, ἀνέλπιστον οὐχ εὑρήσετε ἀνεξεύρητον ἐὸν καὶ ἄπορον*"[1], läßt hier aber das *ἀνεξεύρητον* stehen, welches jedoch in *ἀνεξεύρετον* oder besser *ἀνεξερεύνητον* umzuwandeln ist: „Wenn ihr nicht hofft, so werdet ihr das Ungehoffte nicht finden, da es unfindbar ist und unzugänglich".

Es ist klar, welche Freude der Bergpredigtston dieses Dictums den Kirchenschriftstellern für ihre Zwecke gewähren mußte; deshalb theilen sie es uns auch so aus seinem Zusammenhang gerissen mit, daß es auf den ersten Blick schwer ist, auch nur etwas Wahrscheinliches über die Gedankenverbindung zu sagen, in der es bei Heraklit gestanden haben mag. — Allein jenes Ungehoffte, Unfindbare und Unzugängliche kann, wie sich aus allem Früheren (siehe bes. das Fragment Bv. I. p. 344 sqq. p. 349) ergiebt, doch schwerlich etwas Anderes sein, als das aller sinnlichen Existenz enthobene, daher auch auf keinem sinnlichen Wege ausfindig zu machende und anzutreffende, auch nicht durch die einem solchen sinnlichen Pfade vergleichbare sinnliche Wahrnehmung — welche die Dinge für beharrende nur mit sich selber identische nimmt — zu erreichende Göttliche, die erkannte Idee des Werdens als der Identität und reinen Wandelbewegung von Sein und Nichtsein.

Dies zeigt auch ein anderes, freilich sehr verdorbenes und erst wieder-

1) Denn die Interpunctionen des Hugo Grotius, Prolegom. in Stob. (p. LXIII. ed. Gaisf. Lips. 1823) *ἐὰν μὴ ἐλπίζησθε ἀνέλπιστον, οὐχ κτλ.* ist offenbar falsch und sinnraubend und zwingt ihn daher auch zu der sinnwidrigen Uebersetzung: Nisi speretis quod supra spem est, non invenietis id quod inveniri nequit.

herzustellendes Fragment, welches wir wegen seines inneren Zusammenhanges mit dem vorigen bis hierher verspart haben, obwohl es in anderer Hinsicht schon bei der Darstellung der ὁδὸς ἄνω κάτω seine Stelle hätte finden müssen und welches uns Diog. L. (IX, 7.) also mittheilt: „λέγεται δὲ καὶ ψυχῆς περατέον, ὃν οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν. οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει". Diese Stelle hat seit je zahlreiche und äußerst unglückliche Emendationsversuche erfahren müssen, z. B. den des Lipsius (Physiol. Stoic. III. c. 9.) der lesen will: „ψυχῆς περὶ, ἑαυτέον· ὡς οὐκ ἄν κτλ.", oder Kühne's, der uns dabei äußerst freigebig mit einem Buch über die Seele beschenkt, indem er vorschlägt: φέρεται δὲ καὶ περὶ ψυχῆς πεπραγματευομένον. Anderes, wenig Besseres, kann man in den Ausgaben des Diog. L. nachsehen. Aber auch Hermann's Verbesserung ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν κτλ., die in die neuesten Ausgaben des Diogenes übergegangen ist*), befriedigt uns nicht und Schleiermacher theilt leider das Fragment, obgleich er es doch schwerlich übersehen haben konnte, nicht mit, wodurch wir bei dem glücklichen Tact dieses Mannes in solchen Versuchen jedenfalls um einen trefflichen Vorschlag gebracht sind.

Wir glauben nun vor Allem die letzten Worte der Stelle „οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει", die bisher immer, und auch von Herrmann, so aufgefaßt wurden, als gehörten sie noch zur Rede Heraklit's, von dem Fragmente abtrennen und als das Urtheil des Diogenes über die dunkle Redeweise des Ephesiers, zu deren Charakterisirung er eben jenes in der That hinreichend dunkle Fragment anführt, auffassen zu müssen.

Dann bildet dieses Urtheil: „So tiefe Rede führt er" auch den durchaus erforderlichen Vorder- und Gegensatz zu der bald darauf folgenden ungewöhnlicheren Versicherung des Diogenes[1], „manchmal aber setzt er klar und deutlich in seinem Buche auseinander, so daß es auch der am schwersten Begreifende leicht versteht und seinen Geist gehoben fühlt. Die Kürze und Wucht seines Styles aber ist unvergleichlich". Es bedarf gewiß erst keiner weiteren Erörterung, daß diese Schilderung, die hier Diogenes von dem heraklitischen Styl an manchen Stellen (ἐνίοτε) giebt, auch jene Worte οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει als das allgemeinere Urtheil des Diogenes, welches er

*) Auch von Zeller adoptirt p. 479, 4. der sich aber gleichwohl an dem nichtheraklitischen Laut der Worte stößt.

1) λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τῷ συγγράμματι καὶ σαφῶς ἐκβάλλει ὥστε καὶ τῶν ἰκανώτατον ῥᾳδίως γνῶναι καὶ ἅψασθαι ψυχῆς καζεῖν· ἥ τε βραχύτης καὶ τὸ βάρος τῆς ἑρμηνείας ἀσύγκριτον.

deshalb vorausschickt und zu dessen Belegung er sich auf das Beispiel des eben von ihm angeführten Fragmentes beruft, erscheinen läßt und selbst erforderlich macht. Das „manchmal deutlich“ erfordert von selbst ein „in der Regel dunkel“, widrigenfalls Diogenes ja auch, was ihm gewiß nie in den Sinn gekommen ist, gegen das gang und gäbe Urtheil und gegen die Wahrheit der Sache den Ephesier blos als leichtverständlich geschildert haben würde!

Was nunmehr das Fragment selbst betrifft, so weit es nach dieser Abtrennung noch übrig bleibt, beziehen wir uns zuvörderst auf das ἀνεξερεύνητον und ἄπορον in den eben angeführten Bruchstücken bei Clemens und Theodoret, ferner auf Plato Theaet. p. 147. C. p. 57. Stallb. ἔπειτά γέ που ἐξὸν φαύλως καὶ βραχέως ἀποκρίνασθαι περιέρχεται ἀπέραντον ὁδόν, οἷον καί κτλ., endlich auf die stoische Definition der εἱμαρμένη bei Plut. Plac. Phil. I. 28: οἱ Στωϊκοί, εἱρμὸν αἰτιῶν, τοῦτ' ἐστὶ τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον, so daß wohl Niemand Anstand nehmen wird, mit uns das περατέον ὂν in ἀπέραντον ὁδόν umzuändern und also zu lesen: λέγει δὲ καί: „...ψυχῆς ἀπέραντον ὁδὸν οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν“. „der Seele unergründlichen Weg würde nicht finden Einer durchwandelnd jeglichen Weg“. Es ist ein Weg, wie Goethe im Faust den Weg zu den Müttern, den logisch-unsinnlichen Gedankenwesenheiten schildert, ein Weg, der da ist: „— — kein Weg! ins Unbetretene, nicht zu Betretende“! Es wäre also hiernach mit Heraklit's eigenen Worten belegt, was wir zu dem vorigen Fragmente sagten, daß jenes auf sinnlichem Wege Unfindbare der Weg der Seele nach Oben sei, d. h. die reine umschlagende Identität von Sein und Nichtsein, die Idee der Negativität, in deren unausgesetztem Proceß die Seele ihre Substanz und wie wir gesehen haben, auch die alleinige Quelle des Erkennens hat[1]). Es ist dies somit dasselbe, als

1) Was ferner sowohl unsrer Emendation als unsrer Interpretation des Fragments eine deutliche Bestätigung ertheilt, ist die Bd. I. p. 124 betrachtete Stelle des Aeneas von dem Wege, welchen die Seelen oben mit dem Demiurgen (ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ) zu wandeln haben und dessen reine Wandelbewegung aufgebend sie nach Unten in den Körper gezogen werden (κάτω φέρεσθαι). Jener demiurgische Weg, jener reine intelligible Gedankenwandel, den die demiurgische Idee des Werdens als absoluter ungetrennter Uebergang des Seins und Nichtseins ineinander ununterbrochen wandelt, das ist die ἀπέραντος ὁδός, die Einer nicht ausfände, auswandelnd jeglichen sinnlichen Weg. —

Es mag hier übrigens bemerkt werden, daß in diesem, aus der ὁδὸς ἄνω κάτω entsprungenen absoluten Gebrauch von ὁδός schlechtweg, wie er sich schon in dem obigen Fragment bei Heraklit selbst ausspricht und wie er noch deutlicher bei Marc. Anton.

wenn gesagt wird, daß nur im Suchen seiner selbst, im Wissen, daß man selbst nicht sei, die Seele das Erkennen finde.

Es liegt ferner im letzten Fragmente, daß die Seele an sich selbst schon Erkennen sei, da sie dies eben an sich selbst ist (vgl. §§ 5—9.), beständig den Weg nach Oben und Unten einzuschlagen. In beiden Fragmenten erscheint aber auch zugleich ausgesprochen, was wir denselben vorausgeschickt haben, daß dieser Weg der Seele nach Oben, die reine unendliche Negativität, welche das Wesen derselben ausmacht, unfindbar und unzugänglich für das Subject sei, wenn es auch jeden Weg durchwandele, um das absolute Wesen der Seele und des Daseins auszufinden [1]). Es ist dies der Grund für jene Unwahrscheinlichkeit und Unglaublichkeit der Wahrheit, durch welche sie, wie ein früheres Fragment sagt, dem Erkanntwerden entgeht. Die subjective Seele hat also kein absolutes Mittel, um sich ihres eigenen absoluten Wesens, der Negativität, zu bemächtigen. „Wenn ihr nicht hofft, so werdet ihr das Ungehoffte nicht finden". Das sich selbst offenbarende Wahre, der objective Proceß des Negativen, ergreift weit mehr das Subject, statt von ihm ergriffen zu werden.

Keinesfalls aber muß dies verwechselt und für identisch gehalten werden mit dem Satze, daß das Absolute nicht gewußt werden könne. Wir haben früher gezeigt, wie durchaus unheraklitisch und sowohl seiner Philosophie

IV, 46. hervortritt „Erinnere dich immer des Heraklitischen — — und des Vergessenen, wohin der Weg führt" (*καὶ τοῦ ἐπιλανθαμένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει*) der offenbare heraklitische Ursprung vorliegt für den bei den Stoikern stehend gewordenen und häufig ganz unübersetzbaren Gebrauch von *ὁδῷ* z. B. bei Zeno, bei Diog. L. VII, 156 *τὴν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν*. cf. Marc. Anton. VI. § 26: *ὁδῷ περαίνειν*; id. V. 34: *ὁδῷ ἐπολαμβάνειν*, und andere Stellen bei Gataker zu Marc. Ant. I. 9 p. 13 zusammengestellt. Entstehung wie Sinn dieses Ausdrucks wird jetzt klar sein. Die *ὁδὸς ἄνω κάτω* war bei Heraklit das bestimmungsgemäße Entwicklungsgesetz, das alles Dasein zu durchlaufen hatte; *ὁδῷ* heißt daher bei Gedanken wie bei Dingen: dem ihnen bestimmten Entwicklungsgesetz gemäß, dem Wege entsprechend, welcher die Bestimmung einer jeden Natur ist, und dieser heraklitisch-stoische Gebrauch ist wieder die offenbare Quelle der Worte des vierten Evangelisten XIV, 6: *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή*.

1) Eben deswegen heißt es auch in der eben betrachteten heraklitischen Reminiscenz bei Marc. Anton. — denn offenbar besteht zwischen dieser und unserem jetzigen Bruchstück ein Sinnzusammenhang — „*Μεμνῆσθαι τοῦ ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει*" „Erinnere Dich des Vergessenen wohin der Weg führt"! Es ist der Weg der Seele nach Oben, von welchem die Reminiscenz handelt, der Weg in ihre reine Substanz und Wandelbewegung, den die Seele mit ihrem Tode einschlägt und der, so lange sie sich der feuchten Sinnlichkeit hingiebt, ein von ihr vergessener ist.

im Allgemeinen, wie seinen eigenen Aussprüchen widersprechend dieser Satz ist, wie er sich selbst vielmehr, weil ihm jene Erkenntniß der die Welt durchdringenden γνώμη aufgegangen war, als das absolute Wissen galt und dieselbe Forderung für Alle aufstellte. In letzter philosophischer Analyse wird freilich der Mangel des Geistes an einer absoluten formellen Methode der Erkenntniß auch die Unmöglichkeit der philosophischen Erkenntniß des absoluten Inhalts nach sich ziehen oder vielmehr damit identisch sein. Zum absoluten Wissen ist erforderlich, daß der Geist selbst die unendliche Methode der Vermittelung mit dem Inhalt sei und somit das absolute Mittel des Wissens an sich selbst habe. Allein es ist selbstredend, daß diese objective Consequenz für Heraklit weder schon vorhanden war noch sein konnte. Die Erkenntniß ist ihm seiende, weil ihm der Geist selbst ein — im unendlichen Gegensatz und dessen identischem Proceß bestehendes —objectives Sein, nicht ein Fürsichwerden ist.

Hiermit, daß die Erkenntniß selbst bei ihm in diesem Sinne objectiv seiende ist[1]), hängt es zusammen, daß Plato (Theaet. p. 160. D. 110 St.) sagt, es liege bei ihm die Erkenntniß doch auf die Wahrnehmung hinaus, denn die seiende Erkenntniß ist eben das, was wir zum Unterschiede von der Selbstbewegung und Insichreflexion des Denkens als solchem — Wahrnehmung nennen. Schleiermacher versteht dies ganz falsch, wenn er meint, Plato sage dies von Heraklit im Sinne eines Berichts. Plato sagt nicht, daß dies von Heraklit angenommen werde; er sagt es vielmehr gegen Heraklit: er sagt es, ihn auf seine Consequenz hinrängend[2]), in dem Sinne: es sei dies, trotz aller Perhorrescirung der Wahrnehmung durch Heraklit dennoch in letzter Instanz das Wesen der heraklitischen Erkenntniß,

1) Es wird überflüssig sein, stets zu wiederholen, daß dies Sein immer nur in der objectiven Negativität, im Proceß der an sich identischen unausgesetzt in ihr Gegentheil umschlagenden Momente besteht.

2) Die Worte Platons a. a. O. lassen hierüber gar keinen Zweifel: „Ganz vortrefflich hast Du also gesagt, daß die Erkenntniß nichts anderes ist als die Wahrnehmung und es ist also in dasselbe zusammenfallen (d. h. es hat sich als auf dasselbe hinauslaufend ergeben, καὶ ἐς ταὐτὸν συμπέπτωκε), daß nach Homer und Heraklitos und diesem ganzen Geschlecht Alles wie Ströme sich bewegt, nach dem Protagoras aber, dem sehr Weisen, des Menschen aller Dinge Maaß sei, und daß nach dem Theaetet endlich, wenn dieses sich so verhält, die Wahrnehmung Erkenntniß wird (κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον — — κατὰ δὲ Πρωταγόραν — — κατὰ δὲ Θεαίτητον ταύτων οὄντων οὕτως ἐχόντων αἰσθησιν ἐπιστήμην γίγνεσθαι); cf. ib. p. 172. C.: „Ja Alle, auch welche nicht völlig des Protagoras Lehre lehren, kommen doch mit ihrer Weisheit hieher" ꝛc.

eben weil ihm die Methode der Vermittelung mit dem Inhalte der Erkenntniß, die Dialectik fehlt. Er ſagt es als eine Kritik Heraklit's und als etwas, was gegen die Meinung deſſelben dennoch bei ihm ſtattfände, — nicht aber als Anſicht deſſelben.

Heraklit iſt ſo durch ſeine Auflöſung der ſinnlichen Wahrnehmung als Organs der Erkenntniß und durch ſeine Beſtimmung des Weſens des Geiſtes ſelbſt als der mit der objectiven Welt der Gegenſtändlichkeit identiſchen objectiven Dialectik des Gegenſatzes — gerade bis zu der Grenze gekommen, an welcher ſich die Selbſtvermittlung des Geiſtes mit dem Inhalt, d. h. die eigentliche ſubjective Dialectik als Methode des Erkennens erzeugen reſp. aus ihren eleatiſchen Anfängen zur Blüthe entwickeln muß. Er hat die Philoſophie bis zum Bedürfniß dieſer Methode fortgeführt, welche daher auch unmittelbar hinter ſeinem Rücken als die große weltbewegende That der Sophiſtik aufzutreten beginnt. Er hat ihr zugleich in ſeiner objectiven dialectiſchen Identität des Gegenſatzes das abſolute Grundgeſetz und Inſtrument zu dieſem dialectiſchen Erkennen geliefert, ein Inſtrument, welches aber zuerſt — in der eigentlichen heraklitiſchen Sophiſtik (Kratylos u. A.) — dazu benutzt wird, das objective Sein, als ſich ſelbſt entgegengeſetzt und in abſoluter Unruhe begriffen, in den abſoluten Widerſpruch mit ſich ſelbſt münden und in das qualitätsloſe Nichts untergehen zu laſſen, von dem, weil es eben beſtändiges Nichtſein, ununterbrochene Aenderung ſei, Alles und Nichts ausgeſagt werden könne, von dem Alles ebenſo wahr als unwahr ſei (ſ. Bd. I. p. 64 sqq. u. § 12.). Und die bei dieſem totalen Untergange der um jede Beſtimmtheit gekommenen, in das abſolute Nichts aufgelöſten und zur leeren Fläche gewordenen objectiven Welt allein noch ſtehen gebliebene dialectiſche Gegenſätzlichkeit des Geiſtes erfaßt ſich nun, gerade weil ſie ihren eigenen Zuſammenhang und ihre Identität mit dem Objectiven verloren hat, in der eigentlichen ſ. g. Sophiſtik als die eigene willkürliche Bewegung des Verſtandes, der das Maaß aller Dinge und die abſolute Macht über Himmel und Erde ſei, für den die Welt ſelbſt nur die tabula rasa ſeiner Thätigkeit iſt und dem die Wahrheit überhaupt nur in ſeinem eigenen Setzen und Beſtimmen beſteht. Haben wir bei Heraklit alle Momente der philoſophiſchen Idee bis auf die Methode, — ſo ſind die Sophiſten, die ſowohl ſeine nothwendige Conſequenz als ſeinen Gegenſatz bilden, nichts als die Ergänzung hierzu. Sie ſind nur Methode, Selbſtvermittlung als die eigene Thätigkeit des Subjects. War bei ihm das Wahre nur Sein, objective Subſtanz, ſo iſt es in der Sophiſtik nur Wiſſen.

§ 35. Fortsetzung. Das Mittel des Erkennens. Der Logos als Wort. Die beiden Seiten der Fortentwicklung. Die sophistische und platonische Philosophie.

Allein Heraklit hat den philosophischen Gedanken sogar noch um einen Schritt weiter geführt, als in dem Vorigen enthalten ist.

Wir haben in dem vorigen § auseinandergesetzt, daß in der Philosophie Heraklit's, gerade weil in derselben um ihrer Objectivität willen das Moment des Fürsichseins des Geistes noch nicht zu seiner Anerkennung gekommen ist, es nothwendig an dem Princip der formalen Methode des Erkennens, an einem formell-bestimmten Wege zur Vermittlung des Bewußtseins mit dem Allgemeinen — denn hierin besteht die Erkenntniß bei Heraklit — gebricht und gebrechen muß.

Aber so groß war die dem Principe dieser Philosophie inwohnende Triebkraft, daß sie sogar diese Schranke bereits an sich — aber auch nur an sich — überwinden und einen Gedanken produciren mußte, der einerseits inhaltlich sein Princip noch um eine Bestimmung weiter entwickelt, es zu einer noch um einen Schritt höheren Form vollendet, und andererseits damit zugleich bereits das Ansich der Methode des Erkennens erzeugt.

Wir meinen einen höchst wichtigen und principiell wesentlichen Theil der Philosophie des Ephesiers, welcher merkwürdiger Weise bisher gänzlich übersehen worden ist, nämlich das was man seine Philosophie der Sprache nennen könnte.

Wir schicken hierüber zunächst das ganz kategorische und den Bearbeitern Heraklit's immer entgangene [1]) Zeugniß des Proklos voraus, welches der-

1) Und wie ihnen, so auch Stern, Grundlegung zu einer Sprachphilosophie, Berlin 1835 S. 3 und Lersch, die Sprachphilosophie der Alten, Bonn 1841 Th. I. p. 11 u. Th. III. p. 18, welche sich dafür auf Proclus ad Cratyl. § 10. c. 18

ſelbe in ſeinem Commentar zum Parmenides p. 12. ed. Cousin. ablegt: *Τῆς δὴ μεθόδου ταύτης εἰρημένης, ὁ Σωκράτης θαυμάσας τὴν ἐπιστημονικὴν αὐτῆς ἀκρίβειαν, καὶ τὴν νοερὰν τῶν ἀνδρῶν ἀγασθεὶς διδασκαλίαν, ἐξαίρετον οὖσαν τοῦ Ἐλεατικοῦ διδασκαλείου, καθάπερ ἄλλο τι τοῦ Πυθαγορείου λέγουσιν, ὡς τὴν διὰ τῶν μαθημάτων ἀγωγὴν, καὶ ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου, τὴν διὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ὁδὸν, θαυμάσας δ' οὗν ἠξίωσεν κτλ.*

Es wird alſo hier von Proklos in der beſtimmteſten Weiſe und zwar nur beiläufig als ein ganz Bekanntes verſichert, daß, ganz ſo wie bei den Eleaten die Dialectik und in der pythagoräiſchen Philoſophie die Zahlenlehre und Mathematik überhaupt die Methode zur Erkenntniß bildete, es ſo das Princip heraklitiſcher Philoſophie geweſen ſei: der Weg zur Erkenntniß des Seienden gehe durch die Namen der Dinge.

Ehe wir die materielle Richtigkeit dieſes Zeugniſſes weiter belegen, wollen wir zuvor unterſuchen, wie Heraklit durch conſequente Entwickelung ſeines Grundprincips zu dieſer Anſchauung kommen konnte und mußte, und ferner, was mit der Production dieſer Gedankenbeſtimmung gegeben und an ſich in ihr enthalten iſt. Es wird ſich zeigen, daß die heraklitiſche Philoſophie mit dieſem Gedanken nicht nur ihr innerſtes Weſen abſchließt und vollendet, ſondern damit zugleich ihr Princip bis zu dem höchſten noch innerhalb ihrer ſelbſt möglichen Höhepunkt forttreibt, von welchem aus ſie ſofort über ſich ſelbſt hinausgehen und ſich nach den beiden in ihr enthaltenen Momenten in zweifacher und diametral entgegengeſetzter Weiſe, einerſeits zur Sophiſtik, andrerſeits zur Philoſophie der Idee (Platon) entwickeln muß.

Wie Heraklit von ſeinem Gedankenſtandpunkt aus dazu kommen konnte, die Namen der Dinge als den Weg zur Erkenntniß des Seienden bildend, alſo als das geoffenbarte Weſen der Dinge, aufzufaſſen, iſt leicht zu ſehen.

(wo aber nichts weiter geſagt iſt, als daß Kratylus als Heraklitiker bezeichnet wird) und reſp. auf die ſpäter zu beziehende Stelle des Ammonius berufen. Gleichwohl zeigen ſich beide Gelehrte, obzwar ohne weder auf den Zuſammenhang dieſes Dogmas mit der Philoſophie Heraklit's noch auf die Unterſuchung der Frage, ob und inwiefern Heraklit ſelbſt im platoniſchen Kratylos dargeſtellt werden ſolle, ſich einzulaſſen — (Kerſch ſpricht Th. I. S. 35 vielmehr ſeine Anſicht ſogar dahin aus, daß theils ſophiſtiſche, theils pythagoräiſche Philoſophie in dieſem Dialoge berückſichtigt ſei) bereits geneigt, die Perſon des Ephesiers ſelbſt und nicht erſt ſeine Schule, für den Urheber des vom Kratylos im Dialoge vertretenen Dogmas, daß die Namen nicht θέσει, ſondern φύσει ſeien, zu halten.

Ausgeführt hat er diesen Satz, wie wir sehen werden, freilich nur in einzelnen dem Inhalt seiner Philosophie zusagenden Etymologieen und somit im Ganzen immerhin in dürftiger Weise. Aber Irrthum wäre es zu glauben, daß die principielle Anschauung selbst nur Folge solcher einzelnen ihm passenden und seine Theorie scheinbar bestätigenden Etymologieen gewesen wäre. Sie muß und kann vielmehr als eine tief objective und principielle Consequenz seines systematischen Gedankens begriffen werden. Dieser Zusammenhang ist in der That im innersten Centralpunkt des heraklitischen Systems vorhanden, in seiner früher entwickelten Idee des Allgemeinen. Das Allgemeine ist ihm das Absolute und Wahre, es ist ihm das Vernünftige; es ist ihm das allein Seiende, gegen welches das Einzelne, die für sich sein wollende reale Existenz nur verschwindender Schein ist; es ist ihm deshalb Das „an dem man festhalten", „dem man folgen muß" (δεῖ δὴ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, siehe oben § 28.), wenn man selbst vernünftig sein, wenn man sich jenes allein Vernünftigen bemächtigen und somit erkennen will.

Diese Allgemeinheit aber, welche noch objectives Sein ist und dennoch die Einzelnheit des Seins an sich getilgt hat, ist in der That — das Wesen der Sprache und der Benennungen der Dinge.

Die Welt der objectiven Dingheit ist ein Reich von realen Einzelheiten, — Gegenständen, welche alle für sich selbst nur einzelne sind.

In der Wirklichkeit existirt nur Einzelnes als solches. Das Allgemeine ist der sich hindurchziehende λόγος; aber dieser gelangt niemals zur wirklichen sinnlichen Existenz. Was existirt, ist immer wieder nur Einzelnes. Neben diesem Naturreich von Einzelheiten baut die Sprache ein Himmelreich der Allgemeinheit auf, ein zweites Reich der Idealität, in welchem alle diese Dinge, wie in einem Abdruck noch einmal existiren, aber als in ihre Allgemeinheit erhoben. Diese Dinge existiren jetzt so, daß ihre Einzelheit an ihnen getilgt ist. Die Sprache kennt nur Gattungen und Arten.

Bringt es jenes Naturreich niemals über das Einzelne hinaus, kann es nie das Allgemeine verwirklichen, so kann umgekehrt die Sprache — weil das Element ihres Daseins selbst schon nicht mehr die unmittelbare Natur, sondern der Geist ist — es niemals, selbst da nicht, wo sie dies will, zur wirklichen Einzelheit bringen. Selbst die Ausdrücke „Ich" und „Einzelner" ꝛc., die dieses leisten sollen, sind sofort nicht dieses, sondern jedes Ich, nicht ein bestimmter Einzelner, sondern alle Einzelne, die Kategorie des Einzelnen selbst. Das wirklich Einzelne kann in der Sprache nur gemeint, niemals gesagt werden.

Nach einer andern Seite hin ausgedrückt, sind also in ihren Benennungen die Dinge ebensosehr als aufgehoben wie als seiend gesetzt. Die Namen der Dinge sind — eben weil sie Gattungen und Arten sind — die wahre Vermittlung und Einheit ihres Seins und Nichtseins, sind reine Identität dieses Gegensatzes. Wenn die natürlichen Dinge nach Heraklit an sich allgemein, oder wenn sie Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, aber in der widersprechenden Form der Einzelheit oder des Seins gesetzt sind (s. Bd. I. p. 123 sqq. p. 139 sqq.), so sind jene gegensätzlichen Momente in dem Namen zu ihrer Gleichheit, zu der adäquaten Weise ihrer Existenz gelangt: in den Namen sind die Dinge nicht mehr blos an sich, wie in der Wirklichkeit, Einheit von Sein und Nichtsein, sondern sie sind jetzt auch als diese reine Einheit gesetzt, sind somit in ihre wirkliche Wahrheit erhoben. Die Namen sind daher die geoffenbarte und herausgetretene Wahrheit der Dinge. Dies ist der tiefe Grund, weshalb der Philosophie des Allgemeinen oder der Philosophie der Negativität oder der Philosophie der processirenden Identität des Gegensatzes — denn alle diese drei nur einen und denselben Begriff ausdrückenden Namen kann man für die Philosophie Heraklit's gebrauchen — die Namen sich als das manifestirte Wesen der Dinge und daher als der Weg zur Erkenntniß derselben bestimmen mußten.

Von hier aus ergiebt sich auch erst das wahre Verständniß des λόγος, des göttlichen, Alles durchwaltenden, weltbildenden **Wortes** bei Heraklit[1]), eine Form, unter welcher er so vorzugsweise und nachdrücklich das absolute Princip seiner Philosophie aussprach. Wir haben bisher stets diesen λόγος mit „Gesetz"[2]) oder „Vernunftgesetz" übersetzt, weil dieses Wort für unsern Sprachgenius dasjenige ist, welches ihm die Anschauung der Allgemeinheit erregt, welche Heraklit in der nachgezeigten Weise mit seinem λόγος verband und welche für unser Sprachgefühl das „Wort" nicht ausdrückt[3]). Diese Uebersetzung mit „Gesetz" ist auch ganz richtig, wenn wir darauf sehen, was ihm der λόγος wirklich war. Denn unter „Gesetz" (z. B. Naturgesetz ꝛc.) wird gerade ein solches

---

1) Siehe über den λόγος θεῖος, διὰ παντὸς διήκων und πάντα διοικῶν, λόγος δημιουργός ꝛc. und seinen Logosbegriff überhaupt die §§ 13. 14. 16. 18. 28.

2) Und zwar in dem ganz speciellen Sinne des Gesetzes der processirenden Identität von Sein und Nichtsein oder des absoluten Gesetzes, des Gesetzes κατ' ἐξοχήν.

3) Anders dem griechischen Sprachgenius, welchem, was von hier aus gewiß seine tiefere Bedeutsamkeit erlangt, dasselbe λέγω sowohl sagen als sammeln bedeutet.

Allgemeine verstanden, welches sich durch die empirische Allheit der sinnlichen Fälle hindurchzieht, in ihnen zur Anwendung und Verwirklichung gelangt und sie aus sich erzeugt, aber ebenso über alle diese Vielheit von Fällen wieder hinausgeht, in keinem erschöpft und zur sinnlichen Wirklichkeit gebracht ist, kurz ganz das, was gerade der λόγος ὁκήκοων ἁπάντων ist. Diese Uebersetzung rechtfertigt sich umsomehr, als diese tiefe innere Identität von Wort und Gesetz[1]), welche gerade im

1) Diese Uebersetzung rechtfertigt sich auch durch eine Reihe von Berichten über die heraklitische (und resp. stoische) Philosophie, welche nicht nur diese geistige Identität der Anschauungen von Wort und Gesetz, von λόγος und νόμος, manifestiren, sondern es sogar in höchstem Grade wahrscheinlich, ja nach unsrer Ansicht evident machen, daß Heraklitos selbst sein Absolutes wie λόγος, so auch hin und wieder νόμος genannt hat. Man vgl. nur Folgendes: Wie Heraklit bei Sextus sein absolutes Princip als θεῖος λόγος u. ausspricht, so spricht Anaxagoras (siehe die Stelle Bd. I. p. 118) von Heraklit redend (den er mit φυσικὸς λόγος bezeichnet) von einem „θεῖος νόμος τῶν ἐναντίων παλιμπούντων". Wer auf den Kirchenvater kein Gewicht legen will, der betrachte wie Chalcidius in der oben p. 342 angeführten Stelle den λόγος treffend mit decretum rationabile übersetzt, ferner wie auch bei Hippokrates in der Bd I. p. 167, 1. angeführten durch und durch heraklitischen Stelle ganz ebenso von einem νόμος τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος gesprochen wird, und vergleiche wie Heraklit bei Stobäus den Logos einen ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων nennt. Hiermit vergleiche man endlich, wie sich diese Identität von νόμος und λόγος in der stoischen d. h. eigentlich heraklitischen Definition der εἱμαρμένη schlagend manifestirt. Ganz entsprechend nämlich der eben angeführten heraklitischen Definition der εἱμαρμένη als λόγος δημιουργὸς τῶν ὄντων bei Stobäus, definirt Chrysippos bei Pseudo-Plutarch Plac. I, 28 dieselbe als: Εἱμαρμένη ἐστὶν ἡ τοῦ κόσμου λόγος ἢ νόμος τῶν ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων. ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται. Hier werden λόγος und νόμος geradezu mit einander vertauscht. Noch mehr tritt diese Identität hervor, wenn es bei Stob. Ecl. Phys. p. 12, wo dieselbe Definition des Chrysippos gegeben wird, auch das zweitemal λόγος statt νόμος heißt. (Wenn übrigens die Stelle des Stobäus nicht nach der des Plutarch sogar zu berichtigen sein dürfte, so ist die letztere doch weit correcter. Denn ἡ τοῦ κόσμου λόγος nochmals zu erklären mit einem ἢ λόγος τῶν ὄντων wäre eine flache und leere Tautologie, ohne jede Berschiedenheit. Anders dagegen bei Plutarch. Es ist schon früher von uns hervorgehoben worden, daß sich νόμος und λόγος nur durch die eine Nüance unterscheiden, daß derselbe allgemeine und vorbildliche, typische Inhalt, der im Gesetz als ruhig und abgeschlossen gedacht wird, im λόγος auch noch als selbstthätig, wirkend und zwar sichselberwirkend und realisirend angeschaut wird. Diese bei Herakleitos wesentliche mit dem λόγος verbundene Anschauung der Thätigkeit und Entwicklung bildet sich bei den Stoikern zu dem Gedanken einer subjectiven Leitung, einer προνοία fort. Betrachtet man hiernach die Definition der εἱμαρμένη des Chrysippus wie sie bei

Parſismus ſo deutlich hervortritt (ſiehe § 16.), den charakteriſtiſchen Inhalt der heraklitiſchen Idee bildet (ſ. unten § 36.)

Handelt es ſich aber darum, zu wiſſen, wie und warum Heraklit dieſes abſolute vernünftige Geſetz „λόγος“ oder das gemeinſame, göttliche, Alles durchwaltende, weltbildende Wort nennen konnte, ſo empfängt dies erſt im Obigen ſeine begriffliche Erklärung.

Wir haben bereits früher darüber gehandelt, welches die Religionsquelle iſt, in der Heraklit dieſe Anſchauung des „Wortes“ vorgefunden und aus der er ſie ſich, ſie mit ſeinem Begriffe durchdringend, zu eigen gemacht hat. Daß aber wirklich bei Heraklit dieſem λόγος die urſprüngliche Bedeutung: Wort, Verbum, beiwohnt — und nicht die erſt aus dieſem heraklitiſchen Gebrauch von λόγος entſtandene übertragene von Vernunft, Einſicht ꝛc. — dies tritt hier gleichfalls in ſeiner Evidenz hervor. Denn man wird es doch unmöglich für eine zufällige Uebereinſtimmung erklären können, daß ihm einerſeits die Namen der Dinge der abſolute Weg zu ihrer Erkenntniß waren und andererſeits das abſolute Weſen ſelbſt von ihm λόγος, ja noch directer in einer gewiſſen emphatiſchen Weiſe „ὄνομα“ „Name“ genannt wurde.

So ſagt er: „die Menſchen würden den Namen der Dike nicht kennen (ὄνομα Δίκης)“ für: ſie würden das Weſen, den Begriff der Gerechtigkeit nicht haben (Bz. I. p. 375).

Plutarch ſteht, ſo befindet ſich νόμος wie λόγος jedes an ſeinem Orte. Zuerſt heißt es, ſie ſei ὁ τῶν κόσμων λόγος. Hier liegt der Begriff dieſer Thätigkeit und Leitung ſchon im λόγος ſelbſt. Dann heißt es, oder ſie ſei νόμος τῶν ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ; weil hier νόμος geſagt iſt, ſo wird die dieſem fehlende Vorſtellung der Thätigkeit und Leitung noch beſonders ausgedrückt durch die jetzt hinzugefügten Worte πρυτανικὸν διανεμητικόν. Aber eben weil dieſe noch beſonders hinzugefügt ſind, muß es νόμος und nicht λόγος heißen, in welchem ſie ohnehin ſchon liegen würden. Man vergleiche hiermit die Worte des Lactantius (Institut. div. I. 5. p. 18 sq.), wo er ganz richtig die Identität der verſchiedenen von den Stoikern, nach Herakleitos Vorgang (ſiehe Bz. I. p. 39 sqq.) für das Abſolute gebrauchten Namen und Formen hervorhebt: sive natura, sive aether, sive ratio, sive mens, sive fatalis necessitas, sive divina lex, sive quid aliud dixerit etc. — ferner betrachte man Definitionen der εἱμαρμένη, in welchen νόμος genau die Stelle des λόγος einnimmt. So erklärt ſie z. B. Platon bei Plutarch. de fato p. 568 als νόμον ἀκώλυτον τῇ τοῦ παντὸς φύσει, καθ' ὃν διαθέγεται τὰ γινόμενα. — Man vgl. über die Identität von νόμος und λόγος im Sprach-Gebrauche der Stoiker Villeiſen's Abhandlung über die Theologie der Stoiker (ed. Osann.) p. 472 sqq. cf. Boissonade ad Eunapium p. 334 sq. —

Am deutlichsten aber zeigt sich dies in jenem Fragment, in welchem er das Absolute selbst („das Eine Weise") „Name" nennt, nämlich ὄνομα Ζηνός. „Namen des Zeus, welcher allein ausgesprochen werden nicht will und will" (s. Bd. I. p. 26 sqq. p. 341 sqq. p. 366 sqq.).

Wie dies Fragment die obige von uns gegebene Auseinandersetzung über das Wesen der Sprache und der Benennungen bei Heraklit und über die Wortbedeutung seines λόγος bestätigt, so empfängt es seinerseits erst aus ihr sein letztes und vollstes Licht.

Die Namen der Dinge sind ihre realisirte Wahrheit, weil in denselben die Einzelheit des Seins an ihnen getilgt ist, weil sie von dieser gereinigte Allgemeinheiten sind. Die Namen der einzelnen Dinge sind zwar Bestimmtheiten, aber sie sind diese Bestimmtheit nicht als einzelne, seiende und sich für sich erhaltende, sondern die Bestimmtheit selbst mit der Negativität vermittelt, in ihre Allgemeinheit erhoben; sie sind nicht Daseiendes, sondern die reinen, allgemeinen Formen des Daseins selbst.

Eines aber giebt es, das allein ausgesprochen werden will und wieder zugleich nicht will, d. h. das durch alle jene bestimmten Namen (der Dinge) hindurchgeht und, in keinem erschöpft, über jeden wieder hinausgeht, und dieses Eine — ist selbst wiederum Name und Wort! Dieser durch alle bestimmten Namen hindurch und über jeden hinausgehende Name, welcher ebenhalb mit jedem jener bestimmten Namen ausgesprochen wird und nicht wird, welcher also allein gesagt werden will und nicht will und der das Absolute selbst ist, ist somit nichts Anderes, — als der Name für das, was in der aufgezeigten Natur der Namen und der Sprache überhaupt vorsichgeht und enthalten ist: er ist das für Heraklit weltbildende, Alles durchdringende aber unaussprechliche Wort: Negativität, oder wie Heraklit es ausdrückt: das Eine Weise, Name des Zeus, welcher allein ausgesprochen werden nicht will und will.

Jetzt werden auch erst ganz verständlich und übersetzbar die Definitionen der εἱμαρμένη, des absoluten Verhängnisses, welche aus Stobäus von Heraklit berichtet. „Heraklit nannte das Verhängniß das aus dem Gesetz der Umwendung ins Gegentheil (ἐναντιοδρομία) weltbildende Wort (λόγον)", und „Heraklit setzte als das Wesen des Verhängnisses das Wort, welches sich durch die Wesenheit des Alls hindurchzieht" [1]).

1) Stob. Ecl. Phys. p. 58 u. 178. Den Text siehe in § 14.

d. h. eben jenes absolute und unaussprechbare Wort, den Namen des Zeus, die Negativität.

Es bleibt jetzt weiter zu betrachten, was in dieser Gedankenbestimmung zu der sich uns das heraklitische Princip als zu seiner höchsten Höhe entwickelt, daß das absolute Wesen der Dinge das Wort und die Sprache sei, enthalten und welcher weitere Fortgang bereits an sich damit gegeben ist.

Zunächst hat Heraklit mit dieser Bestimmung, der Weg zur Erkenntniß der Dinge gehe durch ihre Namen, nach der einen Seite hin in der That ein consequentes Princip der formalen Methode des Wissens gefunden und so sein System wahrhaft abgeschlossen. Wissen ist ihm, wie wir gesehen haben, Vermittelung des Bewußtseins mit dem Allgemeinen. Die Schwierigkeit und der Mangel bei ihm war bisher, daß nun für das Subject kein Weg dieser Vermittelung gegeben ist. Denn die Schwierigkeit bestand eben darin, daß das Princip des Fürsichseins des Geistes in dieser Philosophie noch nicht vorhanden, diese Reflexion in sich vielmehr noch nur negativ, als Zerreißung des Zusammenhanges und Versenkung in die aparte Besonderheit, die ἰδία φρόνησις, des Subjects und daher als Wahn und Irrthum bestimmt ist, andererseits aber bei der in der Wahrnehmung vor sich gehenden Vermittelung mit der objectiven Welt die Dinge den Sinnen den Schein der Einzelheit und des Beharrens auf derselben gewähren, hiernach also eben die Frage entstand, welchen formalen Weg das Bewußtsein habe, diesen Schein zu vermeiden und sich des die Dinge durchwaltenden Allgemeinen zu bemächtigen, ein Weg, der endlich drittens auch damit noch nicht gegeben war, daß die Seele selbst an sich dieser allgemeine Proceß ist, der das Sein durchdringt, da es sich eben wieder darum handelte, welchen Weg die Seele habe, sich ihr eigenes Wesen mit Nothwendigkeit zum Bewußtsein zu bringen, einen Weg, den uns Heraklit selbst als unfindbar und unzugänglich für Jeden, der auch jeglichen Weg dazu auswandele, bezeichnete, einen Weg, von dem aber Proklus jetzt berichtet hat, daß ihn Heraklit als „Weg durch die Namen der Dinge“ bestimmte.

Und in dieser Bestimmung ist jetzt allerdings ein principieller und consequenter Abschluß gegeben. Denn da die Namen, wie gezeigt, die von der Einzelheit der sinnlichen Dinge befreiten und reinen Allgemeinheiten sind, so vermittelt sich die Seele, indem sie sich auf sie wendet, jetzt mit dem von der Einzelheit und seiner Täuschung gereinigten wahrhaft Allgemeinen, und als Zusammenschließen und Vermittelung mit dem Allgemeinen ist sie Erkennen. Nicht umsonst, nicht zufällig spricht

sich daher Kratylos im gleichnamigen platonischen Dialog (p. 436. A. p. 298. Stallb.) so bestimmt, so exclusiv dahin aus, daß der Weg zur Erkenntniß der Dinge durch die Namen nicht nur der beste sei, sondern daß es nicht einmal irgend einen andern gebe. Sokrates: „Halt aber, laß uns sehen, wie eigentlich dieser Weg der Belehrung über das Seiende beschaffen ist, den Du jetzt beschreibst, und ob es zwar noch einen andern giebt, dieser aber der bessere ist, oder ob es überall nicht einmal einen andern giebt, als diesen. Welches von beiden glaubst Du?“ Kratylos: „Das glaube ich, daß es gar keinen andern giebt, sondern nur diesen einen und besten“ (Schleierm. Uebersetzung des Kratylos p. 112).

Allein wenn diese Methode des Erkennens im heraklitischen System als ein wahrhaft speculativer und consequenter Abschluß und somit als wirklich principielle Methode erscheinen muß, so ist dies doch nur insoweit der Fall, als es überhaupt der Fall sein kann innerhalb eines Systems, welches noch streng auf dem Gedanken des objectiven Seins, — wenn es denselben auch bereits bis zu seinem gipfelnden und umschlagenden Höhepunkte vollendet — beruht, aber die Abstraction des Geistes in sich und seine Selbstvermittelung noch ausschließt und daher auch das Wahre und das Erkennen nur als das selbstlose Aufnehmen des Objectiven und seienden Allgemeinen erfassen kann. Es hebt sich daher diese Methode des Erkennens sofort wieder selbst auf. Denn einmal entsteht die Frage, welchen Weg das Subject zur Beurtheilung und Erkenntniß der in sich ruhenden Worte habe, andererseits ist die Sprache selbst bereits Product des denkenden Geistes, somit nicht erstes Princip desselben. Und nach beiden Seiten hin löst auch Plato im Kratylos diese Methode der Erkenntniß auf, das einemal, indem er den Kratylos durch Sokrates darauf aufmerksam machen läßt, daß viele Worte aber auch das Beharren, statt der Bewegung, auszudrücken scheinen, daß man also keine kleine Gefahr liefe, den Worten nachgehend betrogen zu werden: daß, wenn die einen Worte gegen die andern aufstünden und der Wahrheit ähnlicher zu sein behaupteten, man also einen anderweiten Maaßstab brauchen werde, um über die Richtigkeit des Ausspruchs zu entscheiden; andererseits durch die Frage: woher doch, wenn nur die Worte das wahre Sein der Dinge offenbaren, die ersten Wortbildner, welche die Benennungen bestimmten, das Wesen der Dinge hätten erkennen und ihnen so in den Worten richtige Bilder hätten schaffen können, — zwei dialectische Auflösungen, die mit platonischer Kunst beide in dasselbe positive platonische Resultat münden, daß es, wenn man auch wirklich die Dinge durch die Worte kennen lernen könne, doch die schönere und sichere Art, zur Erkenntniß zu gelangen, sei, nicht

„aus dem Bilde erſt dieſes ſelbſt kennen zu lernen, ob es gut gearbeitet und dann auch das Weſen ſelbſt, deſſen Bild es war", ſondern vielmehr „aus dem Weſen ſelbſt erſt dieſes und dann auch ſein Bild, ob es ihm angemeſſen gearbeitet iſt".

Wohl aber iſt das heraklitiſche Princip mit jener Gedankenbeſtimmung bis zu dem Grenzpunkt gelangt, an dem es, nach den beiden in ihm enthaltenen Momenten, ſofort in zwei verſchiedenen Richtungen hin in ſein Gegentheil umſchlagen und ſich fortbilden muß.

Denn indem ſich das Wort und die Namen der Dinge als das wahre Weſen derſelben beſtimmen, iſt das heraklitiſche Princip damit an ſich aus ſeiner bloßen Objectivität herausgetreten und hat ſich als Etwas beſtimmt, das nicht mehr bloße ſeiende Objectivität und Allgemeinheit iſt. Es iſt vielmehr — denn die Sprache iſt Setzen des ſubjectiven Geiſtes — jetzt die eigene ſetzende und beſtimmende Thätigkeit des ſubjectiven Geiſtes, der ſich zuerſt noch als bloße Subjectivität, als dies abſtracte Moment des Beſtimmens erfaßt, zur Wahrheit und zum abſoluten Weſen der Dingheit geworden. Und dies iſt die Conſequenz, die ſich in Protagoras und der Sophiſtik darſtellt und ſich in die Sätze zuſammenfaßt: der Menſch iſt das Maß aller Dinge, das Sein hat keine Wahrheit, ſondern was Jedem ſcheint, das iſt auch für ihn. Zugleich iſt in jenem heraklitiſchen Satze auch bereits das Princip zu dem formellen Mittel und Werkzeug dieſer ſophiſtiſchen Weisheit, das Princip ihrer Dialectik gegeben. —

Andererſeits, indem ſich die Namen als Bilder der Dinge und zugleich als von der Einzelheit und Unwahrheit des ſinnlichen Seins gereinigte Allgemeinheiten, indem ſie ſich als die Wahrheit des Seienden und als das abſolute Weſen deſſelben bildend ergeben haben, ſo hat ſich in dieſen Bildern und Allgemeinheiten, die wahrer ſind, als das Seiende ſelbſt und das eigene wahrſte Weſen deſſelben ausmachen, das heraklitiſche Princip an ſich bereits zum Gedanken der platoniſchen Ideen entwickelt. Es bedarf nur noch einer Zuſammenfaſſung aller bei Heraklit vorhandenen Beſtimmungen, um die platoniſche Idealwelt zu erzeugen.

Allein es iſt jetzt zu betrachten, ob wir dies ganze Gebäude lediglich auf der Baſis jenes Zeugniſſes des Proklos aufgeführt haben, eine Baſis, die für ſich allein wohl ſchwerlich hierzu hinreichend ſicher und haltbar erſcheinen dürfte.

Zunächſt zwar iſt nicht zu überſehen, daß das Zeugniß des Proklos bereits ja durchaus nicht mehr allein ſteht, da es in dem emphatiſchen und bedeutungsvollen Gebrauch von λόγος und ὄνομα bei dem Epheſier ſelbſt

eine äußerſt weſentliche Grundlage und Unterſtützung gefunden hat, die wir um ſo höher anſchlagen, als ſie eben eine innere iſt. Allein es iſt ebenſowenig Mangel an weiteren und poſitiven Beweiſen vorhanden. Und würden ſelbſt einzelne Beweisſtellen fehlen, ſo iſt doch dafür ein dieſem Princip und dieſer Methode Heraklit's geſetztes großes Denkmal vorhanden, welches mit dem gewaltigen und gleichſam monumentalen Charakter der bildenden Kunſt zugleich die Deutlichkeit der Rede verbindet. Wir meinen natürlich nichts Anderes, als den — Kratylos des Platon.

§ 36. Der Kratylos des Platon.

Es ist zu verwundern, welche Mißverständnisse bisher in Bezug auf diesen Dialog Platz gegriffen haben, die jetzt erst ihre wahrhafte Beseitigung finden können, so daß erst von hier aus dieser Dialog selbst sein volles Licht erlangt, weshalb näher auf denselben einzugehen ist[1]). —

---

1) Noch ausführlicher als im Folgenden geschieht, auf die bisherigen Ansichten über den Kratylos, die bekanntlich eine nicht unbeträchtliche Literatur veranlaßt haben, einzugehen, schien überflüssig. Denn wie sehr auch diese Ansichten in Einzelheiten unter einander abweichen, — immer fallen sie in der Hauptsache unter eine der im Folgenden analysirten und widerlegten Auffassungen. Der wahre Beweis unserer, allen bisherigen Ansichten entgegenstehenden Auffassung des Kratylos mußte ohnedies ein positiver sein, wie er in diesem und dem folgenden § hoffentlich erbracht ist, und durch dessen Erbringung sich kann die bisherigen Ansichten von selbst aufheben. Nur das Interesse konnte eine noch ausführlichere Musterung derselben haben, in noch reicherem Umfange zu zeigen, an welchen Schwierigkeiten und Widersprüchen in sich selbst jede der bisher über den Kratylos vorgetragenen Meinungen leider, ja wie man eigentlich häufig trotz aller Erklärungsversuche sich dem Eingeständnisse von der bisherigen Unerklärtheit des Dialoges nicht entziehen konnte. So gesteht Brandis, Gesch. der griech. röm. Phil. II. p. 289 ein, daß die Bedeutung „dieses etymologischen Spieles völlig zu verstehen uns die nähere Kenntniß der Bestrebungen fehlt, gegen die es gerichtet". Noch unumwundener erklärt Lersch, die Sprachphilosophie der Alten, 3r. Th. (Bonn 1841. p. 20: „Ein unschätzbares, weil einzig dastehendes Denkmal der alten Sprachphilosophie ist der platonische Kratylus, aber für den heutigen Leser gleichfalls ein so undurchdringlicher Bau, daß es Manchem schwer gefallen, den vielfach sich windenden Faden der Untersuchung festzuhalten. Einestheils bedachte man nicht, daß Sokrates selbst nirgendwo während der Untersuchung, ja nicht einmal am Schlusse derselben, ein unbezweifeltes und über alle Zweifel erhobenes Resultat aufzustellen weiß, andrerseits vermochte man nicht durch die lustig sprudelnde Laune etymologischer Spielereien auf den tiefen Grund zu blicken, der in weiter Ferne fast unzugänglich heraufschimmert. Aber selbst Männer wie Schleiermacher und Stallbaum lassen noch durch die dialectische Gewandheit und philologische Vereinzelung, womit sie dieses Gespräch be-

Als dogmatischen Zweck des Dialoges hat man seit je hauptsächlich angenommen, daß das heraklitische Dogma vom Fließen der Dinge aufgelöst und widerlegt werden solle.

Allein die Schwierigkeit, die sich früh bemerkbar machte, war, was man in jener wunderbaren etymologisirenden Form sagen solle, in welcher die Untersuchung nur Widerlegung sich bewegt.

Nachdem man alle diese Etymologieen zuerst für ernsthaft, dann ebenso alle wieder für scherzhaft genommen — ein in seiner Massenhaftigkeit, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, sehr schlechter Scherz — hat eben dieser große Kenner und Eröffner des Platon, Schleiermacher, das Richtige gesehen, daß hier „eine ironische Masse und eine ernsthafte Untersuchung wunderbar ineinander gewebt sind", daß auch in der Behandlung der Sprache neben dem Scherzhaften nicht weniger vieles Ernsthafte enthalten sei, besonders aber, daß dieselbe einen — historischen Hintergrund haben müsse. „Jene Warnung nämlich — sagt Schleiermacher (Einleitung z. Kratyl. p. 14.) — daß die Sprache für sich nicht könne zur Erkenntniß führen, auch nicht aus ihr entschieden werden, welche von zwei

---

handele, ahnen, daß es ihnen nicht gelungen, den einen Hauptbegriff, auf den Alles zurückgeht, in dem das Ganze mit seinen tausend arabeskenartigen Verzierungen seine Einheit, seinen Mittelpunkt findet, in seiner ganzen Schärfe zu erfassen".

Aber trotz aller treffenden Bemerkungen über das Sprachliche als solches hat Lersch den philosophischen Mittelpunkt und Plan des Dialoges ebensowenig erfaßt, wie er denn auch Th. I. p. 35 in Bezug auf die historischen Richtungen, die im Kratylos dargestellt werden sollen, einerseits der herrschenden Meinung ist, es seien dies die Sophisten der platonischen Zeit, andrerseits sogar pythagoräische Momente darin vermuthet. Wenn ferner wieder K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie I. p. 361 hervorhebt, daß manche der im Kratylos vorgetragenen Etymologieen sogar sprachlich richtig sind und sich selbst für die unrichtigen ernstlich gemeinte Analogieen in andern platonischen Dialogen finden, Plato somit „keineswegs den Grundsatz selbst, sondern nur sein Uebermaaß und die verkehrte Anwendung" zu bekämpfen scheine, so wird auch der in dieser trefflichen Bemerkung hervorgehobene Punkt erst in der nachfolgenden Entwickelung seine Erklärung sowie seine angemessene und von jeder Schwierigkeit befreite Stellung finden.

Ebenso wird sich uns gerade auch in Folge unserer Entwickelung über den Kratylos eine allen bisherigen Auffassungen ganz entgegenstehende Ansicht über das philosophische Verhältniß Plato's zu Heraklit selbst ergeben (vgl. p. 371) und die Aeußerung, die K. Fr. Hermann macht, daß die Einwirkungen der früheren Philosophen auf Plato zu ihrer sicheren Beurtheilung erst noch eine genauere monographische Untersuchung jener Vorgänger erforderten, sich so an Heraklit in einem Umfange bestätigen, wie ihn vielleicht selbst der Urheber jener Aeußerung bei derselben kaum unterstellt haben dürfte.

entgegengesetzten Ansichten wahr sei, oder falsch, ist offenbar polemisch und setzt voraus, daß ein solches Verfahren irgendwo angewendet worden". Und außer dieser aprioriſchen Erkenntniß iſt Schleiermacher auch die fernere nicht entgangen, daß hier nicht, oder wie Schleiermacher es hinſtellt wenigſtens nicht blos, die aus der ioniſchen Lehre hervorgegangene Sophiſtik — „inwiefern dieſe Lehre ſkeptiſch iſt gegen das Wiſſen als ein Beſtehendes und inſofern ſie die Formen der Sprache mißbrauchte, um Alles in unauflöslicher Verwirrung und in unſtetem Schwanken darzuſtellen" — gemeint ſein könne, ſondern vielmehr dieſe Lehre „— auch inwiefern ſie ſelbſt dogmatiſch ſein will und daher nicht frei that, wenn ſie es konnte, zu zeigen, daß auch die Sprache, wenn ſie gleich die Gegenſtände feſtzuhalten ſcheine, doch in dieſem Geſchäfte des Benennens ſelbſt durch die Art ihres Verfahrens den unaufhörlichen Fluß aller Dinge anerkenne". Aber hier, wo er mit ſeinem aprioriſchen Blick bis hart an die ganze Wahrheit herangekommen, ruft Schleiermacher aus: „Allein hierbei ſcheint uns faſt die Geſchichte zu verlaſſen", und macht nun, um dieſe Lücke der Geſchichte auszufüllen, den Mißgriff, Antiſthenes, den Sokratiker und Stifter der Kyniker als Den zu ſuppoſiren, der dieſe dogmatiſche Auffaſſung der Sprache als der Methode der Erkenntniß aufgeſtellt habe und der hier im Kratylos von Plato habe dargeſtellt werden ſollen. Dieſe eines jeden haltbaren Anhaltpunktes entbehrende und durch nichts unterſtützte Conjectur [1] hätte ſich für Schleiermacher ſchon dadurch widerlegen ſollen, daß es dann doch eine höchſt ſeltſame und Platon ganz unähnliche Manier geweſen wäre, wenn Inhalt und Form in dem Dialog ſo ganz auseinanderfiele, wenn dem Sokratiker Antiſthenes ganz willkürlich das ihm fremde Dogma vom heraklitiſchen Fließen in ſeine Sprachtheorie hineingetragen, und dem Heraklit wieder ebenſo willkürlich zugemuthet würde, ſich die ihm gleich fremde Methode eines Antiſthenes gefallen und von ihr irgendwie den Werth und die Wahrheit ſeines Dogma's abhängen zu laſſen: — ein Verfahren, durch welches beiden Männern gleiche Gewalt und gleiches Unrecht angethan würde und durch das eben deshalb keiner von Beiden, weder Antiſthenes noch Heraklit, widerlegt werden könnte. Wenn aber Schleiermacher anderwärts — wahrſcheinlich derſelben Conjectur zu Liebe — gegen alle Autorität der Berichterſtatter [2]

1) Denn was uns bei Diog. L. von den grammatiſchen Werken des Antiſthenes aufgezählt wird, gewährt in der That nicht die geringſte Unterſtützung dieſer Annahme.

2) Vgl. Brandis I. p. 153. Anm. z. — Schleiermacher hätte übrigens für ſeine Meinung anführen können Euſebius, Praep. Ev. XV. c. 13. p. 816: Σωκρατικοὺς

Antisthenes den Kyniker durchaus für identisch mit Antisthenes dem „Heraklitiker“ nehmen will, der das Werk des Heraklit ausgelegt hat und welchen die Alten ausdrücklich von jenem Stifter der kynischen Schule unterscheiden, so frägt sich wieder, mit welchem Grunde dann Schleiermacher den Anhänger und Ausleger Heraklit's zum selbständigen Erfinder jener Methode machen will und nicht lieber, gerade wenn er einmal die Annahme der Identität der beiden Antisthenesse machte, die Quelle jener Methode in Dem suchte, dessen Anhänger und Commentator jener Antisthenes war?

Allein die ganze Person des Antisthenes ist überhaupt in den Kratylos nur wie ein deus ex machina hineingebracht, ist eine aus der Luft gegriffene Conjectur, um eine geschichtliche Lücke auszufüllen, eine Conjectur, welche sich auch durch die völlige Incongruenz widerlegt, die zwischen dem Inhalt des Kratylos einerseits und dem, was wir von Antisthenes wissen, andererseits besteht. Eingehender gegen diese Conjectur Schleiermacher's zu Felde zu ziehen, ist deshalb überflüssig, weil sie bereits von Classen widerlegt und allgemein von Ast, Stallbaum ꝛc. aufgegeben worden ist[1]).

Allein nun entstand wieder die Frage, wer denn also den historischen Hintergrund für jene Behandlung der Sprache als Methode des Erkennens im Kratylos bilde und somit in dieser hauptsächlichen Seite des Dialoges dargestellt worden sei. Stallbaum antwortet hierauf, mit Ast übereinstimmend (de Cratylo Platonis p. 15 sq.): „Jam vero quinam fuerint

---

τοίνυν ἀκουστὴς ἐγένετο Ἀντισθένης, Ἡρακλεώτικός (lies Ἡρακλείτικός) τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα, ὃς ἔφη τοῦ ἥδεσθαι τὸ μαίνεσθαι κρεῖττον εἶναι.

1) Ebenso Brandis, Geschichte der griech.-röm. Phil. Th. II. p. 285. Anm. f.: „Daß der etymologische Theil des Kratylus als spottende Nachbildung damaliger Zeitrichtungen zu betrachten, dafür zeugt die Ironie, mit der er durchgängig durchzogen ist. Daß die Sucht, philosophische Theorieen durch sprachliche Ableitung, in der Voraussetzung der Naturbestimmtheit der Worte, zu bewähren, bei Heraklitisirenden und Eleatisirenden sich fand, jedoch vorzugsweise bei ersteren, dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit aus der gegen beide gerichteten Ironie schließen und aus der Ausführlichkeit, mit der die Lehre vom ewigen Flusse der Dinge als Grund der Weltbildung verspottet wird. Wenn so aber, so war der Spott sicher nicht gegen ältere Heraklitiker und Eleaten, sondern wahrscheinlich gegen auf sie zurückgehende Zeitgenossen des Plato gerichtet. Ob jedoch Antisthenes an der Spitze der heraklitisirenden Sokratiker gestanden und ob seine Schriften wie die vom Gebrauch der Worte (περὶ ὀνομάτων χρήσεως) Plato's ironische Nachahmung zunächst hervorgerufen, wie Schleiermacher annimmt? Kaum ist es glaublich, da wir aus seiner Dialectik lediglich eleatisirende Behauptungen kennen und er nur als rhetorischer Sprachkünstler, nicht als Grammatiker genannt wird“ ꝛc.

philosophi isti atque etymologi, qui in Cratylo ridentur et explodantur, vulgo parum exploratum habetur". Er zeigt hierauf, daß es weder Prodikus noch Hippias geweſen ſein kann und fährt fort: „Antisthenem respici Schleiermacheri fuit sententia. Quae si vera esset, profecto mirabile videri deberet, quod tam multa commemorantur, quae in Socraticum istum haudquaquam conveniunt. Quid quod nec studia viri grammatica ejusmodi fuerunt, ut a Platone ista ratione perstringi potuerint. Verissime enim Classenius De' Primordiis Grammaticae Graecae p. 29 sq. eum observavit in uno dialectico et rhetorico linguae usu exquirendo versatum esse. Verum, ut dicam, quid sentiam, recte vidit Fr. Astius, De vita et Scriptis Platon. p. 267 sq. exagitari hoc libro sophistas Heracliti doctrinae de perpetuo rerum fluxu adstipulantes. Isti autem non alii profecto fuerunt quam Protagorae amici ac discipuli"[1]).

Alſo die heraklitiſchen Sophiſten ſollen es geweſen ſein. In dieſem Falle hätte Stallbaum ganz Recht, daß dies niemand anders geweſen wäre, als Protagoras und ſeine Anhänger; denn dieſe ſtellen eben die aus der heraklitiſchen Philoſophie hervorgegangene Sophiſtik dar. Aber mit der Annahme ſelbſt, daß nicht nur mit den vergleichungsweiſe nebenſächlichen ſcherzhaften und bis zur Carrikirung ſich treibenden einzelnen Etymologieen, ſondern auch mit dem offenbar ſehr ernſten und gedankentiefen Grundſatz, daß die Namen das wahre Weſen der Dinge und darum die Sprache die wahre Methode des Erkennens ſei, jene auflöſende heraklitiſche Sophiſtik gemeint ſei, iſt man noch hinter Schleiermacher zurückgefallen. Denn dieſer hatte doch bereits gefühlt, daß dieſe in ſo hohem Grade objective und dogmatiſche Anſchauung auch in irgend einer dogmatiſchen Philoſophie und nicht in jener blos negativen und ſubjectiven Richtung ihre Trägerin und ihren Sitz haben müſſe. —

Wie unrichtig und unmöglich es iſt, Protagoras und die Sophiſtik überhaupt als diejenige Geſtalt der Philoſophie zu betrachten, welche im Kratylos dargeſtellt werden ſoll, wird ſofort in Kürze näher bewieſen werden. Zuvor wollen wir noch — um ſie beide mit einem Male zu erledigen — die einzige noch mögliche und von der vorigen Anſicht nicht ſehr

---

1) Im Weſentlichen ebenſo ſiehe die vorige Anmerk. Brandis, welcher daſelbſt fortfährt: „der Dialog ſelber bezeichnet die etymologiſirenden Heraklitiker nur als Anhänger des Protagoras (p. 391. c. mit Stallbaums Anm. vgl. ſ. Prolegom. p. 16 sqq.) und läßt es unentſchieden, ob darunter blos Kratylos und ähnlicher Nachwuchs der Sophiſtik, oder vielmehr Sokratiker zu verſtehen ſind".

verschiedene Annahme setzen, diese nämlich, daß im Kratylos niemand anders habe dargestellt werden sollen, als Kratylos selbst; Kratylos nämlich nicht mehr als strenger Bekenner der Philosophie des Ephesiers, sondern bereits wie ihn die aristotelische Metaphysik schildert, als einen der zuletzt über Heraklit hinausging und das heraklitische Princip des objectiven und absoluten Wissens dahin entwickelte, daß gar nichts ausgesagt, sondern nur mit dem Finger gezeigt werden könne und es eine Wissenschaft von dem Seienden überhaupt nicht gebe; Kratylos also als Repräsentant derjenigen von Heraklit ausgegangenen Richtung, welche bereits die strenge Objectivität des heraklitischen Systems in Negation und Scepticismus aufgelöst hat [1]) und den Uebergang zu Protagoras und der Sophistik bildet.

Allein der Kratylos des platonischen Dialogs kann weder der Repräsentant des Protagoras und seiner Anhänger, noch der jener Uebergangsrichtung sein. Denn der Kratylos des Dialogs erscheint von Anfang seines Auftretens bis zu Ende desselben als ein ganz strenger Heraklitiker, der noch durchaus auf dem Boden der objectiven Anschauung des Ephesiers steht und sich in nichts von seinem Meister unterscheidet. Selbst äußerlich ist angedeutet, daß es noch nicht der Kratylos ist, welcher zuletzt, wie die Metaphysik sagt (*τὸ τελευταῖον*), also doch schon gegen Ende oder Mitte seiner philosophischen Laufbahn hin, jene negative und auflösende Consequenz gezogen hat. Denn von dem Kratylos des Dialoges sagt uns Sokrates geradezu (p. 440. D.): „Denke nur wacker und tüchtig nach und laß Dich nicht leicht von etwas einnehmen, denn Du bist noch jung und hast noch Zeit", schildert ihn also offenbar noch als in der ersten Periode seiner philosophischen Laufbahn stehend.

Von ganz anderem Gewichte aber noch als diese Notiz ist die immense Verschiedenheit, ja der diametrale Gegensatz des Gedankenstandpunktes, welcher noch zwischen dem Kratylos des Dialoges und jener späteren Richtung desselben stattfindet. Die Consequenz, welche jene Heraklitiker, jene „angeblichen Heraklitiker", wie sie die Metaphysik vorsichtig und richtig nennt (*ἡ τῶν φασκόντων ῥωμιζειν*) aus dem Systeme Heraklit's zogen, war die, daß sie sagten: von dem sich in allen Theilen durchaus Umwandelnden — und in dieser Bewegung sei eben die ganze Natur begriffen — könne gar nichts Wahres ausgesagt werden (*περὶ γὰ τὸ πάντῃ πάντως μεταβάλλοντος οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν*), und keine Wissenschaft davon sei möglich (*καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης*).

1) Siehe über diesen Uebergang und den Unterschied von Heraklit oben p. 361 und 371 p. 316 sq. Bd. I. p. 294 sqq. p. 64 sq.

Dies, was wirklich eine dialectische Consequenz des heraklitischen Gedankens bildet, giebt uns die Metaphysik beidemale (I. p. 20. u. III. p. 79. ed. Brand.) als den Standpunkt jener sogenannten Heraklitiker und nennt uns Kratylos als einen ihrer hauptsächlichsten und am weitesten gehenden Vertreter. Welcher Unterschied aber, welcher Gegensatz zwischen diesem Standpunkt und dem des Kratylos im Dialoge! Hier ist seine Gesinnung noch wie die Heraklit's selbst — und wie bei diesem, unbeschadet des Dogma's vom Flusse — eine streng objective. Er glaubt, daß das Gute, das Schöne und jegliches Seiende etwas an sich selbst und ein Objectives sei[1]; er glaubt, daß das Schöne immer das ist, was es ist; er glaubt an ein wahres Wesen der Dinge, welches sich in den Worten offenbare: er glaubt an eine objective und absolute Erkenntniß der Dinge und hält die Worte für den sichern Weg dazu. Ja, was am schlagendsten ist, hier widerlegt ihn Sokrates eben durch jene Consequenz, welche die sogenannten Heraklitiker und Kratylos später selbst zogen. Sokrates drängt ihn selbst auf diese Consequenz als auf etwas, was aus seinem Gedanken nothwendig folge und doch unmöglich wahr sei, hin, und Kratylos, statt sich nun dieser Consequenz als seiner eigenen Meinung zu bemächtigen, läßt sich dies als eine Widerlegung seiner gefallen.

Sokrates sagt ihm: „Wäre es nun wohl möglich, wenn es (das Schöne, was als Beispiel des Objectiven überhaupt gesetzt ist) uns immer unter der Hand verschwände, mit Wahrheit davon auszusagen, zuerst nur, daß es jenes ist, und dann, daß es so und so beschaffen ist? oder müßte es nicht nothwendig, indem wir noch davon reden, gleich ein anderes werden und uns entschlüpfen und gar nicht mehr so beschaffen sein?" Und Kratylos, statt zu antworten: „Aber, Du Guter, das ist ja eben meine eigentlichste Meinung von der Natur der Dinge ꝛc.", — eine Antwort, die er aber auch freilich nach dem ganzen Standpunkt, den er im Dialog vertritt, nicht geben konnte, ohne sich selbst zu widersprechen — weiß nichts zu erwidern, als „Nothwendig"; d. h. er sehe ein, dieser Consequenz nicht entgehen zu können. — Und Sokrates fährt fort: „Ja, es könnte auch nicht einmal von Jemand erkannt werden. Denn indem der, welcher erkennen wollte, hinzuträte, würde es schon immer ein Anderes und Verschiedenes, so daß gar nicht erkannt

---

1) ib. p. 439. D. Socr.: „— — *πότερον φῶμεν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων αὖτως ἢ μή*": Krat.: „*Ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες εἶναι*". Socr.: „— — *ἀλλ' αὐτό, φαμεν, τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεί ἐστιν, οἷόν ἐστιν*; Kratyl.: „*Δοίκει*".

werden könnte, wie es beschaffen wäre und wie es sich verhielt. Keine Erkenntniß aber erkennt, was sie erkennt, unter gar keiner Beschaffenheit"[1]. Sokrates entwickelt also, zum Zweck der Ueberführung, fast bis auf die Worte ganz dieselbe dialectische Consequenz, welche die Heraklitiker der Metaphysik zufolge aus Heraklit gezogen hatten, und Kratylos, statt darauf lächelnd zu antworten: „Du Wunderlicher, siehst Du denn nicht, daß Du ja zu meiner Widerlegung nur Das entwickelst, was ich selbst schon immer auseinandergesetzt und weshalb ich gesagt habe, daß es keine Wahrheit und Wissenschaft gebe von dem Seienden und daß gar nichts Wahres ausgesagt, sondern höchstens mit dem Finger hingedeutet werden könne, ob man es gerade träfe", läßt sich diese Widerlegung als eine ihn wirklich widerlegende und überführende gefallen, und gesteht zu, ad absurdum gebracht zu sein, indem er nur zu antworten weiß: „Es ist, wie Du sagst", und das Gespräch damit seinen Endpunkt erreicht hat, eben weil Kratylos dieser Argumentation keine Wendung mehr entgegenzusetzen weiß und noch mit Heraklit und Sokrates in dieser Verwerfung der totalen Verflüchtigung des Objectiven eins ist. Aber freilich mußte er sich auch durch diese Consequenz nach jeder Seite hin für überführt geben, denn er war ja gerade im Dialoge davon ausgegangen, daß es einerseits ein wahres Wesen der Dinge gebe, und die Namen dies darstellen, andererseits, daß es ebenso eine objective Erkenntniß der Dinge gebe, und diese eben darin bestände, die Namen als ihr geoffenbartes Wesen zu verstehen.

Und, um die Unmöglichkeit in die Antithese Eines Satzes zusammenzudrängen, — wie soll der, welcher der Meinung war, es könne gar nichts Wahres ausgesagt werden und deshalb sogar die Worte und das Sprechen selbst perhorrescirte, zu gleicher Zeit der Meinung gewesen sein, daß die Worte das wahre Wesen der Dinge lehren und darstellen?

Dies wäre der Widerspruch in sich selbst und bis zur totalsten Unmöglichkeit getrieben.

Der Kratylos des Dialoges vertritt also durchaus nicht jene über Heraklit hinausgehenden Heraklitiker, die uns die Metaphysik schildert und zu denen er in einer späteren Periode seines Lebens als die ist, in der ihn der Dialog auffaßt, sich selbst bekannte.

---

1) ib. p. 440. A. Socr.: „Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθείη γε ὑπ' οὐδενός· ἅμα γὰρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἀλλοῖον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθείη ἔτι. ὁποῖον γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον· γνῶσις δὲ δή που οὐδεμία γιγνώσκει, ὃ γιγνώσκει, μηδαμῶς ἔχον.

Aber in allem Bisherigen liegt bereits ebenso der Nachweis, daß Kratylos noch weit weniger gar den Protagoras oder dessen Anhänger repräsentiren kann. Des Protagoras, gleichfalls aus der physisch-logischen Theorie Heraklit's als seiner Grundlage abgeleitetes Princip[1]) ist es, daß überhaupt nichts Objectives ist, daß vielmehr alles Beliebige, was Einem scheint, auch für ihn sei. Dies Selbstsetzen des Subjects ist die einzige Wahrheit der Dinge, welche an sich selbst nichts Objectives mehr behalten haben, sondern zur gleichgültigen Fläche geworden sind, auf die das Subject willkürlich und beliebig seine Charaktere gräbt. Es ist oben nach verschiedenen Seiten hin gezeigt worden, wie und durch welche dialectische Nothwendigkeit sich dieser Gedanke aus dem heraklitischen System, zumal auch gerade aus Heraklit's Auffassung der Sprache als der Wahrheit der Dinge, entwickeln mußte, aber es würde ein gänzliches Verkennen der Natur des Gedankens überhaupt in sich schließen, wenn man deshalb jenes Princip des Protagoras für identisch mit jenem speculativen Princip von den Namen als dem Wesen der Dinge halten und nicht vielmehr sein unmittelbares dialectisches Gegentheil darin erblicken wollte.

Wollte Protagoras oder seine Anhänger selbständig über das Wesen und den Ursprung der Sprache nachsinnen, so hätte er im Gegentheile seinem Principe zufolge nur die andere im Kratylos bekämpfte Ansicht produciren können, daß die Namen der Dinge durch willkürliche Verabredung entstanden seien, und ursprünglich ein Jedes ebensogut auch anders hätte benannt werden können (denn diese Auffassung entspricht genau jenem Princip, daß Alles so sei, wie es einem scheine[2]), nicht aber, daß die Namen die objective Offenbarung eines — von ihm gerade geleugneten — objectiven Wesens der Dinge seien. Fand dagegen Protagoras dieses speculative und objective Princip für die Sprache irgendwo vor, so

1) Vgl. oben p. 361 und 371.

2) Dies sagt auch Platon selbst mit dürren Worten. Denn als Hermogenes sagt „Ich wenigstens, Sokrates, weiß von keiner andern Richtigkeit der Benennungen als von dieser, daß ich jedes Ding mit einem andern Namen benennen kann, den ich ihm beigelegt habe und Du wieder mit einem andern den Du. Und so sehe ich auch, daß für dieselbe Sache bisweilen jede Stadt ihr eigenes eingeführtes Wort hat" u., so antwortet ihm Sokrates: „Wohlan, laß uns sehen, Hermogenes, ob es auch mit dem Dinge Dir sich ebenso zu verhalten scheint (*πότερον καὶ τὰ ὄντα οὕτως ἔχειν σοι φαίνεται κτλ.*), daß sie für Jeden ein besonderes Sein und Wesen haben, wie Protagoras meinte, wenn er sagt, der Mensch sei das Maaß aller Dinge; daß also die Dinge, wie sie mir erscheinen, so auch für mich wirklich sind und wiederum wie Dir, so auch für Dich"?

konnte er den Gebrauch, den, wie wir sehen werden, Heraklit selbst davon schon gemacht hatte, nun trefflich weiter benutzen, um durch etymologisirende und dialectische Behandlung und Mißbrauch der Worte vollends alles Beliebige zu beweisen und in eine unheilbare Verwirrung zu stürzen, aber jenes Princip selbst erdenken oder auch nur sich zu ihm in seiner objectiven Gestalt bekennen, — das konnte er nicht[1].

Ganz sinnfällig wird die Unmöglichkeit, in jenem Dialog eine Darstellung des Protagoras und seiner Anhänger zu vermuthen, wenn man sich die Aeußerungen des Kratylos im Näheren ansieht. Kratylos stellt das Princip auf: „Mich dünkt, daß die Worte lehren, Sokrates, und daß man ohne Einschränkung sagen kann, wer die Namen verstehe, verstehe auch die Dinge". Und zwar stützt er dies darauf, daß die Worte oder vielmehr die Namen der Dinge eine Darstellung und Offenbarung der Natur der Dinge selbst (*δηλώμα πραγμάτων* und p. 429. C. *ἡ φύσις ἡ τὸ ὄνομα δηλοῦσα*) seien. Nach Protagoras aber gab es gar kein solches objectives und allgemeines Wesen der Dinge, sondern was Jedes Einem zu sein schien, das war es ihm auch. Und, was ebensowenig zu übersehen ist, dies „Scheinen" war ebensowenig bei Protagoras ein Allgemeines und für Alle Gleiches, sondern die Dinge entstanden und wurden ihm für einen Jeden besonders[2], so daß nach diesem Principe die Dinge, wie sie Jedem andere waren, auch für Jeden andere und besondere Namen hätten führen können und müssen.

Kratylos ferner weigert sich anzuerkennen, daß es einen falschen Namen überhaupt nur gebe, selbst wenn er mit dem Namen des Hermogenes oder wenn ein Mann „Weib" angerufen würde ꝛc. Und zwar rechtfertigt er dies nicht, wie er bei jener Annahme doch unbedingt hätte thun müssen, in des Protagoras Weise, daß auch diese Bezeichnung für den Wahrheit habe, dem sie in seiner besondern Wahrnehmung entstehe, weil nichts Gegenständliches für sich selbst Bestimmtheit habe, sondern sie erst durch das Zusammentreffen mit dem bestimmenden Subject empfängt, — sondern er vertheidigt dies in einer dem Principe des Protagoras ganz entgegengesetzten Richtung, indem er den Irrthum ganz in das besondere Subject verlegt, das Objective aber, die Namen und Worte, in sich selbst frei davon erhält und in einer nicht undeutlich an jene fast bis zur Starrheit objective und verächtlich-wegwerfende absolute Manier Heraklit's erinnernden

1) Stallbaum gesteht auch ein, daß seine Annahme des Protagoras auf bloßer Vermuthung beruhe; aber auf einer, wie gezeigt, ganz unmöglichen.

2) Plat. Theaet. p. 153. E. u. 154. A. u. ib. p. 166: siehe oben p. 316 sq.

Art einem solchen Manne sogar dies abspricht, daß er überhaupt rede (ib. p. 430. A.). „Ich aber würde sagen, daß ein Solcher töne, vergeblich sich selbst bewegend, wie wenn Einer ein erzenes Geräthes schlagend bewegte (*φαίην τὸν τοιοῦτον, μάτην* (i. e. inhaltslos) *αὐτὸν ἑαυτὸν κινοῦντα, ὥσπερ ἂν εἴ τι χαλκεῖον κινήσειε κρούσας*)". Die Rede, wenn sie aufhört, das objective und wahre Wesen der Dinge auszudrücken, ist ihm gar nicht mehr Sprache, sie ist ihm nur noch Schall und Geräusch, inhaltsloses Tönen. Daher kommt er auch noch weit später, in der That bis dahin noch unwiderlegt, darauf zurück (p. 433. D.): „Nichts nützt es, glaube ich, o Sokrates, weiter zu streiten, denn nicht gefällt es mir zu sagen, es sei etwas der Name eines Dinges, er sei aber nicht recht abgefaßt". Und wirklich widerlegt ihn Sokrates, der selbst manche Gedankenverwechselungen in seinen Wendungen begeht, nicht eher, bis er ihn an jenen beiden entscheidenden Punkten faßt, daß wenn die Wortbildner die Namen der Dinge mit Erkenntniß ihres Wesens festgesetzt hätten, es also auch noch einen schönern und ursprünglicheren Weg zu dem Wesen, als den durch das Bild desselben führenden geben müsse, und zweitens, daß die Worte sich unter sich selbst zu widersprechen und auch die Natur auszudrücken mindestens scheinen könnten und es deshalb auch einen sichereren Weg geben müsse, um wirklich zu erkennen.

Ja, um anderes zu übergehen, wodurch sich jene Annahme, als sei Protagoras hier gemeint, widerlegt, und wovon sich auf jeder Seite des Dialoges, von dem Augenblick an, wo Kratylos in demselben auftritt, hinreichendes findet, sei nur noch Eines hervorgehoben. Als Sokrates ihn auf die Consequenz hindrängt, wie denn die ersten Wortbildner das Wesen der Dinge kennend die Namen derselben hätten festsetzen können, wenn es doch keinen andern Weg gebe, die Dinge zu erkennen als durch die Namen, antwortet ihm Kratylos (p. 438. C.): „Ich glaube daher, daß es die wahrste Rede hierüber ist, o Sokrates, daß es eine größere Kraft als eine menschliche ist, welche den Dingen die ersten Namen festgesetzt hat, so daß sie nothwendig auch richtig sein müssen". Dies ist eine Antwort ganz im Geiste des Ephesiers [1]), dem ohnehin ein subjectiver Ursprung der

1) Wie auch diese unbestimmte Weise, in der sich Kratylos darüber ausspricht, „*μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπείαν*" statt geradezu Götter oder Dämonen als Wortbildner zu nennen, was erst Sokrates thut, nicht unbezeichnend ist für Heraklit, dem auch die Welt „weder Götter noch Menschen" schufen und dessen *λόγος* ebenso weder mit Göttern noch Menschen zu identificiren ist, weil seiner reinen Allgemeinheit und unpersönlichen Negativität auch an den Göttern das Wesen der Subjectivität

Sprache aus der aparten und subjectiven Vernunft, d. h. Unvernunft der Menschen, von denen nach ihm Keiner das Wahre erkannt hatte, unmöglich zusagen konnte, und der nothwendiger Weise die Sprache als Product seines allgemeinen und absoluten Gesetzes, des weltbildenden und Alles durchwaltenden λόγος — dieses Ansich des allgemeinen Geistes — annehmen mußte. Aber wie wäre diese Antwort im Geringsten verträglich mit dem Principe jener in Subjectivismus aufgegangenen Sophistik, deren Quintessenz sich in das von ihr auf ihr Banner geschriebene Axiom zusammenfaßt: „Aller Dinge Maaß ist der Mensch"?

Wenn also irgend etwas, so ist gewiß diese Conjectur, daß Protagoras und seine Anhänger als unter der Ansicht des Kratylos dargestellt zu vermuthen seien, eine directe Unmöglichkeit.

Uns aber hat sich die Antwort auf die Frage, wer denn nun aber derjenige sei, der unter der Ansicht des Kratylos, daß die Namen das wahre Wesen der Dinge und daher der Weg zur Erkenntniß derselben seien, dargestellt werde, schon oben in positiver Weise ergeben. — Die Geschichte hat uns nicht im Stich gelassen, wie Schleiermacher befürchtete. Es ist auch nicht nöthig, die angeblichen Lücken derselben durch Hypothesen ausfüllen zu wollen. Es hat sich uns bereits positiv herausgestellt und wird noch weit positiver dargethan werden, daß es Niemand anders als der Ephesier selbst [1]) war, dessen speculative Anschauung der Sprache Kratylos

---

und Persönlichkeit widersprechen mußte. Diese μείζων δύναμις ist offenbar nur ein abstracterer Ausdruck für die θεία ἀνάγκη oder für den λόγος in uns, durch welchen wir nach Heraklit Alles thun und vollbringen: siehe unten p. 388 sq.

1) Es darf jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß schon Schleiermacher das Richtige geahnt zu haben scheint. Er sagt in der Einleitung zum Kratylos p. 15: „Allein wenn man, damit wir uns nicht tiefer ins Einzelne und in verborgenen Spuren verlieren" ꝛc. Schwerlich hat er mit diesen verborgenen Spuren Jemand anders als den Ephesier gemeint*).

---

*) Umsomehr muß es fast Wunder nehmen, daß selbst noch den neuesten Nachfolgern Schleiermacher's diese so wesentliche Seite der Philosophie Heraklit's, in welcher dieselbe gerade ihre höchste philosophische Consequenz und Vollendung hat, gänzlich entgangen ist. Denn auch noch bei Bernays und Zeller findet sich nirgends eine Erwähnung jener Sprachphilosophie des Ephesiers und ihrer Bedeutung, jedoch bei Ersterem die in Bezug auf das Fragment von βίος, dessen Name Leben und dessen Werk der Tod ist (s. § 38.), gemachte Aeußerung (Rh. Mus. VII, 113): „Die in lächerliche Spielerei ausartende Etymologieensucht der Heraklitiker geißelt Plato im Kratylus. Daß Anläße zu solcher Ausartung im Buch des Heraklit vorlagen, beweist noch jetzt Fr. 56. S. 503. Schl." (das ebenbezogene Fragment).

in jenem Dogma vertritt, daß der Kratylos des Dialoges nicht als irgendwie über Heraklit hinausgehend, als heraklitischer Sophist ꝛc., sondern noch als strenger Repräsentant der eigenen Philosophie des Ephesiers auftritt. Und wem der Bericht des Proklos von dem heraklitischen Satze „der Weg (*ὁδόν* [1]) zur Erkenntniß des Seienden führe durch die Namen" wegen des *ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου* mehr auf die Schule und Anhänger dieses Mannes als auf ihn selbst zu deuten scheinen sollte [2]), dem sagt es die gleichfalls stets übersehene Stelle des Ammonius Hermias (Com. in libr. Arist. de Interpretatione f. 30 b. Scholia in Arist. ed. Berolin. p. 103.) bestimmter, im Kratylos zeige Sokrates als Schiedsrichter dem Kratylos und dem Hermogenes, die in diametralem Gegensatze über die Frage befindlich, ob die Namen der Dinge *φύσει* oder *θέσει* seien, daß sie weder so *θέσει* seien, wie Hermogenes meine, noch „*οὕτω φύσει ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγεν*". Hier wird also die Ansicht, daß die Namen die Natur der Dinge ausdrückten, in ganz bestimmter Weise der Person des Ephesiers selbst zugeschrieben [3]).

Allein was bedarf es so später Zeugen, wo Platon selbst so deutlich spricht! Denn am Schlusse des Dialoges, wie um keinen Zweifel darüber übrig zu lassen, von wem denn eigentlich diese Theorie von den Namen ausgegangen und gegen wen er daher in dem wirklich theoretischen und ernsten Theil des Dialoges zu Felde gezogen sei, sagt Sokrates (ib. p. 440. C.): „Ob dieses nun sich so verhält oder vielmehr so, wie Herakleitos mit den Seinigen und noch viele Andere behaupten, das mag wohl gar nicht leicht sein zu untersuchen; gewiß aber möchte es einem vernünftigen

---

1) Wenn auch sonst nichts Wörtliches in dem Dictum ist, so ist es doch gewiß dieser Gebrauch von *ὁδός*.

2) Es ist dies aber deshalb ohne Bedeutung, weil Proklos hier drei allgemeine Richtungen parallelisirt und auch grammatisch durch das vorhergehende *διδασκαλείου* gezwungen ist, sich so auszudrücken. Der Satz läuft: *ἐξαίρετον οὖσαν τοῦ Ἐλεατικοῦ διδασκαλείου, καθάπερ ἄλλο τι τοῦ Πυθαγορείου λέγουσιν — — καὶ ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου.*

3) Obgleich wir nicht Anstand nehmen selbst hervorzuheben, daß, wenn man die Stelle des Ammonius im Zusammenhange nachliest (vgl. die Worte *ἐοικέναι γὰρ τὰ ὀνόματα ταῖς φυσικαῖς. ἀλλ' οὐ ταῖς τεχνηταῖς εἰκόσι τῶν ὁρατῶν οἷον ταῖς σκιαῖς καὶ τοῖς ἐν ὕδασιν ἢ ταῖς κατόπτροις ἐμφαίνεσθαι εἰωθόσι· καὶ ὀνομάζειν μὲν ὄντως τοὺς τὸ τοιοῦτον ὄνομα λέγοντας· τοὺς δὲ μὴ τοῦτο μηδὲ ὀνομάζειν ἀλλὰ ψοφεῖν μόνον* mit Kratyl. p. 430. A. ꝛc.) es den Anschein gewinnt, daß sich Ammonius seine Ansicht, ohne anderweitige Zeugnisse dafür zu haben, nur aus dem platonischen Kratylus selbst entwickelt, was natürlich das Gewicht seiner oben hervorgehobenen Worte abschwächt.

Menschen nicht angemessen sein, den Namen (der Dinge) sich und seine Seele anvertrauend, sich ihnen in Abhängigkeit zu ergeben und im Vertrauen auf sie und auf Diejenigen, welche sie festgesetzt haben, seiner Sache so sicher und gewiß zu sein, als wisse man etwas Rechtes (ὡσαυτῶς ὥς τι εἰδότα) und von sich und dem Seienden geringe zu denken, als gebe es nichts Gesundes daran, sondern als fließe Alles wie Töpferwaare, und zu meinen, daß gerade wie Menschen, die am Flusse leiden, sich auch die Dinge verhalten und von Rheuma und Katarrh geplagt werden". —

Hier also sagt Sokrates ganz ausdrücklich, daß Derjenige, dem das Dogma von den Namen und Derjenige, dem das Dogma von dem Fließen zukomme, ein und dieselbe Person sei, — also Niemand anders, als Herakleitos, den er selbst dabei nennt. Ja er nennt ihn nicht nur, er schildert ihn auch in dem ὡσαυτῶς ὥς τι εἰδότα, hierin auf jene felsenfeste und absolute, fast an Dünkel grenzende und charakteristische Manier Heraklit's anspielend, wie wir schon Bd. I. p. 86. p. 303 sq. von dieser Stelle ausführlicher nachgewiesen haben, daß in den herausgehobenen Worten eine Beziehung hierauf sowie auf ein Dictum des Ephesiers enthalten ist. Und der Gegensatz und Widerspruch, den Heindorf bereits in der Stelle bemerkt hat, daß nämlich derselbe einerseits etwas Festes und Zuverlässiges zu wissen glaube und von der andern Seite eine so geringe Meinung von sich selbst und allem Andern habe, ist in der That in der Stelle vorhanden. Nur daß dieser Gegensatz keineswegs, wie Heindorf will, durch eine Aenderung des Textes beseitigt werden darf, sondern er ist eben der eigene, ihm von Platon in dieser Schilderung fein genug als Widerspruch vorgeworfene Charakter Heraklit's, der ja gerade (siehe Bd. I. p. 301) als „etwas Großes und Heiliges" (ὡς μέγα τι καὶ σέμνον) lehrte, daß er selbst nicht sei.

Und Kratylos antwortet auf diese letzte Rede des Sokrates und die daran geknüpfte Aufforderung desselben, selbst weiter darüber nachzudenken: „Das will ich wohl thun. Aber glaube mir nur, Sokrates, daß ich auch jetzt schon nicht ganz neu in der Sache bin und daß, wie ich auch darüber nachdenke und sie durcharbeite, es mir doch immer weit mehr so zu sein scheint, wie Herakleitos sagt". Kratylos bekennt sich also selbst dazu, sich weder auf Protagoras berufend, noch auf irgend eine andere Richtung, sondern gerade nur auf den Ephesier selbst, ein strenger Anhänger desselben zu sein und dessen Ansicht vertreten zu haben. Auch erwidert dies ja Kratylos auf jene Schlußrede des Sokrates, in welcher beides gleichmäßig angegriffen und ineinander gewoben ist, sowohl

das Hingeben der Seele an die Namen als Weg zur Erkenntniß, als auch die daraus geschöpfte Ansicht vom Fließen der Dinge[1]). Auf diese Ermahnung und Aufforderung des Sokrates, welche jene beiden Behauptungen als eine Einheit zusammenfaßt und sie, wie selbst die grammatische Structur des Satzes zeigt, als Einem Subjecte zukommend darstellt, antwortet Kratylos: daß er es noch überlegen wolle, daß es ihm aber doch immer am meisten so zu sein schiene, wie Herakleitos sagt, — eine Antwort, die also offenbar den Herakleitos als die Quelle beider Ansichten, vom Wesen der Dinge und von der Methode der Erkenntniß, nennt, Ansichten, die sich eben zur einander verhalten, wie Inhalt und Form[2]); eine Antwort, die unmöglich hätte gegeben werden können, wenn dem Herakleitos nur die Vaterschaft für das erstere Dogma zukommen sollte und um so unmöglicher endlich, als sie als Schlußantwort des Kratylos doch nicht blos auf die letzten Worte des Sokrates geht, sondern eben auch auf den eigentlichen Hauptinhalt der Untersuchung des ganzen Dialoges, den sie abschließt, sich bezieht und jedermann doch so viel zugestehen wird, daß das Dogma vom Fließen nur nebenher und beiläufig behandelt wird, die geistige Axe des Dialoges aber jene Untersuchung über die formale Methode des Erkennens bildet.

Es ist somit durch Platon selbst aufs klarste erwiesen, daß Kratylos auch in seiner Theorie über die Natur der Sprache und Erkenntniß nur die Ansicht des Herakleitos selbst vertreten soll und vertritt.

Und in der That, in welchem System war diese Theorie eine natürlichere, ja in welchem eine so nothwendige Consequenz, wie in dem des Epheiers? Dieser schon oben dargelegte innere Zusammenhang mag hier noch kurz an einem besonderen, obwohl eng mit dem Obigen zusammenhängenden Punkte aufgezeigt werden. Die Namen der Dinge sollen nach der Theorie, die Platon im Kratylos darstellt und der er im Grunde selbst beipflichtet, eine Nachahmung (μίμημα) der Dinge sein, und zwar nicht des Hörbaren an ihnen, sondern ihres inneren Wesens.

Nun haben wir bereits von verschiedenen Seiten her nachgewiesen

1) Und Sokrates hat selbst früher ganz ernsthaft zugegeben (ib. p. 439), daß diese Ansicht die der Wortbildner gewesen sei und sich in der Sprache nachweisen lasse.

2) Ansichten, die eben deshalb nur Eine Ansicht sind und von Sokrates selbst, indem er ernstlich zugiebt, daß sich in der Sprache jene Tendenz, das Sein als fließend darzustellen, nachweisen lasse, als eine solche zu einander gehörige Einheit von Form und Inhalt hingestellt werden.

(s. Bd. I. p. 42, 1. p. 166 u. Anm. Bd. II. p. 119), wie die Nachahmung des Gottes und des Weltalls ein bisher freilich stets übersehenes, aber sich durch das gesammte System des Ephesiers hindurchziehendes Hauptdogma desselben war; wir haben ferner nachgewiesen, wie gerade auch Platon dieses Dogma als einen Principalpunkt bei dem Ephesier aufgefaßt und wiederholt hervorgehoben hat (s. oben p. 216, 3. p. 224, 2.). Die Welt selbst ist nach diesem Systeme eine Nachahmung und Abbild Gottes und seiner in steter Identität mit sich verharrenden ideellen Bewegung, aber in dem unabänderten Elemente des sinnlichen Seins, innerhalb dessen die Momente in realen Unterschied auseinandertreten. Das Universum ist ein Makrokosmus, der wieder innerhalb seiner selbst von jeder Existenz mikrokosmisch nachgeahmt und wiedergespiegelt wird (*μεγάλα πρὸς μίκρα, μίκρα πρὸς μεγάλα*[1]), wie uns der Heraklitiker (oben p. 216, 3.) sagte. Tag und Nacht sind die Nachahmung von Sommer und Winter, diese die Nachahmung der beiden Bewegungen und Maaße innerhalb der großen kosmischen Periode. Der Proceß des individuellen Lebens selbst, sogar der Wechsel der Zustände von Schlafen und Wachen (siehe § 30.) sind nur im Individuum vorgehende mikrokosmische Nachahmungen jener die gesammte Welt maaßgesetzt schaffenden und gliedernden Bewegung.

Wo stände also die Auffassung auch der großartigeren menschlichen Productionen und Künste — und speciell der Sprache — als Nachahmung des Wesens der Dinge und des sie durchdringenden Logos in einem organischeren Zusammenhange als in dem System des Ephesiers?

Und in der That ist uns ja auch noch diese Auffassung der menschlichen Künste mit ausdrücklichen Worten aufbewahrt worden von dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippocrates de diaeta p. 640. Kuehn.: *τέχνησιν γὰρ χρεώμενοι ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑωυτῶν. γινώσκοντες ἃ ποιέουσι καὶ οὐ γινώσκοντες ἃ μιμέονται.* Also auch die Künste, deren die Menschen

1) Die vielleicht nicht unverdorbene Stelle kommt bei dem Verfasser bei Gelegenheit seiner Construction des organischen Körpers vor und lautet im Zusammenhang: *ἐνὶ δὲ λόγῳ πάντα διακοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτῷ ἑωυτό. τὰ ἐν σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμημα τοῦ ὅλου, μίκρα πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μίκρα.* p. 638. ed. Kuehn. Die Anwendung auf den organischen Körper ist natürlich nur eine — echt heraklitische — Anwendung eines Satzes, der nach dem Ephesier wie nach der Ausführung desselben Heraklitikers auch in allen andern Gebieten seine Bewährung findet.

sich bedienen, sind der menschlichen Natur selbst analog, sind Nachahmungen dieser objectiven Natur und des Göttlichen in ihr — sind eben darum Künste, insofern sie dies sind. Aber die Menschen selbst haben von dieser Analogie, die sie ausüben und nach deren Gesetz sie verfahren, keine Wissenschaft. Unbewußt ahmen sie das Göttliche nach! Sie ahmen es nach vermöge jener „göttlichen Nothwendigkeit" (*θεία ἀνάγκη*), durch welche nach der heraklitischen Theorie die Menschen, wie uns derselbe Heraklitiker sagt, Alles vollbringen, was sie wollen und nicht wollen[1]), oder vermöge des „göttlichen Logos" in uns[2]), durch den, wie uns Sextus von Heraklit selbst berichtet, wir Alles denken und Alles vollbringen (Sextus Emp. adv. Math. VII. 133.: — *ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν*).

Steht aber dieses heraklitische Dogma einmal unbestreitbar fest — und es steht umsomehr fest, als der Epheſier selbst, wie wir sahen, die Heilkunst als Nachahmung des kosmischen Processes und des göttlichen Lebens aufgefaßt hat, — so erscheint die von Plato im Kratylos dargestellte Theorie

---

1) Hippocrates de diaet. I. p. 633. K.: *καὶ ὅ τι μὲν πρήσσουσι, οὐκ οἴδασι. ὃ δὲ πρήσσουσι δοκέουσι εἰδέναι καὶ ὅ τι μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται ἀεὶ ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται.*

2) Sollte es erst noch erforderlich sein, Worte zu verlieren über den Kranz der Heraklit gebührt, dafür, daß er zuerst diese in der Sprache waltende Nothwendigkeit anerkannt hat? Weit entfernt von jener oberflächlichen Geisteseinrichtung, welche das Objective in allen Gebieten gleichmäßig verkennend, wie den Staat und die Gesellschaft, so auch die Sprache als Product von Vertrag und Uebereinkunft (*θέσει*) auffaßt, hat Heraklit, indem er die innere objective Nothwendigkeit in der Sprache und ihre Natur, Darstellung des Wesens der Dinge zu sein, erfaßte, hierdurch die Grundlage zu aller wissenschaftlichen Spracherkenntniß überhaupt gelegt. „Ueberall geht die wahre Wissenschaft auf die Erkenntniß des Nothwendigen aus, und ehe von einer wissenschaftlichen Erkenntniß überhaupt die Rede sein kann, wird die Anerkennung einer Nothwendigkeit vorausgesetzt, selbst in den freiesten Gebilden, weil man sonst durchaus weder von einem festen Punkte anfangen noch dahin gelangen könnte, sondern Willkür aus Willkür, Nichtiges aus Nichtigem ins Unendliche ableiten müßte. Also ehe über die Sprache philosophirt werden kann, werde zuerst anerkannt, daß sie nach nothwendigen Gesetzen und Formen gebildet ist". (Boeckh, von dem Uebergange der Buchstaben ineinander, in Creuzer's und Daub's Studien T. IV. p. 359).

Ja, wie gering sind nicht — im Vergleich mit den so großen Fortschritten in andern Wissenschaften — die Fortschritte, welche die Sprachwissenschaft seit Heraklit und dem platonischen Kratylos über jenen Anfang hinaus überhaupt gemacht hat? Nichts ist tiefer wahr als der Ausruf Boeckh's in jenem trefflichen

der Sprache nur als eine ebenso großartige wie fast unausbleibliche und von der Kraft der Nothwendigkeit begleitete Consequenz dieses Dogmas. Worin aber diese Nachahmung des Wesens der Dinge in den Namen derselben besteht, das haben wir zum Theil schon oben gesehen, — nämlich darin, daß die Dinge in ihren Benennungen aus dem Scheine des einzelnen sinnlichen Seins herausgerissen und ihrer innern Wahrheit nach als aufgehobene, als Allgemeinheit, als ebenso seiende wie nichtseiende gesetzt sind — theils werden wir noch weiter unten näher sich ergeben sehen, wie nach Heraklit auch im Einzelnen die Wahrheit der Dinge, identisch mit ihrem Gegentheil zu sein, in den Benennungen derselben hervortritt.

Ist es also erwiesen, daß der Kratylos im Dialoge nur die eigene dogmatische Theorie des Ephesiers vertritt, so gewinnt selbstredend der ganze Dialog schon eine ganz andere Uebereinstimmung und innere Einheit, weil dann die unerklärliche und unerträgliche Gewaltsamkeit fortfällt, daß der Sprache, wenn die Theorie, daß sie das objective Wesen der Dinge darstelle und offenbare, einem Antisthenes oder Protagoras und den Sophisten ihren Ursprung verdankt, zwangsweise der Satz Heraklit's vom Wesen der Dinge zu Grunde gelegt wird und so jeder, besonders Heraklit selbst, in einem Rüstzeug bekämpft wird, das ihm eigentlich nicht zukommt und principiell nicht das seinige ist. Nach der Auffassung dagegen, die sich uns ergeben hat, waltet auch hierin vollständige Harmonie vor. Beide Theorieen, mit welchen sich der Dialog beschäftigt, bilden nur Ein zusammengehöriges Ganze, zu dem sie sich wie Form und Inhalt verhalten. Der Sprache wird, indem sie das Wesen der Dinge als fließend darstellen soll, nur dasselbe Dogma imputirt, welches in der That nach dem Erfinder jener Ansicht von der Objectivität der Sprache den Dingen zukam und somit nach seiner eigenen speculativen Sprachtheorie auch der Sprache zu-

---

Aufsatz p. 367: „Das Wesen der Sprache in seiner ganzen Tiefe wird nicht eher erkannt werden, als mit der Erkenntniß aller Wahrheit und des gesammten Universums; und wiederum wenn erst die Sprache in allen ihren Tiefen aufgelöst wäre, so würde uns damit zugleich alle Erkenntniß und Philosophie offen liegen. Wie die Welt in der Menschennatur, so ist die Menschennatur in der Sprache abgespiegelt und gleichsam verflüchtigt und vergeistigt, und die Sprachlehre, als Erkenntniß der Sprache in diesem Sinne ist in Wahrheit, wie ein tiefsinniger Mann sie genannt hat, die Dynamik des Geisterreichs; man wird aber wahrscheinlich noch viel eher eine vollendete Dynamik des Himmels und der Erden, und auch der Geschichte und des menschlichen Organismus, als eine vollendete Sprachlehre haben".

kommen mußte. Heraklit wird andrerseits — z. B. in den Wortbeispielen, welche die Anschauung der Ruhe als den Namen zu Grunde liegend beweisen sollen — nicht durch einen Satz widerlegt, mit dem er nichts zu thun hat und der ihn daher auch nicht erreichen kann, sondern er wird durch eine Methode überführt, die wesentlich die seinige ist, durch das Dogma vom Erkennen, das er selbst aufgestellt hat. —

Wie wollte man es ferner, ohne unserer Entwickelung beizupflichten, erklären, daß Kratylos, der doch, welcher Ansicht man auch sei, immer ein Heraklitiker ist und bleibt, Kratylos, welcher dem Dogma vom Flusse huldigt, jenen Satz von den Namen der Dinge ausdrücklich als τοσοῦτον, ὃ δὴ δοκεῖ ἐν τοῖς μεγίστοις μέγιστον εἶναι, als „unter dem Größten das Größeste" bezeichnet? (ib. p. 427. E. p. 186. St.) — Es mußte jedenfalls bisher als eine unverständliche Willkür Platon's erscheinen, einen Heraklitiker so sprechen zu lassen von einer Theorie, die dem System seines Meisters fremd war und die mit den andern Ansichten, zu denen sich Kratylos im Dialoge selbst bekennt, in keiner Verbindung zu stehen schien. — Uns hat sich dagegen in der That ergeben, wie jene speculative Theorie von der Sprache wirklich den wahrhaften ideellen Höhepunkt der Philosophie des Ephesiers bildet, jenen geistigen Gipfelpunkt, auf welchem sie sofort in die Philosophie der Idee umschlagen muß, und nur dieses objective Sachverhältniß — statt unbegreiflicher Willkür — ist es, welches Platon durch jene dem Kratylos in den Mund gelegten Worte ausdrückt. —

Endlich ergiebt sich nur aus unserer vorstehenden Totalentwickelung sowohl der heraklitischen Philosophie, als des Satzes von den Namen und des Kratylos das Verständniß eines Punktes in diesem Dialoge, welcher in demselben von principieller Wichtigkeit ist und dennoch bisher absolut dunkel und unverstanden, resp. mißverstanden bleiben mußte. — Es ist das die im Kratylos allüberall wiederkehrende und die geistige Grundlage der daselbst dargestellten Theorie der Sprache bildende Anschauung von der Identität zwischen Gesetz und Namen, zwischen Gesetzgeber und Wortbildner. Ohne das Verständniß dieser Anschauung ist ein wirkliches Verständniß des Kratylos und seiner Sprachtheorie nicht möglich. Schleiermacher, dem selbst wo er ein Problem nicht zu lösen wußte, doch wenigstens das Problem selbst fast niemals entging, hat die principielle Wichtigkeit und die Dunkelheit dieses Punktes nicht übersehen können, wenn er denselben dann auch in ganz verfehlter Weise zu erklären sucht. Er hebt in der Einleitung zum Kratylos p. 19 ausdrücklich als

eine der geistigen Grundlagen des Dialoges hervor „die wunderliche und dunkle, gewiß aber (wie er meint) nur durch unsere Ansicht des Ganzen verständliche Analogie, welche hier aufgestellt ist zwischen Gesetz und Sprache, indem wiederholt gesagt wird, die Sprache sei da durch ein Gesetz und Gesetzgeber und Wortbildner fast als Eins angesehen werden". Wenn aber Schleiermacher diese Anschauung dadurch erklären will, daß „wie Hermogenes sagt, die Sprache nur als ein Werk der Willkür und der Verabredung anzusehen sei, Verabredung aber, auch stillschweigende, und Gesetz mehr ineinanderlaufen bei den Hellenen als bei uns", so dürfte dies leicht der größeste und unbegreiflichste Irrthum sein, in den dieser große Kenner des Platon jemals bei Zergliederung eines platonischen Dialoges verfallen ist. Es braucht aber glücklicherweise nicht einmal zur Widerlegung dieses Irrthums auf die Kritik jener Behauptung eingegangen zu werden, daß angeblich bei den Hellenen Willkür und Gesetz mehr ineinandergelaufen wären. Der Irrthum ergiebt sich auch ohnedies ganz äußerlich und positiv. Denn wäre das, was Schleiermacher sagt, die innere Wurzel jener Anschauung von der Identität von Gesetz und Wort, Gesetzgeber und Wortbildner, so müßte ja dann diese Anschauung die des Hermogenes und nicht die des Kratylos sein, welcher ja eben die Ansicht vertritt, daß die Namen nicht θέσει, sondern φύσει seien. Statt dessen ist diese Identität von Wort und Gesetz aber gerade die Anschauung des Kratylos, der sie gleich bei seinem Auftreten als die seiner Theorie eigenthümliche Ansicht selbständig ausspricht, ohne etwa irgendwie durch die Dialectik des Sokrates darauf hingezwungen zu sein, s. Cratyl. p. 428. E. Sokr.: „Also der Belehrung wegen werden die Namen (der Dinge) gesprochen?" Kratyl.: „Ja wohl". Sokr.: „Wollen wir nun sagen, daß auch dies eine Kunst sei und es Werkmeister derselben gebe?" Kratyl.: „Gewiß". Sokr.: „Und welche?" Kratyl.: „Die Du ja auch im Anfang genannt hast, die Gesetzgeber". Auch ist Kratylos in der That ganz ein- und derselben Meinung über die Gesetze, wie über die Namen. Er prädicirt von beiden nur ganz dasselbe und wie er nicht zugeben will, daß die einen Namen richtig, die andern falsch seien können, so giebt er dies auch von den Gesetzen nicht zu. Von den Malern und Baumeistern gesteht er dem Sokrates zu, daß die einen ihre Bilder und Häuser schöner, die andern schlechter machen. Als aber Sokrates weiter frägt (ib. p. 429): „Aber nun die Gesetzgeber, fertigen diese ihre Werke nicht auch die Einen schöner, die Anderen schlechter?"

antwortet Kratylos: „Das scheint mir nicht mehr so". Sokr.: „Scheinen Dir denn nicht von den Gesetzen die einen besser, die andern schlechter zu sein?" Krat.: „Nein eben". Sokr.: „Also auch von den Namen, wie es scheint, meinst Du wohl nicht, daß die Einen schlechter, die Andern besser sind?" Krat.: „Nein eben". Sokr.: „Alle Namen also sind richtig?" Krat.: „Alle, die wirklich Namen sind". Von Gesetzen wie Namen hat also Kratylos dieselbe Anschauung, daß sie durch eine gleiche innere Nothwendigkeit sind, was sie sind; und wie er von den schlechten das Wesen der Dinge nicht offenbarenden Namen leugnet, daß sie überhaupt Namen zu nennen sind, so würde er den schlechten Gesetzen gleichfalls diese Qualification bestreiten. (Hermogenes dagegen geht, p. 385. A. ursprünglich von der Ansicht aus, daß ein Einzelner so gut, wie der Staat Alles beliebig benennen könne und erst durch eine lange Beweisführung (p. 387—388. E.) zwingt ihm — der selbst da noch auf die Frage: wessen Wort die Namen seien und wer sie uns überliefert, antwortet: „er wisse es nicht" — Sokrates die Einräumung ab, daß es der Gesetzgeber ist, welcher die Worte eingeführt hat.) Da also gerade Kratylos, der Träger von der Ansicht der an und für sich seienden Nothwendigkeit der Namen, zugleich der Träger dieser Anschauung von der Identität von Gesetz und Namen, Gesetzgeber und Wortbildner ist, so ist die Schleiermacher'sche von der willkürlichen Verabredung als der angeblichen Wurzel der Gesetze im hellenischen Geiste ausgehende Erklärung ebenso unzulässig als falsch und es würde jene Analogie auch nach der Schleiermacher'schen Erklärung ebenso befremdlich, so „dunkel und wunderlich" bleiben, wie er sie selbst bezeichnet, als wie vor derselben. — Aber nach unseren vorstehenden Entwickelungen muß sich diese Dunkelheit längst in durchsichtigste Helle verwandelt haben. — Denn wir haben gezeigt, daß jene begriffliche Identität (denn so und nicht blos Analogie ist es zu nennen) zwischen Wort, Name und Gesetz nach jeder Seite hin eine principielle Anschauung der heraklitischen Philosophie und von fundamentaler Wichtigkeit und Bedeutsamkeit in derselben ist. Wir haben gezeigt, Bd. I. p. 363 sqq., wie Heraklitos schon in der Zendreligion die religiöse Anschauung dieser Identität vorfindet, wie daselbst das von Ormuzd fort und fort gesprochene Wort, das wirkende und erhaltende Schöpfungs- und kosmische Lebensgesetz ist, wie Ormuzd's Name identisch ist mit diesem wirkenden Gesetz und Wort, wie die Verkörperung dieses Wortes selbst als „Zendavesta" oder „lebendiges Wort" wieder eins ist mit dem religiösen Gesetze der Perser. Wir haben gezeigt (§ 35.), wie Heraklit diese religiöse An-

ſchauung auf das höchſte vergeiſtigt und ihren Inhalt zum bewußten Gedanken erhebt, wie er ſein abſolutes Princip als weltbildendes Wort, λόγος, und Name (ὄνομα) bezeichnet, und λόγος und νόμος (Wort und Geſetz) bei ihm identiſch ſind (ſ. oben p. 366, 1.). Wenn die Bezeichnung des heraklitiſchen Abſoluten durch „Geſetz“ keine Schwierigkeit machen konnte — denn „Geſetz“ iſt eben ein ſolches rein Allgemeine, welches in allen Fällen der ſinnlichen Wirklichkeit zur Anwendung kommt, ſich ſomit durch ſie hindurchzieht und in ihnen Verwirklichung erlangt, aber ebenſo über alle dieſe Fälle wieder hinausgeht, ohne jemals in ihnen erſchöpft und in ſeiner reinen Allgemeinheit zum ſinnlichen Daſein geworden zu ſein, d. h. alſo, es iſt gerade ganz daſſelbe, was den Gedankeninhalt des heraklitiſchen Abſoluten bildet — ſo hat ſich jetzt in der Explication ſeines Dogma's über die Namen der Dinge auch Seitens dieſer der letzte geiſtige Grund jener Identität von Namen, Wort und Geſetz bei Heraklit bereits ergeben. Es hat ſich gezeigt, daß ihm die Namen eben nur deshalb die abſolute Wahrheit des Seienden ausmachen, weil ſie vom einzelnen Sein und ſeiner ſinnlichen Wirklichkeit befreite reine Kategorieen, weil ſie realiſirte, herausgehobene Allgemeinheit, d. h. alſo, weil ſie ihm begrifflich ganz daſſelbe ſind, was Geſetz. Die Namen ſind ihm Geſetze des Seins, ſie ſind ihm das Gemeinſame der Dinge, wie ihm die Geſetze das „Gemeinſame Aller“ ſind. Ja, was wir ſoeben als nothwendige Folge von Heraklit's Anſchauung entwickelten, — mit denſelben Worten finden wir es noch ausgeſprochen bei Hippokrates (man vgl. aber das Bd. I. p. 163 sqq. über das Verhältniß des Hippokrates zu Heraklit Vorgetragene, was hier eine neue Beſtätigung empfängt) de arte p. 7. Kuehn.: „τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα φύσιος νομοθετήματα“, „die Namen ſind die Geſetze der Natur“. Denn Geſetze wie Namen ſind beide dem Epheſier (wie auch für die Geſetze die Ethik noch beſtätigen wird) gleichmäßig nur Producte und Realiſationen des Allgemeinen, ſie ſind ihm beide das erreichte, vom Makel der ſinnlichen Wirklichkeit befreite rein allgemeine ideelle Sein. — Dies der innere Grund jener Analogie zwiſchen Namen und Geſetze, Wortbildner und Geſetzgeber, welche nun nicht mehr dunkel und wunderlich erſcheinen kann, ſondern eine Fundamentalanſchauung und eine charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit des Epheſiers bildet und deshalb von Platon auch dem Kratylos als eine Grundlage ſeiner Theorie in den Mund gelegt wird. —

Nach allen bisherigen, eine ſo große Uebereinſtimmung unter ſich gewährenden Beweiſen wäre hier nun auch noch der letzte zu erbringen, der

nämlich, daß ſich jene Theorie von den Namen der Dinge auch in den noch vorhandenen Reſten Heraklit's mit hinreichender Deutlichkeit nachweiſen laſſe. Dieſer Beweis wird hoffentlich zur Genüge erbracht werden können. Vorher aber mögen des Zuſammenhangs wegen hier noch die Reſultate kurz erörtert werden, welche ſich aus unſerer Auffaſſung für den Kratylos und für die Stellung, die Platon in ſeinen Dialogen der Philoſophie des Epheſiers überhaupt einräumt, d. h. mit andern Worten für das Verhältniß des Theaetetos und des Kratylos und wieder des Heraklit und des Platon ſelbſt zu einander ergeben.

§ 37. Fortsetzung. Der Kratylos und der Theaetetos. Herakleitos und Platon.

Der Kratylos und der Theaetet sind die beiden Dialoge, in welchen sich Platon mit der Philosophie Heraklit's beschäftigt.

Nach der bisherigen Ansicht hätte schon das keine geringe Schwierigkeit erregen müssen, daß, ihr zufolge, Platon eigentlich nirgends die Philosophie des Epheser's rein auffaßt und widerlegt. Denn im Theaetetos faßt er sie auch nicht für sich und in der objectiven Weise auf, die sie in dem Systeme des Epheser's hat, sondern wirft sie da mit der Ansicht des Protagoras so sehr durcheinander, daß schon häufig geklagt worden ist, es sei schwer zu unterscheiden, was dem Herakleitos und was blos dem Protagoras zukomme.

Im Kratylos aber wird, wenn das Dogma von der Sprache als der Methode des Erkennens wiederum nur den heraklitischen Sophisten oder irgend welchen anderen zukommen soll, Herakleitos selbst noch weit weniger widerlegt. Denn auf eine Untersuchung des heraklitischen Dogma's vom Fließen selbst wird weder ehe Kratylos auftritt, noch nachher wirklich eingegangen. Die Untersuchung dreht sich vielmehr mit Kratylos nur um jene Methode des Erkennens und das Wesen der Sprache, und nur ganz gegen Ende des Dialoges hin wird — aber nur ganz obenhin und flüchtig — der Satz vom Flusse besprochen, und auch nur wieder in Bezug auf die sich aus ihm für das Erkennen ergebende Consequenz. So daß hiernach im Kratylos noch weniger als im Theaetetos die Philosophie des Ephesiers als dialectisch aufgelöst erscheinen kann.

Diese Stellung Platon's zu einem so bedeutenden System, wie das des Heraklit, — eine Stellung, die dann eher in einem Vermeiden, als in einem Eingehen auf dasselbe bestanden hätte, — müßte an und für sich schon höchst auffällig erscheinen und schwerlich einer befriedigenden Lösung zugänglich sein.

Allein nach allen unſern bisherigen Reſultaten verbreitet ſich, wie wir glauben, ein neues und helles Licht über dieſe Frage.

In Heraklit ſind, wie wir wiederholt auseinandergeſetzt und nachgewieſen zu haben glauben, zwei Momente enthalten, die ſich mit dialectiſcher Nothwendigkeit forttreiben und zu entſchieden entgegengeſetzten Richtungen entwickeln müſſen.

Das eine Moment iſt — um dies in Kürze zuſammenzufaſſen, wofür wir aber auf unſere früheren näheren Entwickelungen verweiſen müſſen — das Moment des Negativen, der Satz: nur das Nichtſein iſt, in welchen ſich, wie wir im Anfang (ſ. Bd. I. p. 35. vgl. daſ. p. 50 u. 288) ſagten, die eine Seite der heraklitiſchen Philoſophie im Gegenſatz zur eleatiſchen zuſammenfaſſen läßt, oder mit andern Worten: die Identität des abſoluten Gegenſatzes von Sein und Nichtſein, inſofern ſich hieraus die Folgerung entwickelt, daß nun jede Inſtanz ſich an der entgegengeſetzten aufgelöſt hat, daß Alles ebenſo iſt wie nicht iſt, und nicht iſt wie iſt, Alles ſomit falſch und ebenſogut Alles auch wahr geworden iſt, jede Beſtimmtheit folglich ſich aufgehoben und in die beliebige Willkür des Beſtimmens, das gleichmäßig ſo und ſo beſtimmen kann, verflüchtigt hat. Oder mit andern Worten: dies eine Moment iſt die heraklitiſche Idee des abſoluten Werdens, des abſoluten Proceſſes inſofern derſelbe eben nur perennirendes Umſchlagen des Sein in Nichtſein iſt. Hieraus entwickeln ſich ſofort nothwendig in derſelben Richtung hin zwei Conſequenzen. Zuerſt, da das Sein auf dieſer raſtloſen, ſelbſt im Gedanken nie zum Stehen zu bringenden Flucht perennirend in das Nicht umſchlägt, die Conſequenz, daß überhaupt nichts Wahres ausgeſagt werden könne, d. h. die Conſequenz, welche die unmittelbaren heraklitiſchen Sophiſten, der Kratylos der ariſtoteliſchen Metaphyſik, zogen. Ferner aber, indem dieſer Satz feſtgehalten wird und hierzu nur noch die Beſinnung auf das tritt, was gleichfalls ſchon im Vorigen enthalten iſt, daß Alles ebenſoſehr ſei wie nicht ſei, alles Beliebige ebenſoſehr wahr als falſch ſei, hat ſich hiermit durch dieſes gleichzeitige und ſich aneinander gegenſeitig aufhebende Sein und Nichtſein, durch dieſe gleichzeitige und ſich ſo gegenſeitig an einander auflöſende Wahrheit und Falſchheit eben die Beſtimmung ergeben, daß Alles ebenſogut wahr als falſch, d. h. daß das Objective überhaupt zur wahrheitsloſen und indifferenten, jedes Eindrucks gleich fähigen Sphäre der Relativität herabgeſunken ſei und die Wahrheit nur im Beſtimmen ſelber und ſeiner Willkür liege, mit andern Worten der Satz: was Jedem ſcheint, das iſt auch für ihn, welchen Protagoras ſomit in conſequenter Weiſe aus der heraklitiſchen Philoſo-

phie entwickelt. — Diese Richtung muß sich daher am liebsten und unmittelbarsten an das heraklitische Dogma vom Flusse — wie wir ja aus Platon wissen, daß dies in der That der Fall war — anschließen, weil in diesem Dogma am meisten und deutlichsten das rastlose perennirende Umschlagen vom Sein in Nichtsein ausgedrückt ist. Protagoras hat daher in Heraklitos und diesem Dogma selbst die physisch-metaphysische Grundlage seines Gedankens, aus welcher er nur die logischen Consequenzen dialectisch entwickelt.

Aber in Heraklit ist noch ein anderes Moment vorhanden, seine Idee des Allgemeinen. Heraklit ist nicht beim Negativen stehen geblieben, seine Idee ist vielmehr ebenso schon bis zur selbst wieder positiv werdenden Negativität vollendet. Hat sich nämlich auch alles Sein in beständig kreisende Negation aufgelöst, so ist in der Totalität seiner Idee doch auch dies bloße Nichtsein schon aufgehoben. Die processirende Identität von Sein und Nichtsein ist selbst das Eine, was in Allem ist und Alles durchdringt, sie ist der Alles durchwaltende und schaffende λόγος, das absolute Princip, das allein wahrhaftes und bleibendes Sein hat, und auch alles Andere ist nur, insofern es an diesem alles durchwaltenden Principe Antheil hat. Dies Eine und Allgemeine ist also allein das Absolute und Wahre. Dies Allgemeine ist auch nicht blos formell innerlich oder an sich Allgemeines, es ist weder eine Bestimmtheit des Seins, wie das Element der ionischen Naturphilosophie, noch eine Bestimmtheit des Gedankens, wie die pythagoräische Zahl, noch eine bloße Allgemeinheit der Abstraction, wie das eleatische Sein. Dies Allgemeine ist vielmehr auch bestimmt als die Idee des Allgemeinen, als die in jeder sinnlichen Existenz sowohl seiende als nichtseiende und über sie hinausgehende absolute Identität von Sein und Nichtsein; es ist somit bestimmt als — inneres Idealitätsgesetz zu einer Erscheinungswelt. Dieses ideelle Gesetz ist die reinere unsichtbare Harmonie, zu der sich die Erscheinungswelt nur als sichtbares Abbild verhält (s. Bd. I. p. 97 sqq. p. 122); es ist der weltbildende und weltdurchwaltende göttliche λόγος: dieses Absolute ist das nicht Vergehende noch Untergehende, das allein Bleibende, es ist die wahrhafte Ruhe in jener Flucht der Erscheinungen („die Ruhe des Heraklitos in der Flucht" citirt Plotinos aus Heraklit, eben Bd. I. p. 132), eine Flucht, die rastlos und unaufhörlich kreisen muß, weil jede einzelne sinnliche Erscheinung jenes Absolute ebensosehr auch nicht verwirklicht, als sie nur durch ihren Antheil an ihm Dasein hat, das Absolute selbst somit nur in diesem ewig taumelnden Formenwechsel seine wirkliche Existenz hat. Diese Seite der heraklitischen Philosophie erreicht,

wie bereits früher gezeigt, ihre nothwendige und höchste an sich schon umschlagende Vollendung und Ruhe in der speculativen Idee der Sprache, in der Anschauung der Namen als der Wahrheit der Dinge.

Die Namen sind diese Wahrheit, weil sie die von der Einzelheit des sinnlichen Seins gereinigte Allgemeinheit derselben, wahre Vermittelung von Sein und Nichtsein der Dinge sind. Der absolute Name, welcher das allgemeine Wesen jenes Formwechsels, die Kategorie jenes Gesetzes selbst ausdrückte, würde das erreichte Absolute sein. Zugleich ist hiermit das heraklitische Princip schon an sich über sich selbst hinausgehoben. Der Name ist das nicht mehr nur in der Flucht der Erscheinungen, nicht mehr in dem unendlichen Wechsel der Formen und der Aufgabe dieses Wechsels vorhandene, sondern das erreichte und zur Ruhe und Gegenwärtigkeit gekommene Allgemeine, eine Präsenz, die jedoch nicht mehr die des sinnlichen Daseins ist.

Der absolute Proceß ist somit jetzt an sich zur einfachen Ruhe eines übersinnlichen oder unsinnlichen Seins zusammengesunken, zu einfachen Allgemeinheiten des Gedankens, welche das Wesen und die Wahrheit der ihr Abbild bildenden Wirklichkeit sind, d. h. das Absolute ist an sich schon zum Wesen der platonischen Ideen geworden.

Nach diesen beiden Momenten nun, die in Heraklit vorliegen, faßt Platen den Ephesier in seinen Dialogen auf. Und zwar stellt er ihn nach jener ersten Seite hin, nach welcher er zum Vater der Sophistik wird, im Theaetetos dar und nimmt ihn hier mit dem Protagoras zusammen vor. Und es ist kein Unrecht gegen Heraklit, daß er ihn hier mit Protagoras zusammen behandelt und auch ihn mit der Auflösung des letzteren aufgelöst zu haben glaubt. Es ist nur objective Dialectik, wenn er ihn zwingt, die Vaterschaft für Protagoras zu übernehmen, der in der That seine objective Consequenz gewesen ist. Und auch unvollständig ist die Widerlegung im Theaetetos deshalb nicht, weil Platen hier den Heraklit eben nur nach jener einen Seite hin darzustellen hatte, deren consequenteste Entwickelung Protagoras ist und er daher — nach dieser Seite hin — mit Protagoras zugleich in der That aufgelöst ist. Aber auch so noch unterscheidet Platen deutlich genug, was dem Heraklteitos selbst, was nur jener Fortentwickelung zukommt, indem er z. B. Ausdrücke gebraucht: „und auf dasselbe kommt hinaus das, was Heraklteitos sagt ꝛc.", Ausdrücke und Wendungen, welche deutlich zeigen, daß dies alte nicht nach der unmittelbaren Meinung des Sagenden, des Ephesiers selbst, sondern nach der Consequenz des Gedankens dem Heraklit angehören solle[1]).

1) Siehe oben p. 360 und die Anm. daselbst.

Nach der anderen aber jener beiden in Heraklit enthaltenen Seiten stellt er ihn im Kratylos dar, und von hier aus erst kann sich, wie uns scheint, ein wirkliches Verständniß und eine befriedigende Auffassung des Kratylos ergeben.

Jene zuerst aufgezeigte Seite Heraklit's im Theaetet besonders entwickelnd und auflösend, erfaßt Plato das objective Moment des Heraklit im Kratylos in seiner höchsten Vollendung — in der speculativen Theorie von den Namen als der Wahrheit der Dinge und der Methode des Erkennens.

Der etymologisirende Gebrauch, den Heraklit selbst von diesem Princip gemacht hatte und der später nachgewiesen werden wird, hier aber einstweilen als bekannt vorausgesetzt werden muß, mußte freilich in den Kreisen des Protagoras und der Sophistik die überaus bereitwilligste Aufnahme und die übertreibendste Nachahmung gefunden haben. Konnten sie auch unmöglich das speculative Princip selbst von dem Wesen der Sprache sich zueignen, da sie dann ein Objectives überhaupt hätten annehmen müssen, konnten sie auch dies Princip höchstens wieder, wenn sie sich schon darauf einlassen wollten, dahinein umbiegen, es zeige sich in der (wie wir sehen werden, schon von Heraklit hervorgehobenen) Gegensätzlichkeit der in Einem Wort verknüpften Bedeutungen und ferner in den entgegengesetzten Bedeutungen, die einem Worte je nach der etymologischen Ableitung desselben zukämen, nur dieselbe indifferente Unbestimmtheit der Sprache, wie alles Objectiven überhaupt und die Fähigkeit des meinenden Subjectes jede ihm beliebige, noch so widersprechende Bestimmtheit den Worten wie den Dingen aufzurücken und zu ertheilen, — so konnten sie doch jedenfalls jene etymologisirende Methode trefflich handhaben, ja es mußte ihnen dieselbe das erwünschteste und geeignetste Instrument sein, um nun auch durch sprachliche Spitzfindigkeit alle festen Vorstellungen vollends durcheinanderzuwerfen und in die haltloseste und gräulichste Verwirrung zu stürzen, alles Beliebige bald entstehen und bald wieder verschwinden zu lassen, bald zu beweisen und bald zu widerlegen, und so durch die wirbelnde Musik dieses Instrumentes Gedanken und Dinge in den tollsten Sanct-Veitstanz hineinzujagen.

Diese Manier wird in der ersten Hälfte des Kratylos ironisch dargestellt, so lange sich das Gespräch nur mit Hermogenes bewegt. Nachdem der Dialog nur einen kurzen ernsten Anfang gehabt, in welchem das Thema der Untersuchung bestimmt wird, geht Sokrates sogleich in die komödirende Darstellung jenes tollen sophistischen Etymologisirens über, mächtig rauscht der Spott von seinen Lippen, und Euthyphron, nicht aber

Kratylos, scheint vielleicht ein Solcher zu sein, der die Bestimmung hat, den Protagoras und die heraklitischen Sophisten zu repräsentiren. Daß hin und wieder ein ernsterer Zug mit einläuft, kann diesem vorherrschend ironischen Charakter des ersten Theils keinen Abbruch thun, ebensowenig wie der Umstand, daß unter den Etymologieen offenbar auch solche vorhanden, welche theils auf wirklich heraklitischer Grundlage beruhen mögen, theils jedenfalls ihm und seinen Dictis ironisch nachgebildet sind[1]), wenn wir auch schwerlich, inwiefern überall Ersteres oder Letzteres der Fall, jemals werden genau zu unterscheiden vermögen. So lange ergießt sich, einem Ungewitter gleich, dieser Etymologieenhagel von den Lippen des Sokrates, bis Hermogenes selbst ausruft, es komme ihm nun fast schon zu dicht auf einander, und Einhalt zu thun bittet.

Ebensowenig hebt es den komödischen Charakter dieses ersten Theils des Dialoges auf, daß Sokrates noch in demselben zuletzt in ganz ernsthafter Weise dem theoretischen Grundsatze Heraklit's Gerechtigkeit widerfahren läßt, indem er nun wirklich nachweist, wie in der physiologischen Qualität der Töne „der Grund alles bedeutsamen in der Sprache nicht etwa als Nachahmung des Hörbaren, sondern als Darstellung des Wesens der Dinge" aufzusuchen sei, eine nähere Explication und Durchführung des heraklitischen Princips, die natürlich nicht im mindesten Herakleitos, sondern nur der hohen Intelligenz des Platon selbst zukommt und welche, wie bereits Schleiermacher, dessen Worte wir auch soeben angeführt haben, bemerkt, „zu dem Tiefsinnigsten und Größten gehört, was jemals über die Sprache ausgesprochen worden ist"[2]). — Und mit Fug gehörte dies noch in den ersten Theil.

Dem Heraklit war, nach Plato, als er über das Absolute, über das Wahre der Philosophie überhaupt, nachdachte, das Wahre der Sprache, der Grundzug dieses speciellen geistigen Gebietes aufgegangen[3]).

---

1) z. B. ψεῦδος Lüge, von εὕδειν, schlafen (siehe oben § 30.), δόξα von διώξει, ἣν ἡ ψυχὴ διώκουσα τὸ εἰδέναι, ὅπῃ ἔχει τὰ πράγματα: das δίκαιον von τὸ διαίον, θυμός von θύσις, die Ableitung von Zeus und von κόρος, ἀνδρεία (offenbar ganz spöttische Nachbildung) aus ἐναντία ῥοή ꝛc. Im Ganzen kann man annehmen, daß da, wo ein Wort zurückgeführt wird auf die Bedeutung des sich Hindurchziehens durch Alles, Heraklit selbst getroffen werden soll.

2) Vgl. Boeckh a. a. O. p. 372.

3) Platon's Ansicht hat schon Boëthius richtig erkannt ad Aristot. de Interpret. II. p. 314. ed. Ven.: Plato vero in eo libro qui inscribitur Cratylus aliter esse constituit, orationemque dicit supellectilem quandam atque instrumentum esse significandi res eas, quae naturaliter intellectibus concipiun-

Das Wesen der Dinge erkennen wollend, hatte er das Grundwesen der Sprache erkannt: Darstellung des Wesens zu sein. Allein er hatte den Irrthum begangen, das Wahre dieses speciellen Gebietes als das Wahre der Philosophie überhaupt — was Plato nur in der Idee findet — und deshalb als den Weg zur Erkenntniß zu setzen. Forderte dieses Letztere eine Auflösung, so forderte jene objective Erkenntniß vom allgemeinen Wesen der Sprache als solcher von dem speculativen Geiste Platons eine positive Anerkennung und eine nähere Ausführung und Begründung, und diese läßt ihr Plato eben in Demjenigen angedeihen, was er über die physiologische Qualität der Töne sagt, wodurch er zugleich den Umfang in seinen Umrissen bestimmt, in welchem die Sprache ihr allgemeines Wesen durchführen und verwirklichen könne. Diese positive Anerkennung und nähere Ausführung des Wesens des speciellen Sprachgebiets konnte aber unmöglich ohne Störung in jene größere allgemeinere und den eigentlichen Zweck des Dialoges bildende, erst mit Kratylos wahrhaft zu führende Untersuchung aufgenommen werden, ob deshalb auch die Sprache in letzter Instanz als das Wahre schlechthin und nicht vielmehr blos, wie jede Kunst, als eine Darstellung des von ihr anderswoher zu empfangenden und daher aus sich selbst zu erkennenden Wahren anzusehen sei. Es mußte daher diese positive Anerkennung und nähere Ausführung der heraklitischen Idee, insofern darin das specielle Wesen der Sprache wirklich erkannt ist und sie somit das speculative Princip der Sprachphilosophie liefert, noch hier ihre Stelle finden. Die physiologische Untersuchung, durch welche Plato gleichsam wie beiläufig das specielle Wesen dieses Gebietes nachweist, mußte der philosophischen Untersuchung mit Kratylos über das Wesen der Dinge und der Erkenntniß vorhergehen und noch im ersten Theil des Dialoges erledigt werden. Aber diese physiologische Untersuchung bildet auch bereits den unmittelbaren Uebergang von dem ironisch-scherzhaften Theile zu dem ernsthaften desselben. Denn kaum ist sie vollbracht und der Dialog mit ihr zu dieser Höhe des Ernstes erhoben, so tritt Kratylos auf, womit ein offenbarer Abschnitt im Dialog gegeben ist. Der Scherz ist verstummt; nun erst erhebt sich die Untersuchung auf ihre wahre Höhe, zur Discussion des allgemeinen Themas vom wahren Wesen der Dinge und der Methode des Erkennens, und verläßt von nun ab auch keinen Moment mehr den ge-

---

tur, eumque intellectum vocabulis discernendi: quod si omne instrumentum secundum naturam est, ut videndi oculus, nomina quoque secundum naturam esse arbitratur.

waltigen Ernſt, der von jetzt ab allein ihrem Gegenſtand angemeſſen. Denn auch die ſehr wenigen Wortbeiſpiele, welche im Verlauf des Geſprächs mit Kratylos dafür gegeben werden, daß die Namen auch auf eleatiſche Vorſtellungsweiſe führen könnten, ſind jetzt nicht mehr ſcherzhaften und komödirenden Charakters; denn ſie werden ausdrücklich zur Widerlegung des Kratylos geſagt und haben ſomit kritiſchen Ernſt. Daher kommt es auch, daß Platon ſich jetzt mit ſo wenigen Beiſpielen begnügt. Zur kritiſchen Widerlegung war die geringſte Anzahl hinreichend, zur komödirenden Darſtellung dagegen eben jener Meerfluthsſchwall von Worten und Ableitungen erforderlich. Es verhält ſich nicht ſo, wie Schleiermacher meint (in der Einleitung zum Kratyl. p. 21), daß Platon ermüdet iſt von der Fülle philologiſchen Scherzes, nur ungern zu ſeinem Gegenſtande zurückkehrt und was noch zu ſagen war, deshalb ſo leicht als möglich hingeworfen hat, — ſondern eben dieſer Gegenſtand ſelbſt und damit auch nothwendig der Charakter der Behandlungsweiſe hat ſich geändert.

Dieſer mit Unrecht überſehene unläugbare Wendepunkt, der, vorbereitet durch die phyſiologiſche Unterſuchung, mit der Antheilnahme des bis dahin müßig zuhörenden Kratylos am Geſpräche, ſchon im Tone des Dialoges eintritt, kann bei der durchdachten Kunſt platoniſcher Dialoge unmöglich zufällig ſein, erlangt aber erſt durch das eben Vorausgeſchickte ſeine begriffliche Erklärung. Früher handelte es ſich darum, den heraklitiſchen und zumal ſophiſtiſchen Gebrauch des Etymologiſirens ohne Unterſchied zu paroͤdiren. Jetzt handelt es ſich nicht mehr um eine Verſpottung jenes von den Sophiſten bis zur höchſten Willkürlichkeit geſteigerten und — denn wo war die Grenze für ſolches Etymologiſiren? — aller Ungeſchmacktheit fähigen Wortverrenkens; jetzt handelt es ſich darum, mit Kratylos, der als Repräſentant des Epheſiers ſelbſt erſcheint — und dazu legten ja die Jugendbeziehungen des Platon und Kratylos, da ja erſterer bekanntlich von dieſem in die Philoſophie Heraklit's eingeweiht worden ſein ſoll, den Anlaß nahe genug — die objective Seite der Philoſophie des Herakleitos, jene Seite, deren Fortentwicklung Platon ſelbſt iſt und welche der große Sinn des Plato deshalb an derjenigen ſpeculativen Gedankenbeſtimmung erfaßt, welche die höchſte Vollendung der heraklitiſchen Philoſophie iſt, zu prüfen, und zu unterſuchen, inwiefern damit das Wahre ſchlechthin und ſomit die Methode des Erkennens erreicht, oder inwieweit ihm zwar nahe gekommen, aber dennoch hinter ihm zurückgeblieben und es ſelbſt ſomit verfehlt worden ſei.

Zwar muß Kratylos ſeine Theilnahme am Dialog damit eröffnen, daß er erklärt, Sokrates habe ihm Alles aus der Seele geſprochen; er

muß ſich ſomit gleichſam zu all den ironiſchen Etymologieen des Sokrates bekennen, nicht nur inſofern Heraklitos ſelbſt, ſondern auch inſofern die Sophiſtik darin verſpottet wurde.

Allein auch dieſes Bekenntniß, welches Kratylos ablegen muß, iſt nicht ohne jene philoſophiſche Gerechtigkeit, nach welcher Einer nicht blos verantwortlich iſt für das, was er ſelbſt gethan, ſondern auch für das, was aus der conſequenten Anwendung eines von ihm aufgeſtellten Princips und einer von ihm zuerſt eingeführten Methode *folgt* und von Andern in dieſer Weiſe vollbracht worden iſt. Um läugnen läßt es ſich nicht, daß Heraklit durch jene Methode der Erkenntniß, deren Princip er zuerſt aufgeſtellt, und beſonders auch durch die *Anwendung*, die er zuerſt davon gemacht, wenn er auch ſelbſt ſich in gewiſſen Grenzen hielt und ſeine Worterklärungen, mindeſtens ſoweit noch Spuren übrig, voll großartiger Gedankenanſchauung ſind, doch dadurch, daß dies ſein Etymologiſiren ohne jedes *feſte grammatiſche* Princip durch die bloße Rückſicht auf den herauszudeutenden *Sinn* geleitet wurde, Thür und Thor jedem beliebigen noch ſo willkürlichen Spielen mit Worten aufſchloß und daher dieſe Art von Vaterſchaft für das Treiben und Uebertreiben der Sophiſten und ihre Mißhandlung der Worte nicht ablehnen kann.

Weil aber eben die Vaterſchaft nur dieſe theoretiſche iſt, kommt Kratylos auch mit der bloßen nachträglichen und theoretiſchen, mit einer allgemeinen Genehmigung jenes Etymologiſirens davon, und er hat nicht nöthig, practiſch die Marter auf ſich zu nehmen, die lange Zeit hindurch, die ſich der Dialog damit beſchäftigt, ſich alle dieſe Etymologien im Einzelnen vormachen zu laſſen und ſie eine nach der andern gut zu heißen. An dieſen Lächerlichkeitspranger wird er *nicht* geſtellt, ein Verfahren Platon's, von dem man wohl mit Unrecht nicht gefühlt hat, daß es gleichfalls ſeinen Grund haben müſſe.

Kaum aber iſt dieſes Geſtändniß abgelegt, als die Unterſuchung beginnt ſich zu ihrer wahren Gedankenhöhe zu erheben, ſich ihrem eigentlichen Thema zuzuwenden.

Daß der Kratylos auch ein *poſitives* Reſultat hat, inſofern er gerade ſo weit geht, das Fundament des Wahren zu legen, hat bereits Schleiermacher trefflich geſehen. Er ſagt (Einl. p. 18): „der Kratylos führt auch auf dieſelbe Weiſe, wie es der Charakter dieſer Reihe mit ſich bringt, die wiſſenſchaftlichen Zwecke des Platon weiter. Vorzüglich zweierlei iſt hierher zu rechnen. Zuerſt die Lehre von dem Verhältniß der *Bilder* zu den *Urbildern*, wobei in der That die Sprache und ihr Verhältniß zu den Dingen nur als *Beiſpiel* zu betrachten iſt, wodurch aber Platon

eigentlich eine Ansicht der Lehre von den Ideen und ihrem Verhältnisse zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt hat, welche unmittelbar vorbereitend ist auf den Sophisten“ [1]).

Will man es aber für zufällig erachten, daß diese Lehre Platon's von den Ideen und ihrem Verhältnisse zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt ist im Kratylos? Und nicht nur für zufällig, selbst für höchst befremdlich hätte dies bisher eigentlich betrachtet werden müssen bei dem ironischen Charakter des bei weitem größeren Theils des Gespräches und bei den anscheinend weit geeigneteren Uebergängen, die andere Dialoge dazu boten. Aber aus der früheren Auseinandersetzung ist jetzt klar, daß weder von Befremdlichkeit, noch, und zwar ebensowenig, von Zufall hier die Rede sein kann.

Die Nothwendigkeit des Zusammenhanges liegt in dem, was über die objective Bedeutung jenes speculativen heraklitischen Princips von der Sprache und seinen an sich über Heraklit hinausgehenden Gedankeninhalt oben entwickelt worden ist, und das eigentliche Thema des Kratylos könnte man ebensosehr bezeichnen: Untersuchung über das Verhältniß der Namen zu den Ideen, als auch Untersuchung über das Verhältniß Heraklit's zu Platon.

Die Discussion wendet sich sofort zwischen Sokrates und Kratylos vom Etymologisiren ab und auf die principielle Frage, inwiefern doch gesagt werden könne, daß die Namen die Wahrheit der Dinge offenbaren. Die Antwort ist zunächst die: durch Darstellung ihres Wesens. Diese Gleichartigkeit besteht aber nicht in dem Wiedergeben aller Züge des Dinges, in der einfachen Identität mit ihm als einem concret Sinnlichen, wie das Beispiel mit den beiden Kratylos zeigt, sondern in der Darstellung des in ihm enthaltenen einfach Allgemeinen [2]). Soweit bewegt sich die Untersuchung immer noch innerhalb der Grenzen jenes heraklitischen Gedankens selbst. Noch ein Rückblick wird hierbei, um die Natur der Gleichartigkeit zwischen Namen und Dingen zu bestimmen, auf die mit Hermogenes vorausgeschickte physiologische Untersuchung geworfen und hierbei spricht Sokrates seine ernsthafteste Anerkennung des heraklitischen Princips

1) Vgl. K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie I. p. 492.

2) Es ist insofern auch durchaus nicht von Unrichtigkeit frei, wenn Bindseil, Abhandlungen zur allgemeinen vergleichenden Sprachlehre, Hamburg 1838. p. 13 die Meinung des Kratylus dahin angiebt, daß die Wörter „die äußerlichen Dinge selbst bezeichneten“.

der Sprachphiloſophie als ſolcher und zugleich die Begrenzung der Wahrheit deſſelben in den Worten aus: „Denn mir iſt es auch gar recht, daß nach Möglichkeit die Namen den Dingen ſollen ähnlich ſein: allein wenn nur nicht in der That, wie Hermogenes vorher ſagte, dieſer Strich der Aehnlichkeit nach gar zu dürftig iſt und es nothwendig wird, jenes gemeinere, die Verabredung, mit zu Hülfe zu nehmen bei der Richtigkeit der Worte“ (p 435.).

Mit dieſer Grenzbeſtimmung tritt auch die Auflöſung ein. Umſonſt ſucht Kratylos Heraklit's Princip aufrecht zu erhalten durch den ganz heraklitiſchen Gedanken, der gröſßte Beweis (*μέγιστον δέ σοι ἔστω τεκμήριον*), daß die Worte das Wahre darſtellen, ſei die durch alle Namen hindurchgehende Harmonie, der Eine ſie durchdringende Begriff in dem alle Namen übereinkämen, der Eine ihnen gleichſam zu Grunde liegende Name (*οὐ γὰρ ἂν ποτε οὕτω ξύμφωνα ἦν αὐτῷ ἅπαντα· ἢ οὐκ ἐνενόεις αὐτὸς λέγων. ὡς πάντα κατὰ ταὐτὸν καὶ ἐπὶ ταὐτὸν ἐγίγνετο τὰ ὀνόματα*[1]. Auf doppelte Weiſe wird dies dialectiſch aufgelöſt. Sokrates zerreißt ihm dieſe Einheit, indem er ihr Beiſpiele von Etymologieen in entgegengeſetzter Richtung gegenüberhält, hiermit das Schwankende und Willkürliche der Methode darlegt und durch die Frage: wie denn, wenn die Worte gegen einander aufſtänden und die einen gegen die andern behaupteten, ſie ſeien die der Wahrheit ähnlichen, die andern aber falſch, dieſer Streit geſchlichtet werden ſolle, da ja nach heraklitiſchem Princip ſo wenig wie nach platoniſchem die Wahrheit durch das äußerliche Zählen der Menge der auf jeder Partei ſtehenden Worte ermittelt werden könne — den Kratylos zu der Anerkennung nöthigt, es müſſe ein anderes Objectives und Wortloſes ſein, welches das wahre Sein der Dinge feſtſtelle.

Wie hier das Princip, daß die Namen die Wahrheit der Dinge ſind, nach der Seite ſeines Inhalts, ſo iſt es bereits auch andrerſeits in formeller Hinſicht, als Methode des Erkennens, durch eine mit dieſer Dialectik künſtlich verſchlungene Auflöſung über ſich hinausgehoben, indem nämlich gezeigt wird, daß gerade wenn die Wortbildner das Wahre in den Namen dargeſtellt hätten, ſie als die Erſten, welche die Namen der Dinge beſtimmten und keine vorfanden, einen andern, von den Worten

1) Iſt hier auch die Sprache platoniſch abſtract, ſo iſt es doch unſchwer, den heraklitiſchen Gedanken durchzuſehen, den wir nur in ſeine ihm eigenthümlichere Form gekleidet haben.

unabhängigen und ursprünglicheren Weg gehabt haben müßten, um das wahre Sein der Dinge zu erkennen.

Beide Wendungen sind aber nicht blos auflösend, sie haben ebenso das Wahre und Positive bereits producirt und dies positive Resultat, das nichts anderes als die platonische Idee selbst schon ist, spricht Sokrates zuletzt noch deutlich genug in den Worten aus, welche dem objectiven Gedankeninhalt des heraklitischen Princips alle Gerechtigkeit widerfahren lassen: „Wohlan denn beim Zeus, haben wir nicht oft eingestanden, daß wohlabgefaßte Worte müßten Demjenigen, welchem sie als Namen beigelegt sind, ähnlich und Bilder der Gegenstände sein? Wenn man also auch wirklich die Dinge durch die Namen kann kennen lernen, man kann es aber auch durch sie selbst, welches wäre wohl dann die schönere und sichere Art zur Erkenntniß zu gelangen? Aus dem Bilde erst dieses selbst kennen zu lernen, ob es gut verfertigt ist und dann auch das wahre Wesen selbst (τὴν ἀληθείαν), dessen Bild es war, oder aus dem wahren Wesen selbst erst dieses und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist"?

Mit andern Worten: haben die Dinge bei Heraklit, wie früher gezeigt, ihre Wahrheit an die Namen hinverloren, weil diese das von der sinnlichen Einzelheit der Dinge gereinigte allgemeine Sein derselben, weil sie also die erreichte und realisirte Allgemeinheit sind, so zeigt Platon gerade mit Festhaltung dieses heraklitischen Princips, daß die Namen eben nur die physiologische, durch das Organ des Sprechens vor sich gehende und darum wieder mit Sinnlichkeit behaftete [1]) — und zwar nicht nur einerseits mit der Sinnlichkeit des Lauts, sondern ebenso auch, wie im Theaetetos deutlich genug ausgeführt wird, mit der dieser entsprechenden Sinnlichkeit der Vorstellung behaftete — Darstellung des rein Allgemeinen, also immerhin nur sinnliches Bild des wahren Wesens sind, und daß somit die eigene Wahrheit der Namen selbst ein über sie als sinnliche Darstellung hinausgehendes, selbst nicht mehr sinnlich seiendes und dennoch das wahre Wesen der Dinge wie der Namen in sich schließendes, beider Urbild ausmachendes und nur in der reinen Allgemeinheit des denkenden Erkennens adäquat verwirklichtes rein allgemeines Sein, oder die — Idee ist.

---

1) Vgl. Plat. Theaet. p. 206. D. p. 206. St.: „Das Erste wäre dieses, daß man den Gedanken sichtbar macht (ἐμφανῆ ποιεῖν) durch die Stimme vermittelst der Worte und Namen, indem man seine Vorstellung wie in einen Spiegel oder in Wasser in die Ausströmung des Mundes hinein abbildet (ὥσπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυποῦμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν).

Das heraklitische Absolute ist mit einem Worte: das Bild der platonischen Idee.

Dies objective dialectische Verhältniß des heraklitischen zum platonischen Princip bildet die dem Kratylos zu Grunde liegende Dialectik und die in ihm vorgehende Entwicklung. Sein Plan ist somit, wie gezeigt, die Darstellung und Hinaushebung über sich selbst der objectiven Seite der heraklitischen Philosophie, die deshalb — während das andere Moment dem Theaetet überlassen bleibt, der es im Zusammenhang mit den weiteren Gestalten, zu denen es seine eigene Consequenz fortentwickelt hat, behandelt — an ihrem höchsten speculativen und unmittelbar über sich selbst hinausweisenden Höhepunkt ergriffen wird. Hiermit stimmt, wie nunmehr gezeigt sein dürfte, Alles überein.

Es stimmt ferner überein, daß es nach der bisherigen Ansicht des Kratylos wie des Theaetetos unbegreiflich sein mußte, warum Platon den Herakleitos selbst zweimal und doch keinmal behandelt und auflöst. Es stimmt überein, daß gerade im Kratylos (siehe oben § 18.) noch im Gespräche mit Hermogenes die plastische Entwickelung der objectiven Seite des heraklitischen Princips überhaupt, nämlich seines sich durch Alles hindurchziehenden Gerechten, gegeben wird, daß das Gemälde der identischen Bilder desselben, Sonne, Feuer, Wärme ꝛc. und wieder der innern Identität aller dieser mit dem Gedanken des Anaxagoras gerade in diesem Dialoge aufgerollt wird. Es stimmt überein, daß während im Theaetet das Dogma vom Fluß kritisirt wird, dieses Dogma, eben weil es dort mit der negativen Seite Heraklit's für sich behandelt ist, im Kratylos zwar überall (als die Vorstellung von den Dingen, welche die Namen offenbaren) erwähnt, aber nirgends kritisirt und aufgelöst wird. Denn erst unmittelbar vor Schluß des Dialogs kommt Sokrates auf dies Dogma vom Fließen als solches zu sprechen und zwar auf eine Weise, welche durch Kürze und Flüchtigkeit deutlich zeigt, daß hier dieses Dogma nicht wirklich untersucht, sondern nur auf eine anderweitige gründlichere Untersuchung dieser Seite der Sache hinverwiesen werden soll. Ja daß und wie Sokrates hierauf zu reden kommt, stimmt nicht weniger mit dem Obigen überein, Platon weist hierin nur den inneren Zusammenhang nach, der zwischen dem im Kratylos behandelten objectiven Principe Heraklit's und seiner relativen Unvollendung, und jener im Theaetetos behandelten negativen Seite und ihren Consequenzen, zu denen sich seine Philosophie gleichfalls treiben muß, vorhanden ist.

Dieser Gedankenzusammenhang ist der: weil das heraklitische Princip,

weil selbst die Namen noch das in sinnlicher Form vorhandene Allgemeine als solches sind, ist dies Princip auch noch jene absolute Bestandlosigkeit und perennirendes Fließen aller Dinge. Denn das Allgemeine, das als Sinnliches dasein soll, ist eben der Fluß, der beständige Formenwechsel, das absolute Aufheben und Verschwinden jeder Bestimmtheit, die Rastlosigkeit der ununterbrochenen und nicht über das Nicht hinauskommenden Werdensbewegung.

Wird jene letzte noch übrige Sinnlichkeit an dem heraklitischen Allgemeinen aufgehoben, so ist dieser absolute Fluß zur Ruhe gebracht, denn das Allgemeine ist dann nicht mehr als sinnliches vorhanden — als welches es eben nur diese Aufgabe und das Sollen des beständigen Formenwechsels, schlecht unendlicher Progreß sein könnte[1]), — es ist dann sofort in der einfach in sich ruhenden Form der unsinnlichen, das Wesen des Veränderlichen bildenden, selbst aber ewig unveränderlichen Idee vorhanden.

Und deutlich genug legt auch Sokrates diesen Gedankenzusammenhang dar in dem Uebergang, mit welchem er, nachdem er festgestellt, daß der Weg durch die Worte nicht die wahre Methode des Erkennens sei, nun auf jenes Dogma vom Flusse als mit dem Irrthum in dieser Methode des Erkennens innerlich verknüpft hinweist: „Auch das laß uns noch bedenken, daß nicht doch etwa diese vielen Worte, welche sich alle auf dasselbe beziehen, uns betrügen und in der That zwar diejenigen, welche sie bildeten, es in diesem Gedanken gethan haben, als ob Alles immer im Fluß und in Bewegung wäre, die Sache selbst sich aber gar nicht so verhält, sondern nur sie selbst gleichsam in einen Strudel hineingefallen sind und die Besinnung verloren haben und uns nun auch mit hineinziehen". Denn, sagt er, sollen wir nicht sagen, daß das Gute und das Schöne ꝛc. wirklich etwas sei oder nicht? Und als Kratylos dies bejaht, wie er es denn auch nach Heraklit bejahen muß, fährt er fort, nicht also, ob ein

1) Es ist im Grunde nur derselbe Gedanke, derselbe, wenn auch zu andern spiritualistischen Consequenzen benutzte Ideengang, welcher sich dem heiligen Gregorius Nyssenus aufdrängt, wenn er offenbar mit Hinblick auf die heraklitische Theorie vom Flusse sagt (de Anim. et Resurr. p. 122. ed. Krab.): *στάσιν δέ τινα τῆς τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ψυχῶν αὐξήσεως ἀκριβῶς προορᾷ ὁ λόγος, ὡς ἂν μὴ ὅλα παντὸς ῥέοι ἡ φύσις, ἀεὶ ὅλα τῶν ἐπιγινομένων ἐπὶ τὸ πρόσω χεομένη καὶ οὐδέποτε τῆς κινήσεως λήγουσα· — — — ἡ γὰρ ἀεὶ τῶν ἐπιγινομένων προσθήκη κατηγορία τοῦ ἐλλιπῶς ἔχειν τὴν φύσιν γίνεται. Ἐπειδὴ οὖν εἰς τὸ οἰκεῖον πλήρωμα τὸ ἀνθρώπινον φθάσῃ, στήσεται πάντως ἡ ῥοώδης αὕτη τῆς φύσεως κίνησις εἰς τὸ ἀναγκαίως καταστήσασα πέρας κτλ.*

Antlitz ſchön iſt, und dies vergeht, ſondern von dem Schönen ſelbſt laß uns betrachten, ob es nicht immer ſo iſt, wie es iſt. Wenn dies aber der Fall iſt, ſo iſt in dem Schönen ſelbſt keine Bewegung mehr. — Iſt es dagegen Bewegung und Umänderung, wie ſoll es bei dieſem beſtändigen Wechſel ſeines Seins auch nur beſtimmt werden können? d. h. alſo, tilge jene letzte ſinnliche Weiſe, in der Du das Allgemeine erfaſſeſt — und Du haſt die ewig in ſich ruhende, einfach mit ſich gleiche Allgemeinheit der Idee; erfaſſe dagegen das Allgemeine, das Du ſelbſt als Hinausgehen über jede ſinnliche Exiſtenz ſetzeſt, noch ſelbſt als in irgend welcher ſinnlicher Form und Vermittelung auf — und Du haſt nur die in beſtändiger Negation ſich vollziehende Aufhebung jeder Beſtimmtheit ſelbſt.

Dies iſt der Plan des Kratylos, der danach eng mit dem Theaetetos verknüpft, ein ebenſo philoſophiſches als künſtleriſches Meiſterwerk bildet, ein Kunſtwerk, deſſen Reſultat es iſt, den heraklitiſchen λόγος in die platoniſche Idee ſich aufheben zu laſſen, während es eben deshalb klar iſt, warum der nur jene negative Seite darſtellende Theaetet auch mit dem rein negativen Reſultate der bloßen Auflöſung ſchließen muß.

§ 38. Fortsetzung. Die fragmentarischen Reste.

Es bleibt noch übrig, in den noch erhaltenen Fragmenten Heraklit's die Spuren für jenes Princip des Ephesier's aufzuzeigen, welches wir bisher aus den Zeugnissen des Proklos und Ammonius Herm., aus der Bedeutung, welche *λόγος* und *ὄνομα* in den Fragmenten des Ephesiers haben, und endlich aus dem platonischen Kratylos nachgewiesen haben, die Spuren jenes Principes, daß die Namen die Wahrheit der Dinge offenbaren und so den Weg zur Erkenntniß derselben bilden.

Ohne einen solchen Nachweis, durch welchen sich zugleich, wenn auch nur in allgemeinen Umrissen, die Grenze bestimmen muß, inwieweit das im Kratylos komödirte Etymologisiren von Herakleitos selbst ausgegangen sei, würden wir, trotz aller Uebereinstimmung, welche das bisher Erörterte in sich selber gewährt, und trotz aller Ausflüchte, welche die geringe Zahl der von Herakleitos erhaltenen Fragmente an die Hand giebt, unsere Darstellung nicht für gesichert erachten können. Allein das scheint uns allerdings unbestreitbar zu sein, daß nach allem Bisherigen bei jener geringen Anzahl der auf uns gekommenen Fragmente des Ephesiers selbst wenige Spuren viel beweisen würden, um wievielmehr solche, die, wenn auch quantitativ in nicht großer Menge vorhanden, doch glücklicherweise von einer solchen Deutlichkeit und Beweiskraft sind, daß sie, da es sich hier nicht um eine Materie handelt, in welcher das Zählen entscheidet, von demselben Gewicht sind, als wären es hunderte. —

Nach dem platonischen Kratylos stellen die Namen die Natur der Dinge als fließend dar. Der heraklitische Fluß ist aber, wie wir bei dem betr. Dogma (siehe § 12.) gesehen haben, nichts Anderes als Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein. Ist jenes Dogma von der Sprache also wirklich ein heraklitisches, so müßte Heraklit behauptet und irgendwie nachgewiesen haben, daß die Namen die Dinge

als das, was sie sind, d. h. als solche Identität der absoluten Gegentheile, als schlechthinnigen Gegensatz in sich selbst offenbaren.

Und in der That ist noch ein Fragment des Ephesiers vorhanden, welches diese speculative Anschauung auf das Deutlichste und Unzweifelhafteste ausspricht. Es theilt uns dasselbe Eustathios mit ad Iliad. I. v. 49. p. 31. ed. Rom. p. 36. St.: „οὐ καὶ ἀσαφέως ὁ σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἔχει, ὡς ἄρα ...τοῦ βιοῦ (ἤγουν τοῦ τόξου). τὸ μὲν ὄνομα βιός, ἔργον δὲ θάνατος“. Denn dies ist offenbar die echte und wörtliche Form des Fragmentes; und nur hieraus entstanden und verschlechtert[1] (insofern statt des ersten βιοῦ, welchem bei Eustathios das ἤγουν τόξου zur Erklärung zugefügt wird, mit Unrecht der Deutlichkeit wegen τόξου in den Text gesetzt wird), die gleichlautende Mittheilung im Etymolog. M. s. v. βιός p. 198. Sylb. und in den Schol. in Il. in den Anecdot. graec. ed. Matranga p. 392: „ἔοικε δὲ ἀπὸ τῶν παλαιῶν (ὑμωνύμως fügt hier das Etymol. hinzu), λέγεσθαι βιὸς τὸ τόξον καὶ ἡ ζωή. Ἡράκλειτος οὖν ὁ σκοτεινὸς· τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βιόν. ἔργον δὲ θάνατος“. Das Fragment ist eben, weil im Griechischen βιός ebensowohl Bogen als Leben bedeutet, eigentlich unübersetzbar[1], und kann nur dem Sinne nach wiedergegeben werden: „Des Bogens Namen ist Leben, sein Werk aber Tod“. In der That ist aber hiermit die ganze Doppeldeutigkeit der Stelle noch nicht erreicht. Denn auch das erstemal bedeutet βιός nicht nur Bogen, sondern auch schon Leben, und man muß daher dieser Uebersetzung auch noch die andere hinzufügen, um den Doppelsinn ganz zu haben: „Des Lebens Namen ist Leben, sein Werk aber (denn das Leben ist ja nach Heraklit in sich selbst nur diese Bewegung und Thätigkeit, sich zu seinem Gegentheil zu machen) der Tod“, d. h. es ist ein tortbringendes Werkzeug wie der Bogen.

Heraklit weist also in diesem Fragmente die speculative Natur der Sprache nach, in den Namen der Dinge ihr wahres Wesen, dies nämlich,

---

1) Wie schon Valkenaar. ad Eurip. Phoenisss. v. 1168 gezeigt hat. Zur St. des Euripides vgl. eben Bd. I. p. 171, 1. Auch ist es wieder Euripides, der bei Diog. L. II. 5 das Werk Heraklit's dem Sokrates zu lesen giebt.

2) Beiläufig die Frage: Gehört Herakleitos dem Grammatiker oder welchem andern Herakleitos das nicht ganz unähnliche Fragment an, welches in den in den Anecd. Gr. ed. Cramer. aus einer Handschrift mitgetheilten Excerpten aus Herodian (T. III. p. 277) unter dem Namen Herakleitos angeführt wird: „Ἁλόη καὶ ξυλαλόη, μικρά· ἁλόη δὲ ἡ ἀμπελόφυτος χῆ, μέγα· καὶ ὁ Ἡρακλειτος „τὴν ἁλόη, σμίκρωνε καὶ ξυλαλόη, οὐ μὴν ἁλωὴ, ἀμπέλου τὸ χωρίον“. Wir nennen das Fragment deshalb nicht ganz unähnlich, weil offenbar mit dem Gegensatz der bekanntlich sehr bittern Aloe und des süßen Weinstocks gespielt wird.

daß sie Identität des absoluten Gegensatzes sind, zu offenbaren. Er zeigt, wie schon die Sprache im Einklang mit seiner Philosophie Leben und Tod als identisch setzt, in Einen Namen diese reinen Gegensätze einend. Es ist nur ganz derselbe, wenn auch von Heraklit an einem weniger glücklich gewählten Beispiel dargelegte Gedanke, welchen auch Hegel über die speculative Natur der deutschen Sprache wiederholt ausspricht und für den er als Beispiel das Wort „aufheben", welches sowohl die Thätigkeit des Erhaltens (z. B. ein Buch aufheben), als des Negirens einer Sache (z. B. ein Gesetz aufheben) ausdrückt, anzuführen pflegt.

Kein Wunder also, daß dem Heraklit, wie der Bericht des Proklos sagt, der Weg zur Erkenntniß des Seienden durch die Namen der Dinge ging, wenn die Sprache die in den Dingen verborgene Einheit des absoluten Gegensatzes darzustellen und zu realisiren weiß und daher das Erkennen die in der wirklichen Existenz unter dem Schein des Bestehens verhüllte Wahrheit des Seins in ihr offenbart findet und aus ihr nur aufzunehmen braucht. Es zeigt sich hier recht deutlich, wie die Namen die höhere Wahrheit gegen die Dinge sind. Denn im Reich der wirklichen Existenz sind für jedes Einzelne Leben und Tod auseinanderfallende Gegensätze, weshalb es sich gegen den Tod erhalten will. Im Reiche der Sprache aber sagt, wer Leben sagt, sofort und immer damit zugleich auch Tod, und die dort als Kampf vorhandene Identität des Gegensatzes ist hier zur reinen Durchdringung gebracht.

Dieses Fragment ist nicht eine Spur, es ist im Zusammenhange mit der früheren Entwickelung ein vollwichtiger Beweis, der gerade ebensoviel beweist, als wenn die Gunst der Umstände erlaubte, ihn durch zehn ähnliche Beispiele, die doch unmöglich sprechender sein könnten, zu häufen.

Aber dieses Beispiel steht nicht allein. Ein anderes ganz dieselbe speculative Gegensätzlichkeit des Sinnes darbietendes sicheres Beispiel ist seine oben (Bd. I. p. 155—157, 3.) durch eine Reihe von Stellen positiv nachgewiesene etymologisirende Deutung von σῶμα als σῆμα, des Körpers als Grab der Seele. Wieder sind hier nach Heraklit jene zwei Gegensätze, welche dem gewöhnlichen Verstande als die härtesten und extremsten erscheinen, durch die Sprache in ihrer wirklichen Identität erfaßt, und durch das Eine beides bedeutende Wort wird der Körper als das aufgezeigt, was er nach der Philosophie des Ephesiers in Wahrheit ist, als Grab der Seele*).

*) Jetzt liegt in dem p. 276 angeführten Fragment aus Pseudo-Origenes ein ähnliches neues Beispiel vor. Denn wieder ist es hier die stricte Gegensätzlich-

Aber nicht nur Beispiele sind es, welche aus den noch vorhandenen Resten des Ephesiers beigebracht werden können. Es ist selbst eine Stelle noch vorhanden, in welcher Heraklit principiell diese Methode der Erkenntniß und diese speculative Anschauung von den Worten aufstellt, und zwar ist das gar keine andere, als der bereits durchgenommene, in Bezug auf den gegenwärtig in Rede stehenden Punkt aber freilich erst jetzt verständliche Anfang seines Werkes, den uns Sextus mittheilt (siehe oben § 28.). Der in Betracht kommende Satz lautet: „γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἄπειροι ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον, καὶ φράζων ὅκως ἔχει". „Denn indem Worte und Werke nach diesem (Gesetz des Gegensatzes, siehe oben p. 264 sqq.) werden, erscheinen sie (nämlich die Menschen, wie vorhergeht) unerfahren, sich versuchend an solchen (Worten und Werken), wie ich sie durchgehe, nach der Natur zerschneidend ein Jedes und zeigend, wie es sich verhält". Für den Totalsinn der Stelle muß auf die obige zusammenhängende Erörterung derselben im Anfang der Lehre vom Erkennen zurückverwiesen werden. Es ist daselbst nachgewiesen worden, wie hier, laut dem Zeugniß des Philo ꝛc., von nichts Anderem, als von der Einheit des Gegensatzes, welche jedes Ding, jedes Eins in sich selbst constituirt, und von dem Gesetze, nach welchem dies so sein muß, die Rede ist. Es ist ferner daselbst bewiesen worden, daß das διαιρέων durchaus in seiner ursprünglichen Bedeutung zerschneiden — nämlich in die beiden Gegensätze, die ein Jedes in sich selbst darstellt — genommen ist. Hier ergiebt sich jetzt, was Heraklit mit jenen „Worten und Werken", ἐπέων καὶ ἔργων, will.

Man hat freilich, indem man die Stelle in mehrfacher Hinsicht unrichtig übersetzte und auffaßte, sich Schwierigkeiten erspart, die sich sonst hätten zeigen müssen.

So, indem man διαιρέων blos mit „auseinanderlegen" übersetzte, entging man von selbst der Frage, wie denn Heraklit meine, daß die Worte zu zerschneiden seien. So ferner, indem man γινομένων — während es sich dem Sinne nach auf ἐπέων καὶ ἔργων bezieht — als von ἄπειροι regiert auffaßte, die Genitive ἐπέων καὶ ἔργων aber nicht mehr von

---

keit des Sinns, mit welchem Heraklit die Kinder spielen läßt: „So viele (Läuse) wir sehen und ergreifen, die lassen wir zurück (wo? auf dem Kopfe oder am Platze?), so viele wir aber weder sehen noch ergreifen, die nehmen wir weg (mit uns oder vom Kopf?).

ἄπειρος, sondern als nur von πειρώμενος abhängig — wozu aber doch wohl der Artikel gehört hätte, und wodurch auch jeder Sinn der Stelle verloren geht, — konnte freilich die fernere Frage nicht auftauchen, inwiefern Heraklit denn meine, daß auch die Worte nach dem Gesetz des Gegensatzes entstanden seien. Und um so weniger konnte sich diese Schwierigkeit bieten, als man eben in λόγος überhaupt nicht das Gesetz erkannte, nach welchem jedes Eins die Einheit zweier absoluten Gegensätze ist, sondern selbst Schleiermacher es mit „Verhältniß" übersetzte und darunter nur das übrigens nicht weiter explicirte Verhältniß eines „gemeinsamen Erkennens" verstand. Aber immer noch hätte die Frage entstehen müssen, was denn überhaupt die „Worte" in dieser Stelle wollen? wie denn in einer Zeit, die sich doch wahrhaftig nicht mit Wortphilosophie und Wortdeutung befaßte, ein Philosoph, der nach Allem, was bisher über ihn angenommen wurde, von allen sprachlichen Untersuchungen irgend einer Art sehr weit entfernt eben nur Naturphilosophie in Weise der sonstigen ionischen Physiologie trieb, von sich sagen konnte, daß er die „Worte" statt der Dinge in seinem Werke der Natur gemäß auseinandersetze? Man hat sich indeß diese Frage nie vorgelegt und schien das ἐπέων καὶ ἔργων wohl nur für eine gleichsam dichterische Umschreibung der Dinge zu halten. Allein es hat sich uns gezeigt, daß Heraklit immer sehr wörtlich und concret aufzufassen ist. Uns hat sich jetzt mit der Schwierigkeit und ihrer Verdoppelung, die durch unsere Uebersetzung entstehen mußte, zugleich auch ihre Lösung ergeben.

Es ist jetzt, zumal nach dem letzten Fragmente, klar, wie Heraklit meinen konnte, daß auch die Worte nach demselben speculativen Gesetze des Gegensatzes und seiner Einheit entstanden seien, wie auch die Dinge. Es ist jetzt klar, inwiefern er sagen konnte, daß er auch die Worte so zerschneide ihrer Natur gemäß, wie die Werke, nämlich in die beiden Gegensätze, die in ihnen, ebenso wie in den Handlungen und Dingen, gemeint sind und deren Einheit zu sein ihr wahres Wesen ausmache, ganz wie das der Handlungen und Dinge, während den andern Menschen diese speculative gegensätzliche Natur der Worte ebensosehr wie der Handlungen, die sie selbst vollbringen, entgehe.

Nur wenn uns Heraklit also selbst in dem Anfang seiner Schrift, in dem, was wir heute etwa die Vorrede derselben nennen würden, in so kategorischer Weise versichert, daß er in seinem Werke auch die „Worte" durchgehe, sie nach jenem Gesetze in jene beiden Gegensätze zerschneidend, deren Einheit sie sind, so ist doch damit die gültigste und weitaus gewichtvollste Bestätigung dessen gegeben, was wir aus an-

dern Berichten und zumal aus dem Kratylos des Platon hierüber entwickelt haben. Er proklamirt selbst in seiner Vorrede als seine Methode, was im platonischen Kratylos — in den von uns gezogenen Grenzen — als solche dargestellt ist. Und wie dieser Eingang seines Werkes erst aus unsern obigen Entwickelungen über den Kratylos Verständlichkeit erlangt, so erlangen diese wiederum durch diese von Heraklit über sich selbst abgegebene Erklärung eine Gewißheit, die, aufgehellt durch jenes Beispiel vom βιος, der Leben und Tod zugleich bedeutet, bei weitem Alles überbietet, was etwa aus zehn an Stelle jener Einen allgemeinen Erklärung vorhandenen Fragmenten und Beispielen gefolgert werden könnte. —

Daß das Werk des Ephesiers mehrfache solche Beispiele, wie jene vom Bogen und vom Leid enthalten haben wird, wenn auch nur diese gerettet werden wären, muß also wohl mit Bestimmtheit angenommen werden, wie denn auch die Natur der griechischen Sprache Heraklit hierfür nicht wenig zu Statten kam. Ja es scheint vielleicht eine Spur vorzuliegen, daß Heraklit diese Eigenschaft der Worte, entgegengesetzte Bedeutungen in sich zu verknüpfen, durch ein ihm eigenthümliches Wort bezeichnet hat, welches selbst wieder eben diese gegensätzliche Natur der Sprache in sich darstellte.

Suidas sagt nämlich s. v. Ἀγχιβατεῖν p. 84. ed. Bernhardy: „ἀγχιβατεῖν Ἴωνες τὸ ἀμφισβητεῖν καὶ Ἀγχιβασίην Ἡράκλειτος und nochmals s. v. Ἀμφισβατεῖν p. 308: „ἔνιοι δὲ τὸ ἀμφισβητεῖν. Ἴωνες δὲ καὶ ἀγχιβατεῖν καὶ ἀγχιβασίην Ἡράκλειτος“. Schleiermacher, welcher letztere Stelle in einer Anmerkung (zu p. 503) anführt, sagt dazu: „wohin aber gehöre, was Suidas anführt (v. ἀμφισβατεῖν) „ἔνιοι“ κτλ., das mag wohl Niemand auffinden können“. Allein eine Conjectur dürfte sich nach dem Vorigen jetzt doch nicht ohne eine gewisse Wahrscheinlichkeit darüber wagen lassen. Suidas sagt uns, daß für ἀμφισβητεῖν die Jonier auch ἀγχιβατεῖν sagen. Ἀμφισβητεῖν heißt, im Streit, im Widerspruch sein, ἡ ἀμφισβήτησις (was in ionischer Form ἀμφισβασίη lauten würde), ist bekanntlich Ambiguität, Doppelsinnigkeit, und blos insoweit von ἀμφιβολία unterschieden, als darin liegt, daß beide Bedeutungen nicht blos verschiedene, sondern streitende und einander widersprechende sind[1]). Diese gegensätzliche Doppelsinnigkeit einander widersprechen-

1) Cf. Etymol. Gud. p. 49. 28. ed. Sturz. s. v.: Ἀμφισβήτησις. ἀγνοίας διαφέρει· ἀγνοία μὲν γάρ ἐστι πάντα ἀνεπιστημοσύνη τοῦ προκειμένου· ἀμφισβήτησις δὲ ἡ ἴσου πρὸς ἴσον ἀμφιβολία περὶ τοῦ προκειμένου πράγματος

der in einem Worte geeinter Bedeutungen, nannte Heraklit also nach Suidas, statt ἀμφισβασίη, von ἀγχιβατεῖν ἀγχιβασίη. Berücksichtigt man nun, daß ἀγχιβατεῖν eigentlich soviel heißt, als: nahehinzutreten, nahe bei etwas stehen, berücksichtigt man ferner, daß ἄγχι und ἀμφί in der That dieselbe gemeinschaftliche Grundbedeutung der Nähe haben, nahe bei, nahe um etwas herum, so ist es wohl, zumal nach dem Beispiel von dem Fragment über Bogen und Leben, gewiß sehr wahrscheinlich, daß Heraklit durch das Wort ἀγχιβασίη wiederum hat zeigen wollen, wie gerade die sich widersprechenden und entgegengesetzten Bedeutungen die ganz nahe bei einander befindlichen und in Einem Wort geeinten seien, und so diese seine Anschauung von der speculativen Natur der Sprache in ein Wort faßte, welches selbst nicht nur diesem Gesetze entsprach, sondern dasselbe auch auf das allgemeinste ausdrückte, indem es nicht nur bestimmte Gegensätze mit einander verknüpfte, sondern die Kategorien selber des Entgegengesetzten und Widerstreitenden und des Nahen und Identischen als innerlich geeint und identisch darstellte [1]).

Wie wir ihn in früheren Fragmenten seine principielle Weltauffassung in den Sätzen haben aussprechen hören: „Das Zusammentretende ist das Auseinandergehende, das Sicheinigende ist das Sichunterscheidende, das Uebereinstimmende ist das Dissonirende" (§ 1. 2.), so drückt das Wort ἀγχιβασίη also nach dieser Conjectur ganz dasselbe aus und wäre einerseits dem Sinne nach etwa in den Satz aufzulösen: „Das Nahestehende ist vielmehr das Auseinandergehende und umgekehrt"; andererseits stellt es diese Einheit als die Natur der Worte dar, welche in Einen Stamm die entgegengesetzten auseinandergehenden Bedeutungen zusammenfassen und so ihre innere Identität hervortreten lassen. —

Dies sind indeß nicht die einzigen Reste von sprachphilosophischer Deu-

---

und ib. p. 49. Z. 8: Ἀμφισβήτησις. σημαίνει δὲ τὴν φιλονεικίαν. — Schol. Anonym. εἰς τὰς Ἑρμογένους στάσεις in den Rhetor. Graec. ed. Walz. T. VII. p. 464: ἐπειδὴ τοὐναντίον ἐν μὲν τοῖς κατὰ κρίσιν διπλοῖς δύο μέν ἐστι πράγματα κρινόμενα, ἓν δὲ τὸ πρόσωπον, ἐν δὲ τῷ κατὰ αἴτησιν διπλῷ, τουτέστι τῷ κατὰ ἀμφισβήτησιν, ἓν μὲν τὸ πρᾶγμα, δύο δὲ τὰ ἀμφισβητοῦντα πρόσωπα, ἑκατέρου ἐφ' ἑαυτὸν ἕλκοντος τὸ πεπραγμένον, ὃ τοίνυν κατὰ πρόσωπον διπλοῦς ὑποδιαιρεῖται κατὰ τὸν τεχνικόν.

1) Hiermit hängt auch die große Aufmerksamkeit zusammen, welche in der stoischen Schule den Amphibolien und ihrer theoretischen Behandlung gezollt wird. Der Stoiker Chrysipp schrieb bekanntlich mehrere Werke über die Amphibolien, Diog. L. VII. 193: περὶ ἀμφιβολιῶν δ', περὶ τῶν τροπικῶν ἀμφιβολιῶν ἀ, περὶ συνημμένης τροπικῆς ἀμφιβολίας β', πρὸς τὸ περὶ ἀμφιβολιῶν Πανθοίβου β', περὶ τῆς εἰς τὰ ἀμφιβολίας εἰσαγωγῆς ε' κτλ. cf. Aul. Gell. XI. c. 12.

tung und etymologischer Darstellung, die sich in den Fragmenten des Ephesiers vorfinden. Wir sehen ihn im Gegentheil auch, wo es sich nicht gerade um entgegengesetzte Bedeutungen handelt, mehrfach und deutlich in dem Bestreben begriffen, die Sprache auf seine Seite zu ziehen und seine philosophischen Anschauungen von der Natur der Dinge, wenn auch durch mitunter sehr gewaltsame Etymologieen, als bereits durch die Sprache ausgedrückt und resp. durch sie bewährt darzustellen.

Wir haben die Fragmente, in denen sich diese Etymologieen vorfinden, bereits an dem Platze, wo sie ihrem Sachinhalt nach hingehören, mitgetheilt, auch auf die darin enthaltenen Wortspiele daselbst im Vorbeigehen aufmerksam gemacht und brauchen daher auf dieselben nur kurz rückzuverweisen.

Das erste ist das p. 343 angeführte Fragment bei Stobaeus: „Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ κτλ. Hier soll also die Identität des ξυνόν und des ξὺν νόῳ, des Vernünftigen und des Allgemeinen, dieser Hauptsatz des heraklitischen Systems, als schon durch die Sprache ausgedrückt etymologisirend nachgewiesen werden [1]).

Ein zweites Beispiel ist die gleichfalls bereits p. 341 hervorgehobene Definition des Wahren, τὸ ἀληθές als des μὴ λήθον, des Unverborgenen. Erinnert man sich, wie (s. Bd. I. p. 20 sqq.) Heraklit die Sprache des Gottes im Orakel und die Offenbarung in den Existenzen der Natur auffaßt als jene Mitte zwischen Heraussagen und Verbergen (οὔτε κρύπτει, οὔτε λέγει, ἀλλὰ σημαίνει), in welcher das Wahre nicht verborgen und ebensowenig auseinandergesetzt, sondern durch objective Darstellung ausgedrückt und nur insofern offenbart zu nennen sei, so sieht man, wie genau entsprechend dieser Anschauung jene Definition der Wahrheit als des Unverborgenen ist.

Ein drittes Beispiel ist das bereits Bd. I. p. 196 sq. aus Galen nachgewiesene Wortspiel von αὐγή, Glanz, Strahl und αὖη, Heraklit's ständigem und ihm immer feurige Trockenheit bedeutenden Beiwort der weisesten Seele.

Mußte Heraklit sich um dieser etymologischen Ausdeutung willen,

---

1) Eine Spur dieses Wortspiels ist vielleicht auch noch in der Mittheilung des Sextus (siehe § 28.) zu sehen: „δεῖ δὲ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός, τοῦ λόγου δὲ ὄντος ξυνοῦ, ζωοῦσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν".

Man erinnere sich übrigens hierbei, wie oft Sokrates im Kratylos einfache Worte als aus zweien zusammengesetzt etymologisirt.

welche auch sprachlich das Wesen des Lichtes und Strahles als feurige Trockenheit, und umgekehrt das Wesen der Trockenheit als feuerartig und feurig nachweisen will, über das γ in αὐγή hinwegsetzen, so wird man dadurch lebhaft erinnert an die Weise, wie Sokrates im Kratylos bei seinen Etymologieen Buchstaben in der Mitte der Worte wegläßt und dies als ein Verfahren von ganz selbstredender Richtigkeit und Ordnungsmäßigkeit hinstellt [1]), wodurch natürlich diese Manier nur parodirt werden soll.

Auch die merkwürdige Behauptung des Sokrates, daß von Anfang an in manche Worte etwas hineingenommen worden sei, um ihre wahre Bedeutung zu verbergen, paßt zu keiner einzigen von sämmtlichen, dem Platon vorausgegangenen Philosophieen und wenn irgend eine, so muß doch gerade diese Behauptung auf einem realen historischen Hintergrund beruhen und solche oder ähnliche, irgendwo wirklich ausgesprochene Anschauungen wiedergeben.

Nirgends aber ist eine Möglichkeit oder Analogie solcher Anschauung zu entdecken, als bei Heraklit, welchem, wie eben erinnert, die Darstellung der Idee, eben weil er diese noch als nur objectiv seiende auffaßte (s. oben p. 351 sqq.), überall eine die Mitte zwischen wirklicher Verbergung und wirklicher Offenbarung bildende, in das halb zeigende, halb bergende Gewand sinnlicher Verwirklichung eingehüllte war, wie ihm deshalb auch die Wahrheit als eine durch ihre Unglaublichkeit dem Erkennen entschlüpfende galt.

Ein viertes und fünftes Beispiel ist die Doppeletymologie ζῆν, leben, von ζέω, kochend heiß sein, sieden, sprudeln, und wieder des Ζεύς von ζῆν. Von der ersten spricht schon Aristoteles (de anima I. c. 2. p. 405, ed. B.), obgleich er dabei nur in allgemeiner Weise Diejenigen bezeichnet, von denen diese Etymologie ausging.

Er spricht von Denen, welche das Warme (τὸ θερμόν) und von Denen, welche das Kalte als Princip der Dinge und deshalb auch als Wesen der Seele gesetzt haben und sagt, diese wären auch den Namen der Dinge gefolgt, denn Diejenigen, welche das Warme annahmen, hätten gesagt, daß von diesem deshalb auch das Leben selbst benannt wäre: „διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσιν, οἱ μὲν τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὀνόμασται κτλ.“ Näher spricht sich darüber J. Philoponus aus, die Etymologie auf Heraklitos selbst ausdrücklich zurückführend (in Ar. de anim. f. d. 2t. C. 10; Venet. 1535): „θάτερον

1) Dies billigt auch Kratylos ganz ausdrücklich p. 435. D.

τῶν ἐναντίων τίθεται Ἵππων καὶ Ἡράκλειτος· ὁ μὲν τὸ θερμόν· πῦρ γὰρ τὴν ἀρχὴν εἶναι· ὃ δὲ τὸ ψυχρόν, ὕδωρ τιθέμενος τὴν ἀρχήν. ἑκάτερος οὖν φησὶ καὶ ἐτυμολογεῖν ἐπιχειρεῖ τὸ τῆς ψυχῆς ὄνομα πρὸς τὴν οἰκείαν δόξαν· ὁ μὲν λέγων διὰ τοῦτο ζῆν λέγεσθαι τὰ ἔμψυχα παρὰ τὸ ζῆν[1]) *τοῦτο δὲ τοῦ θερμοῦ κτλ.*"

„Das Eine von beiden setzen als Grundwesen Hippon und Herakleitos, der Eine das Warme; denn das Feuer setzt er als *ἀρχή*, der Andere aber das Kalte, das Wasser als *ἀρχή* setzend. Jeder von beiden nun, sagt er, versucht auch den Namen der Seele der ihm eigenthümlichen Ansicht gemäß zu etymologisiren; der Eine, indem er sagt, dieserhalb werde gesagt, das Beseelte lebe (*ζάω*), von sieden, sprudeln (*ζέω*); dies aber wird vom Warmen gesagt". Daß Philoponus — von dem überhaupt wiederholt gezeigt worden ist, daß er mehrfache gute und richtige Bemerkungen über Heraklit giebt und zwar solche, die er keineswegs dem Aristoteles verdankt, wenn auch sich häufig unmittelbar daneben grobe Irrthümer befinden, die jedoch meistens nur in der Unvorsichtigkeit der Ausdrucksweise bestehen — bei dieser Versicherung, die er mit so viel Bestimmtheit und schwerlich wohl blos auf den Grund der aristotelischen Stelle abgiebt, was Heraklit betrifft, wohl jedenfalls im Recht ist, ergiebt sich gerade aus dem Ineinandergreifen zweier anderer Etymologieen, welche eigentlich nur Eine, und zwar nur die Fortsetzung der vorliegenden bilden, Etymologieen, bei denen es natürlich für ihre heraklitische Abkunft ebensosehr darauf ankommt, wo wir sie antreffen.

So etymologisirt nämlich einerseits Platon im Kratylos p. 306. B. p. 78. St. Zeus von *ζῆν* als den, durch den wir leben; *οἱ μὲν γὰρ Ζῆνα, οἱ δὲ Δία καλοῦσι. συντιθέμενα δ' εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, ὃ δὴ προσήκειν φαμὲν ὀνόματι οἵῳ τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι. οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δι' ὃν ζῆν ἀεὶ*[2]) *πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει κτλ.*

---

1) cf. die anonymen Homer. Epimerism. in Anecd. Graec. ed. Cramer., Ox. 1835. s. v. *Ζεύς* und *Ζεω* T. I. p. 182: *Ζεω: τὸ ζῆν παρὰ τὸ ζέειν εἴρηται· ζέουσι γὰρ οἱ ζῶντες, ὅθεν καὶ αἰζηούς, οἱονεὶ αἱμαζέους κτλ.*

2) Dies *ἀεί* ist nicht müßig. Die Welt nennt Heraklit *πῦρ ἀειζῶον* und gerade auch diese Einheit und Totalität, deren einseitige Momente Entzünden und Verlöschen sind, hat er nach der oben § 10. analysirten Stelle des Plutarch Zeus genannt, während jenen sich jedes in das andere umwandelnden Momenten des Entzündens und Verlöschens Apollon und Bakchos entsprechen.

Man betrachte nun zunächst, wie schon die ältesten Stoiker, diese unermüdlichen Ausbeuter des Heraklit, dieser im Kratylos gegebenen doppelten aber in Einen Gedanken zusammenlaufenden Definition des Zeus von ζῆν, leben, und als der absoluten Ursache (διὰ), durch die wir sind, nicht nur sich anschließen, sondern sie nach dem Bericht des Diogen. L. im Leben des Zenon mit denselben Worten fast wie Sokrates im Kratylos geben, Diog. L. VII. 72: Δία μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα. Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν, ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν[1]).

Andrerseits aber etymologisirten die Stoiker auch Zeus von ζέω. als die ζέουσα οὐσία. als die Wesenheit des Warmen, s. z. B. bei Athenagoras Legat. pro Christ. p. 83. ed. Dech. Ζεύς. ἡ ζέουσα οὐσία κατὰ τοὺς Στωικούς. und ib. p. 29. ὁ Θεὸς εἷς κατ' αὐτοὺς Ζεὺς μὲν, κατὰ τὸ ζέον τῆς ὕλης ὀνομαζόμενος. so daß aus der Verbindung aller dieser Stellen wohl deutlich ersichtlich ist, wie die schon im Kratylos nur wiedergegebene[2]) und von den Stoikern aufgenommene Etymologie des Zeus von ζῆν. leben, und die andere gleichfalls von den Stoikern gebrauchte des Zeus von ζέω. warm sein, nur identisch sind[3]) mit jener schon von Aristoteles als Denen, welche das Warme als Grundprincip setzen, zugehörig bekundeten und von Philoponos, wie jetzt auch die Syur im Kratylos zeigt, mit Recht auf Heraklit zurückgeführten Etymologie des ζῆν von ζέω oder des Lebens von der Wärme. Und so bezieht denn auch, beide Etymologieen mit einander verknüpfend, dieselben ausdrücklich auf Heraklit der dritte vaticanische Mythograph in der von Angelo Mai herausgegebenen Sammlung der Classicorum auctorum T. III. p. 170.: Praeterea graece Juppiter Ζεύς dicitur quod latine calor sive vita interpretatur quod

1) Cf. Cornutus de nat. Deor. c. II. p. 7. ed. Osann.: καὶ αὖτη καλεῖται Ζεύς. πρώτως καὶ διὰ παντὸς ζῶσα καὶ αἰτία οὖσα τοῖς ζῶσι τοῦ ζῆν — — Δία δ' αὐτὸν καλοῦμεν ὅτι δι' αὐτὸν γίνεται καὶ σώζεται τὰ πάντα.

2) Für von Platon ironisch erfunden halten wir hierbei nur den Zug, daß der Name des Zeus entzweigetheilt sei und eigentlich Διαζῆνα lauten müsse. Ist die Etymologie wirklich heraklitisch, auch die des Δία, was uns bei dieser schon zweifelhafter erscheint, so mußte es Heraklit gerade als eine Bestätigung seiner Ansicht erscheinen, daß die beiden Worte Δία und Ζῆνα verschiedene seien und dennoch durch beide ein und dasselbe Wesen des Gottes hindurchleuchte. Dies parodirt dann Sokrates in ebenso ergötzlicher als geschickter Weise, indem er beide Worte selbst als ursprünglich eins bildend und nur durch den Gebrauch getheilt darstellt.

3) Vgl. z. B. die Eclog. in den Anecd. Gr. ed. Cramer. T. II. p. 443: Ζεύς: ὁ αἰώρ. παρὰ τὸ ζέω, ὅτι ζωπυρός ἐστιν καὶ ζῇ.

videlicet hoc elementum calcat et quod igne vitali ut Heraclitus vult cuncta sint animata.

Sind uns nun aber in den wenigen von Heraklit noch übrigen Fragmenten dennoch so viele Beispiele und Spuren solchen Etymologisirens vorhanden, wie wir im Vorstehenden gesehen haben[1]), so kann nicht im Mindesten bezweifelt werden, daß sein Wort selbst eine noch weit größere Menge davon enthalten und es in demselben seiner eigenen Erklärung im Eingang gemäß eine nicht unbedeutende Stellung eingenommen haben muß[2]).

Und sind auch nicht nur nach dem allgemeinen ihnen zum Grunde liegenden Princip, sondern auch im Einzelnen diese etymologischen Deutungen des Epheſiers meiſtens voll von tiefem Gedankeninhalt und großartiger Anſchauung, ſo kann doch nicht geläugnet werden, daß ein ſolches nur durch die Rückſicht auf den herauszudeutenden Sinn und durch keinerlei grammatiſches Princip — war doch die Grammatik noch ein unentdecktes Land — geleitetes Etymologiſiren, allem und jedem noch ſo willkürlichen Mißbrauch, jedem beliebigen Herleiten und der haltloſeſten Verwirrung aller Dinge und Worte den Weg zeigen und Thür und Thor öffnen mußte. —

Jetzt erſt hat das Gemälde, das uns Platon im Kratylos entwirft, ſeinen realen und concreten Hintergrund bekommen. Wir haben geſehen, wie nicht nur das theoretiſche Princip der Namen als der Wahrheit der Dinge und als des Weges zur Erkenntniß des Seienden Heraklit angehört und wie es auch in der näheren Ausführung mit ſeinem ſpeculativen Gedanken von der Einheit des Gegenſatzes übereinſtimmt, wir haben auch die Umriſſe und Beiſpiele dieſer Ausführung in ſeinem Werke betrachtet. Aus dieſen Umriſſen ergiebt ſich zugleich die allgemeine Grenzlinie, welche die gedankenvolle Anwendung, die der Epheſier ſelbſt hiervon machte, von dem Gebrauche durch die heraklitiſchen Sophiſten und Protagoras trennt, die allgemeine Grenzlinie ſomit, in wieweit im platoniſchen Kratylos der Epheſier ſelbſt, in wieweit die aus ihm gefolgte übertreibende Manier der Sophiſten dargeſtellt und parodirt werden ſoll.

1) Fernere Beiſpiele von *αἰών* und *μοῖρα*, *ἐναντία* und *ἐν ἀρχῇ* ſiehe unten § 39. Die Etymologie von *γένεσις* aus *πρὸς γῆν εἶσις*, die uns noch in einer Hr. I. p. 182, 3. angeführten Stelle des Plutarch entgegentritt, iſt wohl nicht auf den Epheſier ſelbſt, aber gewiß auf ſeine Schule zurückzuführen, da ihr durchaus die heraklitiſche Theorie von dem Flüſſigwerden der Seelen und ihrem dadurch bewirkten Herabſinken in den feuchten Leib (vgl. § 9.) zu Grunde liegt.

2) Vgl. auch oben p. 413 Anm. Die im Etymol. M. s. v. *σπόγος* einem Heraklit zugeſchriebene Etymologie gehört wohl wieder dem p. 412, 2. Erwähnten an.

Nunmehr, wo sich uns Heraklit als der Urheber dieses Princips von der Sprache als Weg, Begründungsmittel und Kanon der Erkenntniß und als der Vater etymologisirender Deutung erwiesen hat, erklärt sich auch die etymologisirende Richtung, die wir bei den Stoikern vorfinden und von der wir eben ein Beispiel beiläufig betrachtet haben [1]), zumal der wesentlich etymologisirende Charakter ihrer ganzen theologischen Physik.

Sie, die keineswegs geneigt gewesen wären, von Protagoras und den Sophisten etwas zu entlehnen, haben dieses Etymologisiren nur aus demselben Philosophen entnommen, von dem sie ihre Physik, das Wesen ihrer Theologie, ja die Grundlage ihrer Ethik und ihres ganzen Systems überhaupt, den allgemeinen, durch Alles hindurchgehenden Logos entlehnt haben.

Ja noch mehr. Sagten wir eben, daß Heraklit durch jenes von keinem festen grammatischen Princip geleitete Etymologisiren der willkürlichsten Sprachverwirrung Thür und Thor öffnen mußte, so ist es ebenso nothwendig, hinzuzufügen, daß es andrerseits gerade die grammatische Wissenschaft aus sich erzeugt hat. Der Gedanke hat hier deutlich die positive Wissenschaft aus sich geboren. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die überwiegend grammatische Tendenz, die wir und zwar als Begründungsmittel der Erkenntniß bei den Stoikern, — die überhaupt in keiner Hinsicht erfinderische und schöpferische, sondern nach allen Seiten ihrer Philosophie hin wesentlich nur ausführende und ausarbeitende Geister waren — vorfinden, jenem speculativen Princip Heraklit's von der Sprache ihre Entstehung verdankt, wenn auch die nähere Ausführung dieses übrigens wohl offenbaren Zusammenhanges nicht hierher, sondern nur in eine Darstellung der stoischen Philosophie gehört.

Hier mag es genügen, darauf aufmerksam zu machen, daß selbst noch

1) Es wäre unnöthig, Stellen hierüber zu häufen. Es genüge, an das Zeugniß des Cicero zu erinnern, de Offic. I. c. 7: audeamus imitari Stoicos qui studiose exquirunt, unde verba sint ducta, und de nat. Deor. III, 24: magnam molestiam suscepit et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus commentitiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum, cur quique ita appellati sint, caussas explicare. vgl. die Etymologieen des Balbus daselbst II. c. 25. 26 sq. und Origenes c. Cels. I. c. 24. p. 341: — — ἐκτὸν δὲ καὶ πρὸς τοῦτο, ὅτι ἐμπίπτει τὶς τὰ πρωτίστων λόγως βαθὺς καὶ ἀπόῤῥητος, ὁ περὶ φύσεως ὀνομάτων, τοῦτον ὡς οἴεται Ἀριστοτέλης, ὄντα τὰ ὀνόματα, ἢ ὡς νομίζουσιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει, μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καθ' ὧν τὰ ὀνόματα καθὸ καὶ στοιχεῖα τινὰ ἐτυμολογίας εἰσαγώγιμα. Chrysippus hatte bekanntlich nicht nur ein Buch περὶ ἀμφιβολιῶν, sondern auch eins περὶ ἐτυμολογικῶν geschrieben; Diog. L. VII, 200.

bei den späteren römischen Stoikern, bei welchen längst die ganze philosophische Wissenschaft in bloße Ethik, oder (denn Ethik im philosophischen Sinne giebt es eigentlich nicht ohne die entwickelte Grundlage eines natürlichen und geistigen Systems), in praktische Moral zusammengeschrumpft war, dasselbe Princip von den Namen als dem Wege zur Erkenntniß der Dinge fast ganz in denselben Worten, wie es Proklos und Kratylos im platonischen Dialog aussprechen, als die absolute Methode und Bedingung der Weisheit hingestellt, dabei aber, wie es häufig und zumal bei den Stoikern dieser Periode mit alt berühmten und sich einer Art kanonischen Ansehens erfreuenden Aragios zu gehen pflegt, in einem ganz veränderten Sinne genommen wird. So heißt es bei Epictet. Dissert. II. c. 14. v. 14. T. I. p. 244. ed. Schweigh., um zur Erkenntniß zu gelangen, müsse man „vor Allem den Namen nachgehen, *πρῶτον δεῖ σε τοῖς ὀνόμασι παρακολουθεῖν*“ ebenso ib. III. c. 26. v. 13. p. 521. ed. Schw., daß man einzig durch die Namen zur Philosophie gelange: „*ὀνόματι μόνῳ πρὸς φιλοσοφίαν προσῆλθες*“ und ebenso wird ib. I. c. 17. v. 12. p. 93 die Betrachtung der Namen als Princip der Erkenntniß (*ὅτι ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*) aufgestellt und auf Sokrates zurückgeführt. Sieht man aber nun näher zu, wie dies denn hier gemeint sei, so sieht man, welche ganz andere und fremde Wendung hier jenes Princip, obgleich es noch in denselben Formeln auftritt, in denen es der Kratylos des Platon aufstellt und in denen es Proklos dem Heraklit zuschreibt, inzwischen erhalten hat.

Denn hier wird dies nun, z. B. im zehnten Capitel des zweiten Buches der Dissertationen, welches darüber handelt, „wie durch die Namen die Pflichten gefunden werden können“ (*πῶς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ καθήκοντα ἐστιν εὑρίσκειν*), weitläufig ausgeführt (cf. ib. II. c. 14. v. 15 sq.): zuerst sei man Mensch, d. h. ein Wesen, das freien Willen und Vernunft habe und sich dadurch von den Thieren unterscheide, dann sei man Weltbürger, d. h. ein Wesen, welches sich nicht als Privatperson, sondern nur als ein Glied des Ganzen, wie die Hand ein Theil des Körpers ist, erfassen und darin leben müsse, dann sei man Sohn, Bruder und so fort; aber nirgends wird hier das Geringste mehr aus den Namen selbst abgeleitet oder auch nur abzuleiten versucht, und wenn sicherlich von der speculativen Auffassung bei Heraklit wohl schon bei den ältesten Stoikern nur die etymologisirende übrig geblieben war und diese die grammatische nach sich ziehen mußte, so ist jetzt an Stelle auch der etymologisirenden Auffassung der dürrste Definirschematismus getreten, der nichtsdestoweniger noch immer die alte berühmte Devise als sein Banner vor sich her trägt.

IV. Ethik.

§ 39. Der Grundbegriff des Ethiſchen. Die Selbſtverwirklichung. Das Allgemeine. Der Ruhm. Das Geſetz. Die Menge.

Wir haben jetzt die Ethik Heraklit's zu betrachten und werden hierbei uns um ſo kürzer faſſen können, als wir bereits in den früheren Abſchnitten viele hierhergehörige Fragmente und Anſchauungen, an die daher nur noch erinnert zu werden braucht, durchgenommen haben. Denn dem Heraklit ſelbſt iſt, wie wir wiederholt hervorgehoben, die von uns ſo viel als möglich beobachtete Eintheilung in die verſchiedenen Disciplinen der Ontologie, Theologie, Phyſik ꝛc. ſchlechterdings äußerlich, — äußerlich nicht nur in dem Sinne, daß in ſeinem Werke keine ſolche Eintheilung beachtet geweſen, ſondern auch in dem Sinne, daß auch ſeinem Gedanken innere Grenze dieſer verſchiedenen Gebiete noch weſentlich fremd und unbekannt iſt und ſie ihm alle, wie wir ihn bald ſelbſt werden ausſprechen hören, in ſein Eines und göttliches Leben zuſammenfloſſen.

Und nur eine einfache Folge hiervon iſt es, wenn demgemäß auch bei der Darſtellung ſeiner Philoſophie jene Anordnung nicht ſo feſtgehalten werden kann, daß nicht bereits des Zuſammenhanges und der Erklärung wegen ſchon in frühere Abſchnitte hätte aufgenommen werden müſſen, was nach der ſtrengen Conſequenz des Gedankens eigentlich erſt in den ethiſchen gehört haben würde.

Wir haben bei der Lehre vom Erkennen geſehen, welche Schranke — gerade durch die immanente Natur der philoſophiſchen Idee Heraklit's und ſeines geiſtigen Standpunkts — der Philoſophie des Epheſiers in Bezug auf das theoretiſche Erfaſſen der Erkenntniß nothwendig gezogen war.

Auch geſchichtlich hat ſich dies beſtätigt, indem, wie wir ausführlich betrachtet, hauptſächlich gerade an dieſem Punkte das heraklitiſche Syſtem von den verſchiedenen ihm nachfolgenden und aus ihm hervorgegangenen Richtungen ergriffen und über ſich hinausgehoben wurde.

Anders verhält es sich mit der Ethik. — Im höchsten Maaße hatte der speculative Gedanke Heraklit's die Kraft — und es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie sehr er sich auch hierdurch von der ihm vorhergehenden ionischen Naturphilosophie unterscheidet (vgl. p. 431, 1.) — sich zu einer großartigen durchaus consequent in sich abgeschlossenen Ethik zu entfalten und so jenes erste wahrhafte philosophische System zu vollenden, welches die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat, wenn es auch, wie der orphische Phanes die Urbilder aller Dinge, die organischen Keime erst noch alle als solche ungeschiedene Keime nur noch nicht in ihrer freien organischen Gliederung und Entwickelung in sich trägt.

Uns kann es daher nicht wundern, wenn wir bei den Alten lesen, daß bei Einigen die irrige Meinung entstanden sei, sein Werk sei in eine theologische, physische und ethische Disciplin eingetheilt gewesen, ja daß Einige sogar dem gesammten Buche einen ethischen Charakter vindiciren wollen (s. Bd. I. p. 63. [1]), wie denn sein ethischer Gehalt in alter[2]) wie neuer[3]) Zeit Anerkennung gefunden hat.

Die Ethik Heraklit's ist deswegen wahrhafte philosophische Ethik, weil sie auf einem bereits durch das natürliche und geistige Universum durchgeführten Gedanken beruht, dessen bloße Bethätigung sie darstellt.

Das formelle Princip heraklitischer Ethik ist, daß wir uns zu dem zu machen und als das darzustellen haben, was wir bereits an sich,

---

1) Wenn Sextus (adv. Math. VII, 7.) berichtet, in Bezug auf Heraklit sei die Ansicht entstanden, daß er nicht nur physischer, sondern auch ethischer Philosoph sei (ζητεῖται δὲ καὶ περὶ Ἡρακλείτου, εἰ μὴ μόνον, φυσικὸς ἦστιν, ἀλλὰ καὶ ἠθικὸς φιλόσοφος), so ist dies die ganz richtige Ausdrucksweise der Sache. Aber ganz verkehrt ist es freilich zu sagen, was einer seiner Ausleger Diobotus gesagt haben soll (Diog. L. IX. 15), das Buch handle vom Staat und alles was es über die Natur enthielte, sei nur beispielsweise (ὡς παραδείγματος χάριν) vorgebracht. Man könnte ebensogut sagen, es handle nur über die Natur oder nur von der Seele und alles Andere sei nur beispielsweise darin behandelt. Dennoch ist dieses von Diobotus gebrauchte „beispielsweise" nicht ohne Interesse. Denn es bestätigt gleichfalls, daß Heraklit seinen Gedanken durch alle diese Gebiete durchgeführt haben muß, ohne den begrifflichen Unterschied derselben erfaßt zu haben. Und dann konnte freilich das in dem Werke über ein jedes eine dieser Gebiete Gesagte beliebig als bloßes Beispiel für die Durchführung seines Gedankens durch jedes andere derselben genommen werden.

2) Vgl. Plutarch. adv. Colot. p. 1124. p. 594. W.: wenn auch die Gesetze untergegangen, die Dogmata des Parmenides, Sokrates, Heraklit's und Plato aber zurückgeblieben wären, so würde die Liebe zum Schönen und Guten ꝛc. fortdauern.

3) Siehe die gedrängte aber verdienstvolle Historia Philosophiae Juris apud veteres des Holländer Beker, Lugdun. 1832 p. 86 sq.

unſerer inneren Natur nach ſind.“ Dies iſt eine Grundbeſtimmung bei Heraklit, die ſich durch alle Theile ſeiner Philoſophie hindurchzieht und nothwendig mit ſeiner ſpeculativen Weltanſchauung zuſammenhängt. Das kosmiſche Univerſum ſelbſt entſteht ihm nur durch dieſe Thätigkeit der Selbſtverwirklichung des reinen Werdens oder des Feuers, welches auf dieſem Wege ſeiner durch Umſchlagen in das Gegentheil vorſichgehenden Selbſtverwirklichung die elementaren Stufen des Seins und die Welt ſelbſt aus ſich erzeugt (ſ. oben p. 68 sq. p. 123). Ebenſo beſteht ihm die Erkenntniß, wie wir geſehen haben, darin, daß ſie ſich zu dem macht, was ſie an ſich iſt, zum reinen Proceſſe, ſich als ſeiende aufgiebt und als reine Bewegung und Negativität ſetzt, wodurch ſie ſich als das erfaßt, was ſie an ſich iſt. Dieſes Princip des Sichſelbſtverwirklichens und Sichſelbſtdarſtellens iſt, wie bereits früher erinnert worden, ſogar zum Princip der näheren Beſtimmungen und Unterſcheidungen im Einzelnen gemacht worden. So beſtimmte er, wie wir ſahen, im Phyſiſchen die Dauer einer Generation auf dreißig Jahre, weil binnen dieſer Zeit der Erzeugte ſelbſt wieder als einen Erzeugenden ſich darſtellt. Und höchſt intereſſant iſt es, zu ſehen, wie er Phyſiſches und Ethiſches in Eine Anſchauung einend deshalb mit dem vierzehnten Jahr die Vollendung des Menſchen anfangen läßt, weil ſich von da ab die Saamenfeuchtigkeit im Menſchen abſondere und das Verſtändniß des Guten und Böſen und der Belehrung darüber entſtehe[1]). —

In der That iſt ihm, wie wir geſehen haben und bald weiter verfolgen werden, der Begriff des Wahren und Guten nur die geiſtige Hervorbringung deſſen, was der Menſch an ſich ſchon iſt, ſeine Sichſelbſtdarſtellung und Verwirklichung als reiner Proceß und vernünftiges Allgemeine.

Wenn dieſes Sichſelbſtverwirklichen das formelle Princip der heraklitiſchen Ethik, wie überhaupt aller Grundbeſtimmungen ſeiner Philoſophie iſt, ſo unterſcheidet ſich andererſeits inhaltlich der ſpeculative und abſolute Begriff Heraklit's gerade dadurch von allen Exiſtenzen im Reich der Natur und des Gedankens (und ebenſo auch von den früheren Philoſophieen), daß er kein beſonderes ſinnliches Daſein, auch nicht einmal ein beſonderes gedachtes Daſein hat (wie z. B. die Zahl der Pythagoräer, das abſtracte Sein der Eleaten ein beſonderes, von anderen Gedankendingen abgegrenztes Sein hat), vielmehr ſchlechterdings eben nur darin beſteht, nichts Beſonderes zu ſein und keine beſondere Wirk-

1) Plut. Plac. V. 24: ſiehe die Stelle oben p. 123 sq.

tichkeit und Existenz, nicht einmal in der Vorstellung und dem Gedanken zu haben, sondern gerade nur das in Allem seiende und Alles durchwaltende schlechthin Allgemeine zu sein. Es ist nur dieses selbe „Eine und Allgemeine", der allgemeine göttliche Logos, der sich durch Alles hindurchzieht, außerhalb dessen nur Schein, Lüge und Wahn ist, welcher, wie er das Gesetz und die Wahrheit der Natur ausmacht, ebenso auch für das practische Verhalten der Menschen das Gesetz bildet.

Jenes auch uns selbst durchwaltende Allgemeine, welches Heraklit das Unsterbliche, das Göttliche, das Vernünftige in uns, und mit so vielen anderen Namen noch benannte, ist es, dem wir uns hingeben müssen und das wir in uns zur Darstellung zu bringen haben, um wirklich zu sein, was wir unserer Bestimmung und Natur nach durch das in uns verkörperte Göttliche und Unsterbliche bereits an sich sind. Das Thier unterscheidet sich gerade dadurch von dem Menschen, daß auch jenes zwar von dem allgemeinen Processe und Logos des Lebens durchrauscht wird, daß es aber für sich selbst immer nur ein Einzelnes, ein in seine Einzelheit und deren Befriedigung versenktes, an ihr festhaltendes Dasein ist. Der Mensch dagegen hat gerade das voraus, daß er sich auch als das, was er ist, erfassen, des Allgemeinen, das sein Wesen bildet, bewußt werden kann. Gerade darum, weil er dies reine Allgemeine im Wissen in sich zur Präsenz bringen kann, ist er sterblicher Gott. Wie die Weisheit das Eine ist, die γνωμη zu wissen, welche Alles durch Alles leitet, so kann die Idee des Guten auf diesem Standpunkt nur die sein, sich diesem Einen hinzugeben und es in sich zu realisiren. Wie das Eine Weise und Absolute selbst das „von allem Sinnlichen und Besonderen Abgesonderte, ihm Enthobene" ist (*πάντων κεχωρισμένον*, s. Bd. I. p. 344—349), so besteht das göttliche und menschenwürdige Dasein darin, die besonderen und sinnlichen Zwecke aufzugeben und jenem Einen und Allgemeinen nachzugehen. Die Vertiefung dagegen in die Besonderheit und das eigene Fürsichsein und das sich gegen das Allgemeine, welches die Aufgebung dieses eigenen Seins erfordert, sträubende Festhalten daran, ist, wie es theoretische Willkür und Wahn auf dem Gebiete des Erkennens ist, practische Willkür und Uebermuth auf dem Gebiete des Handelns. Der an seiner Einzelheit und deren Zwecken festhaltende, statt sich in der Vermittelung mit dem Allgemeinen suchende und bethätigende Mensch stellt sich dadurch auf eine Linie mit dem Thier.

Dies sind die Grundzüge der heraklitischen Ethik, die wir sofort in den Fragmenten des Ephesiers ausgesprochen finden werden.

Wie Heraklit den wahren formalen Grundbegriff des Speculativen

überhaupt, die proceſſirende Identität des Gegenſatzes, ſo hat er auch den wahren formalen Grundbegriff des Sittlichen überhaupt[1]) producirt. Seine Ethik faßt ſich in den Einen Gedanken zuſammen, der zugleich der ewige Grundbegriff des Sittlichen ſelbſt iſt: „Hingabe an das Allgemeine". (!

Am deutlichſten ſpricht ſich dies und der tiefe Zuſammenhang oder vielmehr die innere Identität ſeiner Ethik und ſeines ſpeculativen Begriffes überhaupt in einem Fragment aus, deſſen Anfang wir ſchon an ſeinem Ort betrachtet haben (p. 343), das aber eben dieſes Zuſammenhanges wegen ganz hierherzuſetzen iſt. Es iſt das von Stobäus Serm. III. p. 48. I. p. 100. Gaiſf. aufbewahrte: „Ξυνὸν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται". „Gemeinſam iſt Allen das Vernünftigſein. Die mit Vernunft Redenden müſſen feſthalten an dem Gemeinſamen[2]) Aller, wie die Stadt am Geſetz und noch viel feſter. Denn auch alle menſchlichen Geſetze werden (nur) genährt von dem **Einen Göttlichen;** denn dieſes herrſcht ſoweit es will und genügt Allem und überwindet Alles".

Es iſt in dieſem Fragment auf das Deutlichſte zu ſehen, wie Ontologie, Phyſik, Erkennen und Ethik bei Heraklit eine ungetrennte Identität bilden, in welcher ihm eben das Leben jenes Einen Göttlichen beſteht, welches Alles durchwaltet und Alles hervorbringt; hervorbringt aber nicht wie die Urſache die Wirkung, welche beide ſtets von einander abgeſonderte ſelbſtändige Wirklichkeiten bleiben, ſondern dadurch, daß es ſelbſt, das Eine Göttliche, in dieſes Wirkliche übergeht und ſich als dieſes darſtellt, ohne ſich darin zu erſchöpfen; ein Verhältniß alſo,

1) Hierin liegt auch der große Unterſchied in der Bedeutung der Ethik bei Heraklit und bei Pythagoras. Denn ſehr richtig unterſcheidend giebt uns von Letzterem Arist. Eth. Magn. I, 6 an, er habe zuerſt verſucht, über Ethiſches zu ſprechen, aber nicht in rechter Weiſe. Denn die Tugend auf Zahlenverhältniſſe zurückführend, habe er keine dem Ethiſchen eigenthümliche Theorie aufgeſtellt (οὐδὲ γὰρ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο).

2) Auf das auch für den Sinn des Fragmentes höchſt bedeutſame aber unüberſetzbare Wortſpiel zwiſchen ξὺν νόῳ und ξυνῷ, welches die Identität des Vernünftigen und Gemeinſamen auch ſprachlich zeigen ſoll, iſt ſchon oben aufmerkſam gemacht.

welches das des Gesetzes oder der Idee zur Wirklichkeit ist, in welcher jenes Gesetz nur seine eigene Verwirklichung hat; ein Idealverhältniß, welches Heraklit in seiner markigen, sinnlichen Sprache trefflich als ein „Ernährt werden" bezeichnet.

Zugleich ergiebt sich hierbei sonnenklar, wie wenig das περιέχον, wenn dieses selbst, was nicht der Fall, ein heraklitischer Ausdruck gewesen wäre, für ein äußerlich Umgreifendes gehalten werden darf, wie wenig es irgend einen andern Sinn haben kann, als den des κοινόν, des Allgemeinen, und wie irrig oder unvorsichtig die Ausdrucksweise des Sextus ist, wenn er die Vermittelung des Individuums mit diesem περιέχον als ein Einathmen beschreibt.

Sextus selbst läßt die Menschen nach Heraklit ebensogut wie das περιέχον auch den allgemeinen und göttlichen Logos (κοινὸς καὶ θεῖος λόγος) einathmen und dadurch vernünftig werden. Es ist daher, wie die bloße Betrachtung unseres Fragments zeigt, dieses sogenannte περιέχον nichts Anderes, als das von Heraklit selbst hier geschilderte „Eine Göttliche", welches Alles ernährt, Allem Dasein giebt (ἐξαρκεῖ) und Alles wieder aufhebt (περιγινεται), d. h. die Idee des Processes, der Alles setzenden und wieder aufhebenden Negativität, die processirende Identität von Sein und Nichtsein. Wird es aber deshalb Jemandem einfallen, sagen zu wollen: die Gesetze athmen nach Heraklit das Umgebende ein? Und doch hätte Sextus, wenn er uns über das gegenwärtige Fragment Heraklit's oder seine Auffassung der Gesetze überhaupt Bericht erstattet hätte, mit ganz demselben Rechte wie von den Menschen, und von den Menschen mit keinem größeren Rechte als von den Gesetzen, sagen müssen, daß sie das περιέχον einathmen.

Denn es ist nur Ein und dieselbe Substanz, welche laut dem in unserm Fragment vorliegenden eigenen Zeugniß des Ephesiers die Gesetze und die menschliche Vernunft und alles Dasein überhaupt nährt, setzt und überwindet, und auch der Modus der Vermittelung mit dieser Einen identen Substanz ist für alle diese Instanzen als ein und derselbe beschrieben. Ja gerade der von Heraklit selbst sogar für die Vermittelung dieses Allgemeinen mit den Gesetzen gebrauchte sinnliche und soeben nach seiner wahren Bedeutung explicirte Ausdruck „ernährt werden" zeigt deutlich, wie leicht nicht äußerst vorsichtige Berichterstatter darauf kommen konnten, ja fast mußten, diese Ernährung als die, noch möglichst immaterielle, der Einathmung und folgeweise die einzuathmende Substanz selbst als Luft, Umgebendes, wo möglich als irgend ein in der Außenwelt freiwerdendes Gas aufzufassen.

Unſer Fragment zeigt ferner, wie tief Heraklit bereits den wahren formellen Begriff der Geſetze erfaßt hatte, Product des Allgemeinen zu ſein; von dem Einen Göttlichen, von der allgemeinen Subſtanz ſelbſt genährte Weſenheiten. Rückblickend auf die Unterſuchung über die Namen und den Kratylos ergiebt ſich hier wieder, wie Heraklit reſp. Kratylos, wenn er ohne jede weitere Explication Wortbildner und Geſetzgeber als Eins anſieht und ſo Namen der Dinge und Geſetze als identiſch nimmt, damit durchaus nicht, wie Schleiermacher in der Einleitung zum Kratylos vom Sokrates meint, die Quelle der Wortentſtehung als Willkür und Verabredung bezeichnen will, welche angeblich den Hellenen mit dem Begriff des Geſetzes „mehr ineinander laufen als bei uns", ſondern daß im ſtricten Gegenſatz hierzu, wenn die Geſetzgeber als die Wortbildner und die Namen als Geſetze hingeſtellt werden, Heraklit hiermit bei ſeiner Anſchauung von dem Weſen des Geſetzes als der Selbſtrealiſation des Allgemeinen, auch die Worte hierdurch nur die wie oben (p. 391—394) auseinandergeſetzt wurde, als das realiſirte Allgemeine und ſomit als die Wahrheit der Dinge, als Product des allgemeinen Göttlichen hinſtellte und hinſtellen wollte, als den Ausdruck deſſen, was ſich im Lauf der Zeiten als der — allgemeine Geiſt beſtimmt hat!

Die gleiche Anſchauung von den Geſetzen, wie in unſerem Fragment, ſpricht ſich auch in einem Bruchſtück bei Diog. L. (IX. 2.) aus: „*Μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος*". „Das Volk muß kämpfen für das Geſetz, wie für eine Mauer". Es iſt ein ſchöner Vergleich, in welchem auch hier wieder Heraklit das Weſen des Geſetzes ſchildert. Wie die Mauer den allgemeinen Beſitz der Bürger und das gemeinſame Territorium birgt, ſo bildet das Geſetz das allgemeine Weſen der Bürger. Darum erlangen auch diejenigen, die ſich für das Allgemeine aufgeopfert haben, die für die Vertheidigung ihrer Geſetze und ihres Landes gefallen ſind, ſo hohen Ruhm bei Göttern und Menſchen, wie Heraklit, ſolches Schickſal anpreiſend und ſich zugleich, wie es ſcheint, darauf als auf eine Beſtätigung für ſeine Theorie, daß man das eigene Sein für das Allgemeine aufgeben müſſe, berufend, in einem noch bei Clemens (Strom. IV. c. 4. p. 206. Sylb. p. 571. Pott.) und bei Theodoret (de Graec. aff. cur. disc. VIII. T. IV. p. 912. ed. Hal.) gleichlautend aufbewahrten Fragment geſagt hat.

Theodoret führt es mit den Worten ein: *ὁ δέ γε Ἡράκλειτος καὶ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις ἀναιρεθέντας πάσης ἀξίους ὑπολαμβάνει τιμῆς „Ἀρηιφάτους, γάρ φησι, οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι*" und noch unveränderter bei Clemens: *εἶτα Ἡράκλειτος μέν φησιν „Ἀρηι-*

φάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.“ „Die im Kriege Gefallenen ehren Götter und Menschen.“ Und dieser hohe Ruhm ist auch das größere Loos, welches das größere Schicksal für sich erlangt, wie Heraklit in einem andern, gleichfalls von Theodoretos und Clemens aufbewahrten Fragmente sagt. Theodoret theilt es a. a. O. mit, indem er unmittelbar fortfährt: καὶ πάλιν. „Μόροι (wie aus Ἥνοις zu verbessern) γὰρ μείζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι;“ und mit Beibehaltung der kleinen Jonismen Clemens (Strom. IV. c. 7. p. 212. Sylb. p. 586. Pott.) „Μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι, καθ' Ἡράκλειτον. „Denn die größeren Schicksale (Tod) erlangen das größere Loos“ (Lohn). Unverkennbar läuft wieder durch dies Fragment ein diesmal auch sprachlich begründetes bedeutungsvolles Wortspiel von μόρος und μοῖρα. Schicksal und Tod, welches zeigen soll, wie μόρος. der Tod, von vornherein schon unsere μοῖρα. das uns zugetheilte Schicksal ist (cf. das Fragment Bd. I. p. 133 sqq.), ein Wortspiel, welches die correcte Uebersetzung des Bruchstücks schwierig macht.

Mit Unrecht aber meint Schleiermacher (p. 502), dieses Fragment beziehe sich nicht, wie das erste von den im Kriege Gefallenen, auf Politisches, und scheint somit, wie auch der Zusammenhang seiner Erörterung zeigt, anzunehmen, daß hier von einem verschiedenen Schicksale der Seelen nach dem Tode die Rede sein soll [1]). Allein wie es sich immer auch damit verhalten habe, ob Heraklit überhaupt eine solche Verschiedenheit im Schicksal der abgeschiedenen Seelen angenommen habe oder nicht [2]), — am wenigsten

1) Weshalb wir auch seine, obwohl an sich richtige, aber diese Nebenbedeutung in sich schließende Uebersetzung von μοῖρα durch „Lohn“ vermieden haben.

2) Wir haben uns über diese ziemlich schwierige Frage Bd. I. p. 274—285 verbreitet und daselbst bereits darauf aufmerksam gemacht, wie die dort betrachteten Fragmente von einer solchen, die Unterschiede des irdischen Daseins über das Leben hinaus continuirenden Verschiedenheit, von Lohn und Strafe nach dem Tode ꝛc. nichts wissen. Ebensowenig ist in später betrachteten und an diesen Punkt anklingenden Fragmenten eine Spur hiervon zu finden*). Die Andeutung, die sich in der analysirten Stelle des platonischen Politikus (siehe oben p. 222, 2.) zu finden scheint, können wir also nur als eine Anspielung auf jenen Einen Unterschied auffassen, daß (man vgl. die Stelle des Plutarch oben Bd. I. p. 274 und des Clemens Bd. I. p. 124) die einen Seelen, wie Plutarch sich abstract ausdrückt, zum Antheil an der Gottheit gelangen, oder wie Aeneas heraklitischer sagt, mit dem Demiurgen das All umwandeln, während die Andern durch die nicht abgestreifte Lust des feuchten Daseins wieder in den sinnlichen Körper gezogen werden. Und dieser Unterschied bildet freilich die Grundlage der ganzen heraklitischen Seelenlehre (siehe §§ 5. 7. 8.)

*) Und auch das neue Fragment, oben p. 205 Note, welches von den Seelen nach dem Tode handelt, enthält nichts von einem solchen Unterschiede.

gewiß ist als ein Beweis derselben das gegenwärtige Bruchstück zu fassen, welches vielmehr eine rein ethische Bedeutung hat. Dies sieht bereits Theodoretos, der dies Fragment mit einem καὶ πάλιν ganz wie das vorletzte Bruchstück als einen Beleg dafür anführt, daß Heraklit die im Kriege Dahingerafften aller Ehre für würdig gehalten habe und hierbei allerdings vielleicht die Bedeutung des Fragments insofern zu sehr einschränkt, als in demselben zwar gleichfalls wohl von dem gewaltsamen Tode für das Vaterland die Rede ist, dies selbst aber wohl nur als Beispiel für die Hingabe ans Allgemeine überhaupt aufgeführt ist. Und wollte auch Schleiermacher der Auffassung des Theodoret nicht Glauben schenken, so würde doch auch er gesehen haben, daß das „größere Loos" nur das diesseitige Loos des Ruhmes, nicht aber ein verschiedenes jenseitiges Schicksal der Seelen nach dem Tode ist, und würde somit den rein ethischen Inhalt des Fragmentes erkannt haben, wenn ihm nicht zwei Stellen des Clemens entgangen wären, welche dies beweisen.

Die erste ist ein Bericht des Clemens (Strom. IV. c. 7. p. 212. Sylb. p. 586. Pott.). κἀντεῦθεν Ἡράκλειτος ἓν ἀντὶ πάντων κλέος ἠρεῖτο· τοῖς δὲ πολλοῖς παραχωρεῖν ὁμολογεῖ καὶ κεκορῆσθαι οὕτως ὥσπερ κτήνεσι (wie man wohl gewiß mit Potter und Heinsius für κορῆσθαι οὐχ ὥσπερ κτήνεσι lesen muß) „und deshalb erwählte sich Heraklit Eins statt Allem (Andern), den Ruhm; der Masse aber gesteht er ein den Vorzug zu lassen, sich zu mästen, wie auch dem Vieh".

Dieser Bericht des Clemens beruht der Hauptsache nach auf den eigenen Worten Heraklits, wie das schöne ihm zu Grunde liegende Fragment zeigt, welches uns glücklicherweise gleichfalls von Clemens erhalten worden ist, Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb. p. 682. Pott.: αἱ γοῦν Ἰάδες μοῦσαι διαῤῥήδην λέγουσι τοὺς μὲν πολλοὺς καὶ δοκησισόφους δημῶν ἀοιδοῖσιν ἕπεσθαι καὶ νόμοισι χρέεσθαι. οὐκ (welches Wort aus Proklos ergänzt werden muß, siehe oben p. 302 sqq.) εἰδότας ὅτι πολλοὶ κακοί. ὀλιγοὶ δὲ ἀγαθοί· τοὺς δὲ ἀρίστους δὲ τὸ κλέος μεταδιώκειν· ...αἱρέονται γάρ, φησιν, ἐναντία πάντων (wofür man wohl aus der vorigen Stelle des Clemens lesen kann ἓν ἀντί oder ἀντία*) πάντων[1]) οἱ ἄριστοι, κλέος ἀένναον θνήτων· οἱ δὲ πολλοὶ κεκο-

*) ἓν ἀντία schlägt auch Bernays vor, Heraclit. p. 34.

1) Jedenfalls aber scheint uns wieder, ob man ἐναντία oder ἓν ἀντία (ἀντὶ) πάντων lese, ein etymologisirendes Sinnwortspiel in diesem Fragment bei Heraklit vorzuliegen, eine Anspielung darauf, daß dieses Eine, welches der Beste statt Allem wählt, zugleich auch das Entgegengesetzte von Allem sei (siehe oben im

ῥῆνται ὅπως κτήνεα. γαστρὶ καὶ αἰδοίοις καὶ τοῖς αἰσχίστοις τῶν ἐν ἡμῖν μετρήσαντες τὴν εὐδαιμονίαν"". „Die ionischen Musen [1]) aber sagen ausdrücklich, daß die Menge und die sich weise Dünkenden den Sängern der Völker folgen und sich der Gesetze bedienen (sie um Rath fragen), nicht wissend, daß die Menge schlecht, Wenige nur gut, daß die Besten aber dem Ruhme nachfolgen. „„Denn es wählen, sagt er, die Besten Eins statt Allem (Eins statt aller Dinge), den immerwährenden Ruhm der Sterblichen, die Menge aber mästet sich wie Vieh, nach dem Magen und den Schaamtheilen und dem Berächtlichsten an uns messend das Glück"".

In dieser Stelle des Clemens ist zuerst ein Fragment Heraklit's in indirecter Rede wiedergegeben, dann ein anderes, welches sich wohl auch im Werke des Ephesiers an jenes anschloß, in directer und wörtlicher Anführung mitgetheilt.

Wir beschäftigen uns zunächst mit dem letzteren. Es zeigt uns, wie der Ruhm bei Heraklit eben jenes größte Loos ist, welches das größere Schicksal erwerben kann; es zeigt uns, wie diese Ruhmliebe bei Heraklit nicht eine unmittelbare, sondern eine bewußte und gedankenmäßig vermittelte war und im engsten Zusammenhang mit seinem philosophischen Begriff steht, wie sie nur die ethische Spitze seines speculativen Systems ist*).

Heraklit selbst beschreibt diesen Zusammenhang sehr gut, wenn er den „immerwährenden Ruhm der Sterblichen", das „ἓν ἀντὶ πάντων" das „Eine statt Allem" nennt, welches die Besten erwählen.

Der Ruhm ist in der That das Entgegengesetzte von Allem, das Entgegengesetzte gegen die Kategorie des unmittelbaren realen Seins überhaupt und seiner einzelnen Zwecke. Er ist Sein der Menschen in ihrem Nichtsein, reine Fortdauer im Untergang der sinnlichen Existenz selbst, er ist darum erreichte und wirklich gewordene Unendlichkeit des Menschen, eine Wirklichkeit, die aber nicht mehr in seinem un-

Verlauf des Textes), so daß in jeder der beiden Formen dem Sinne nach die andere gegenwärtig ist.

1) Eine von Platon gebrauchte Bezeichnung Heraklit's; siehe Bd. I. p. 2.

*) Wir müssen uns daher auch ganz gegen Bernays Ansicht aussprechen, der in der Zusammensetzung κλέος ἄφθιτον ἀνθρώπων eine ironische Hindeutung auf die Werthlosigkeit des Ruhmes sieht, eine Ansicht, die auch bereits von Zeller p. 453, 3. gemißbilligt worden, welcher deshalb auch ἀνθρώπων von ἄμεινον („die Besten der Sterblichen wählen den unvergänglichen Ruhm") abhängen lassen will. Dies ist aber nicht nur ganz unnöthig, sondern zerstört auch den wahrhaften Sinn

mittelbaren Dasein besteht. Wie dies der Grund ist, weshalb der Ruhm seit je die großen Seelen so mächtig ergriffen und über alle kleinen und beschränkten Zwecke hinausgehoben hat, wie dies der Grund ist, weshalb ein deutscher mit hellenischem Genius begabter Dichter (Platen) von ihm singt, daß er erst annahen kann

„Hand in Hand
Mit dem prüfenden Todesengel"

so ist es auch der Grund, weshalb Heraklit in ihm die ethische Realisirung seines speculativen Princips, die nicht mehr in der einseitigen Form des sinnlichen Seins, welches sonst die Sphäre des gesammten Lebens bildet, vorsichgehende und dadurch ihrem Begriffe nicht entsprechende und unangemessene, sondern wahrhafte und reine Einheit von Sein und Nichtsein für den Einzelnen erblickt, welche er daher als das höchste Ziel menschlichen Strebens und als das größte Loos des Sterblichen hinstellt [1]).

Physisch, logisch und ethisch hat das Sein seinen Werth für Heraklit

---

dieses Bruchstücks, der, wie im Texte erörtert, gerade in dem Gegensatz besteht, daß Heraklit die „Besten den unsterblichen Ruhm der Sterblichen" wählen läßt und so eben den Ruhm als die realisirte Unendlichkeit des endlichen Menschen hinstellt, der gerade deshalb zugleich das Größte und das Entgegengesetzte von allen Zwecken des endlichen sinnlichen Daseins sei.

1) Eine vielleicht nicht undeutliche Spur von dieser principiellen Ruhmliebe des Ephesiers und von dem großen Nachdruck, mit welchem er sie in seinem Werke an den Tag gelegt haben muß, dürfte auch in dem ersten der untergeschobenen Briefe (bei Stephan. p. 143) noch zu erblicken sein. Denn nur in demselben Sinne wieder, wie wir bereits Bd. I. p. 42, 1. p. 166. Bd. II. p. 231 sq. p. 346 n. in diesen Briefen Ausflüsse der dogmatischen Anschauungen des Ephesiers aufgezeigt haben, können wir auch die Worte auffassen, welche ihm daselbst in den Mund gelegt werden und die schon um ihrer selbst willen hier einen Platz verdienen würden. Der Autor der Briefe läßt daselbst den Heraklit die Ephesier also apostrophiren: „Wenn Ihr nach fünfhundert Jahren aus der Wiedergeburt wiederaufzuleben vermögt, so werdet Ihr den Herakleitos noch lebend finden. Von Euch zwar wird keine Spur Eures Namens vorhanden sein. Ich aber werde von gleicher Dauer sein mit Städten und Ländern durch meine Wissenschaft, ein niemals Verschwiegener! Und wenn zu Grunde geht die Stadt der Ephesier und zerstört werden ihre Altäre alle, so werden die Seelen der Menschen die Stätten meines Gedächtnisses sein. Und meine Hebe werde ich mir erlangen. Nicht jene des Herakles! Immer wird dieser sein mit der seinigen; eine andere aber wird uns zu Theil. Denn viele erzeugt die Tugend! Und dem Homer gab sie eine andere, und eine andere dem Hesiod, und so viele Treffliche erstehen, wohnt einem Jeden Einzelnen der Ruhm der Wissenschaft bei (εἰ ἐδόνασθε μετ' ἐνιαυτοὺς ἐκ παλιγγενεσίας πεντακοσίους ἀναβιῶναι, κατελάβετε ἂν Ἡράκλειτον ἔτι ζῶντα· ὑμῶν δὲ οὐδ' ἴχνος ὀνό-

verloren. In allen Gebieten des Gedankens wird es und seine in die realen Einzelheiten auseinanderfallende Natur gleichmäßig perhorrescirt [1]) und dagegen die reine Einheit des Negativen als seine Wahrheit nachgewiesen. Die solchen seienden Zwecken und der Befriedigung ihrer Einzelheit Hingegebenen erscheinen wie Vieh, mit dem sie sich auf eine Linie stellen. —

Was den ersten Theil der Stelle betrifft, dem ein in indirecter Rede mitgetheiltes Bruchstück zu Grunde liegt, so haben wir darüber bereits bei der Anführung und Emendation des Proklos p. 302 sqq. gesprochen. Es ist offenbar höchst wahrscheinlich, daß die beiden Stellen des Proklos und des Clemens nicht auf zwei ähnliche Fragmente des Ephesiers, sondern auf eine und dieselbe Stelle seines Werkes sich beziehen. Schwierig ist nur zu sagen, welcher von beiden Autoren genauer und ob überhaupt Einer von ihnen ganz wörtlich mitgetheilt hat. Das Meiste spricht offenbar zu Gunsten des Proklos. So zuerst, daß er in directer Rede, Clemens nur in indirecter mittheilt. Ferner der Anfang bei Proklos, *τὶς γὰρ αὐτῶν κτλ.*, während bei Clemens das *πολλοὺς καὶ δοκησισόφους* offenbar nur aus dem dem Fragmente vorhergehenden Satz, auf welchen sich das *τὶς γὰρ αὐτῶν* bei Proklos zurückbezieht, herausgegriffen ist. Eine größere Schwierigkeit aber erregen die Worte *νόμοισι χρέεσθαι* bei Clemens. Wenn Clemens auch nur indirect, selbst wenn er nur aus dem Gedächtniß anführte, wäre es immer höchst unwahrscheinlich, daß er hier ohne den eigenen Vorgang Heraklit's von den „Gesetzen" gesprochen haben sollte, anstatt des „großen Haufens der Lehrer" (*διδασκάλων ὁμίλων*), wie es bei Proklos heißt. Gerade das Concrete dieses Ausdrucks und besonders daß er gegen die bereits betrachtete hohe Stellung zu verstoßen scheint, welche die Gesetze in der Anschauung des Ephesiers einnahmen, muß ihn schützen und es nicht leicht glaublich machen, daß ein Späterer auf ihn verfallen sein sollte.

ματος· ἰσοχρονήσω πόλεσι καὶ χώραις διὰ παιδείαν, οὐδέποτε σιγώμενος· κἂν ἡ Ἐφεσίων ἀναρπασθῇ πόλις, καὶ οἱ βωμοὶ διαλυθῶσι πάντες, αἱ ἀνθρώπων ψυχαὶ τῆς ἐμῆς ἔσονται χώρια μνήμης· ἄξομαι καὶ αὐτὸς γυναῖκα Ἥβην, οὐ τὴν Ἡρακλέους· ἐκεῖνος ἀεὶ ἔσται μετὰ τῆς ἑαυτοῦ· ἑτέρα δ' ἡμῶν γενήσεται· πολλὰς ἀρετὴ γεννᾷ καὶ Ὁμήρῳ ἔδωκεν ἄλλην, καὶ Ἡσιόδῳ ἄλλην· καὶ ὅσοι ἀγαθοὶ γενώνται, ἐνὶ ἑκάστῳ σονοικίζει παιδείας κλέος)". Es erhellt von selbst, wie sehr diese Worte, die doch schwerlich ohne alle Veranlassung dem Heraklit in den Mund gelegt sein können, unsere obige Entwicklung und Interpretation der Fragmente bestätigen.

1) Vgl. hier das über die Perhorrescirung dieses Moments in seiner ontologischen Personificirung in der Gestalt des Gottes Dionysos Gesagte §§ 10. 11.

In der That aber steht er durchaus nicht in einem wirklichen Widerspruch mit dem in dem obigen Fragmente bei Stobäus dargelegten Ausspruch Heraklit's vom Wesen der Gesetze. Auch da heißt es ja, man müsse festhalten an dem Gemeinsamen Aller, nicht nur wie die Stadt am Gesetz, sondern noch viel fester. Denn auch alle diese menschlichen Gesetze selbst würden nur genährt von dem Einen Göttlichen ꝛc. Eine so hohe Stellung auch dem Gesetze in diesem Fragmente eingeräumt ist, immer erscheint es auf das bestimmteste untergeordnet dem *ξυνὸν πάντων* und *ἓν θεῖον*, dem — miteinander identischen — Gemeinsamen Aller und Einem Göttlichen, durch welches auch die Gesetze erst ihren Bestand, ihre Geltung und Heiligung erhalten[1]).

Gesetze, welche dieser Bestimmung nicht entsprechen, welche dieses Eine Göttliche und Allgemeine nicht in sich enthielten, konnten ihm überhaupt gar nicht als wirkliche Gesetze erscheinen (vgl. p. 392 sq.). Es kommt hier nur derselbe Punkt in Betracht, den wir bereits bei der Lehre vom Erkennen (siehe § 29.) durchgenommen und entwickelt haben. Wie ihm die allgemeine Vernunft nicht die subjective Einsicht und Vernunft Aller, sondern die seiende Vernunft war, nach welcher das Weltall regiert wird, nämlich das Gesetz der processirenden Identität des Gegensatzes und seiner Wandlung und das Erfassen (die Auslegung) dieses Einen die Welt constituirenden Gesetzes, so ist auch in ethischer Hinsicht das Allgemeine nur eben dieses selbe ontologisch und objectiv Allgemeine, und nicht der Wille aller Einzelnen, der Menge, die Heraklit von vornherein als uneinsichtig und vernunftlos setzt. Es ist die genaue Erfassung dieses Punktes eines der wichtigsten Erfordernisse für die richtige Beurtheilung und das zusammenhängende Verständniß heraklitischer Lehre.

Wie in der Hegelschen Philosophie die Gesetze gleichfalls aufgefaßt werden als die Realisation des allgemeinen substantiellen Willens, ohne daß bei dieser Bestimmung im geringsten an den formellen Willen der Subjecte und deren Zählung gedacht wird, so ist auch das Allgemeine Heraklit's gleich sehr von der Kategorie der empirischen Allheit entfernt. Das heraklitische Allgemeine ist etwas, das nicht herausgezählt werden kann und ebenso dem Gedanken, dem Willen und der Ansicht aller Einzelnen ganz fremd ist. Sein „Allgemeines" ist nicht ein aus der Ueber-

1) Ganz deutlich tritt dieser Unterschied bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates, hervor, de diaeta I. p. 400. Kuehn.: *νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αἰσχύνεσθαι· οὐ γινώσκοντες, περὶ ὧν ἔθεσαν· φύσιν δὲ πάντας θεοὶ διεκόσμησαν· τὰ μὲν οὖν ἀνθρώποις ἔθεσαν ἀνάξιστα κατὰ τὸ ὠυτὸν ἔχει μήτε ὀρθῶς μήτε μὴ ὀρθῶς· ἀνίσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν, ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει.*

einstimmung Aller Resultirendes, sondern das Eine an und für sich Allgemeine, die wahre Objectivität des Seins, sein speculativer Begriff, der ihm allein ist und durch den allein alles Andere sein Dasein hat. Deshalb finden wir denn auch so oft, wo er von diesem seinen Allgemeinen und Absoluten spricht, diesem ein bedeutungsvolles „Eins" hinzugesetzt und es durch dasselbe von der Kategorie der empirischen Vielheit und Allheit abgeschieden. Eins ist das Weise, Eins der Name des Zeus, Eins das immer Auseinandertretende, Eins die γνώμη, welche Alles leitet, und auch die Gesetze endlich enthalten gleichfalls das „Gemeinsame Aller", nicht als Product des Willens und der Ansicht der großen Menge, sondern nur insofern sie von dem „Einen Göttlichen" erfüllt und genährt werden, das Alles durchwaltet. Wie wir oben bereits sagten (p. 287), Heraklit hätte, wie er alle Menschen unvernünftig nannte, sie auch ebensogut alle in seinem Sinne ungemeinschaftlich nennen, sich aber und diejenigen, welche mit ihm das weltbildende Gesetz begriffen und befolgten, als die Einen gemeinschaftlichen hinstellen können, so sagt er in der That auch selbst bei Clemens (Strom. V. c. 14. p. 257. Sylb. p. 718. Pott.): „Νόμος καὶ βουλὴ πείθεσθαι ἑνός". „Gesetz ist es auch dem Rathschlusse eines Einzigen zu folgen", nämlich eines Solchen, der jenes waltende Göttliche, das objectiv Allgemeine, erfaßt hat. Die Stellung, die Platon dem Philosophen zum Staat geben will, steht demnach ganz auf heraklitischer Grundlage und es begreift sich sehr wohl, wie Heraklit von den vom großen Haufen der Vernunftlosen (ἀξύνετοι) gemachten Gesetzen in dem wegwerfenden Sinne reden konnte, in welchem wir dies in jener Stelle des Clemens antreffen. Sie galten ihm sowenig überhaupt nur als wirkliche Gesetze, wie Kratylos vom falschen Namen zugeben will, daß er überhaupt noch ein Name zu nennen sei. Nicht aus den menschlichen Gesetzen als solchen war ihm das Eine Göttliche, sondern aus diesem ontologisch-kosmologischen Gesetz waren ihm auch die staatlichen Gesetze abzuleiten.

Daher begreift sich auch leicht, wie Heraklit trotz seiner Verehrung des Allgemeinen, oder richtiger, gerade durch seinen Begriff vom Allgemeinen mit der ionisch-demokratischen Massenherrschaft in seiner Vaterstadt in den schärfsten Gegensatz treten mußte. Ueberhaupt ist nicht unbeachtet zu lassen, wie Heraklit, obwohl er einerseits gerade das Princip des ionischen Volkscharakters, das Princip der Bewegung wissenschaftlich auf den Schild erhebt, andrerseits gerade durch den näheren Inhalt seines speculativen Begriffes in einen scharf geschnittenen Widerspruch gegen den ionischen Charakter tritt. Auf vieles Derartige, welches alles innerlich in

einen und denselben Punkt zusammenläuft, haben wir schon gelegentlich aufmerksam gemacht, so z. B. seine Polemik gegen den Dionysos-Cult, gegen die heitere ionische Lust des sinnlichen Daseins, gegen die Genesis und das Moment der Existenz überhaupt, womit denn auch die Erzählungen von seiner angeblichen Schwermuth in einem engen, bereits aufgezeigten Zusammenhange stehen. Ganz ebenso wehrt sich in Bezug auf seine staatliche Anschauung die streng objective Substanz, das substantielle Eins, dem er hingegeben und welches ebensosehr sein ontologisches und kosmologisches als ethisches Gesetz bildet, gegen das Belieben der vielen Subjecte und die Herrschaft des subjectiven Moments im Staate, eine Herrschaft der Menge, in der er nach ihrem Princip wie nach ihren Institutionen, z. B. dem Ostracismus ꝛc., nur die Praxis der ἰδία φρόνησις, der willkürlichen und von dem wahrhaft Allgemeinen abweichenden besonderen Vernunft der Menschen erblickt. Und gleichwohl war es gerade seine Philosophie, die bestimmt war, in Subjectivismus umzuschlagen, sich allmählich hiermit vom kleinasiatischen Schauplatz nach Athen zu ziehen und hier gerade die extremste Herrschaft des subjectiven Moments, die sogenannte Ochlokratie herbeiführen zu helfen, nachdem sie das theoretische Princip derselben, „aller Dinge Maaß ist der Mensch", ihr in der Philosophie vorausgeschickt und, wie Plato sagt, auch das Unbewegte bewegt hatte! ——

Von dem Gegensatz aber, in welchem sich Heraklit selbst zu dem politischen Wesen seiner Stadt und seiner Mitbürger befand, haben wir noch bestimmte Nachrichten. Diogenes (IX. 2.) erzählt, als ihn seine Mitbürger aufgefordert, Gesetze zu geben, habe er dies verweigert, weil die Stadt schon durch verderbliche Grundsätze beherrscht werde (διὰ τὸ ἤδη κεκρατῆσθαι τῇ πονηρᾷ πολιτείᾳ τὴν πόλιν). Und als er vor dem Heiligthum der Diana mit den Knaben Würfel gespielt und die Ephesier sich um ihr herum gesammelt hätten, habe er gefragt: „Was wundert Ihr Euch, Ihr Schlechtesten? Ist dies nicht besser, als mit Euch die Stadt verwalten?" (τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε; ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι[1]). Diogenes läßt ihn dann gar aus der Stadt auswandern und im Gebirge leben, Athenagoras endlich (leg. pro Christo p. 35) sogar aus seiner Vaterstadt verbannt werden, beides gewiß sehr unglaubwürdige Nachrichten. Jenes Mißverhältniß aber mit der Demokratie seiner Vaterstadt läßt sich nicht bezweifeln und haben wir noch eine Stelle aus seinem Werke selbst übrig, die dasselbe in ebenso deutlichen als be-

1) cf. Plinius VII, 19.

redten Worten darlegt. Diogenes a. a. O. theilt uns dieselbe also mit: „καθάπτεται δὲ καὶ τῶν Ἐφεσίων, ἐπὶ τῷ τὸν ἑταῖρον ἐκβαλεῖν Ἑρμόδωρον, ἐν οἷς φησιν· ...“Ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀποθανεῖν πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν οἵτινες Ἑρμόδωρον ἐωυτῶν ἀνήριστον ἐξέβαλον λέγοντες .. Ἡμέων μηδὲ εἷς ἀνήριστος ἔστω· εἰ δὲ τις τοιοῦτος, ἄλλῃ τε καὶ μετ' ἄλλων““. Cicero (Tuscul. Disp. V. 36.) übersetzt diese Worte mit Auslassung des ἡβηδὸν und des entsprechenden Gegensatzes τοῖς ἀνήβοις — καταλιπεῖν also: „Universos, ait, Ephesios esse morte multandos quod quum civitate expellerent Hermodorum, ita locuti sint „Nemo de nobis unus excellat: si quis exstiterit, alio in loco et apud alios sit“. Auch Strabo (XIV. p. 642. Vol. V. p. 542. ed. Tschuk.) theilt die Stelle um wohl noch wörtlicher mit, indem er φάντες statt λέγοντες und ἀπάγξασθαι statt ἀποθανεῖν, endlich statt εἰ δὲ τις τοιοῦτος die schon oft von uns bei Heraklit angetroffene ihm geläufige Wendung εἰ δὲ μή hat. Dies ἀπάγξασθαι findet sich auch in einer hierauf anspielenden Stelle des Jamblichos (de vit. Pyth. p. 173, T. I. p. 362. ed. Kiessl.): „Ὁ γὰρ καθάπερ Ἡράκλειτος γράψειν Ἐφεσίοις ἔφη τοὺς νόμους, ἀπάγξασθαι τοὺς πολίτας ἡβηδὸν κελεύσας, ἀλλὰ κτλ.“[1]). Ebenso heißt es bei Stobäus Serm. Tit. 38. p. 236. T. II. p. 80. ed. Gaisf. ἐξ Ἐφέσου δὲ Ἑρμόδωρος, ἐφ' ᾧ καὶ Ἡράκλειτος, ὅτι ἔφυγεν, ἡβηδὸν ἐκέλευεν Ἐφεσίους ἀπάγξασθαι.

Auch die Uebersetzung Cicero's morte multandos deutet eher auf ἀπάγξασθαι als auf ἀποθανεῖν, welchem an und für sich nur mori entspräche und überhaupt muß es eher möglich erscheinen, daß das abstractere ἀποθανεῖν an Stelle jenes bestimmteren und concreteren Ausdrucks getreten ist, als umgekehrt. Wir glauben daher, daß jene Aenderungen aus Strabo zu acceptiren und die Stelle demnach zu übersetzen ist: „Er schilt auch die Ephesier darüber, daß sie seinen Freund Hermodoros vertrieben, mit den Worten: „Den Ephesiern gebührt, wie sie erwachsen sind Allen erwürgt zu werden und den Unmündigen die Stadt zu verlassen, ihnen, welche den Hermodoros, den Trefflichsten von ihnen, vertrieben haben, sagend: Bei uns soll keiner der

1) Richtig hat bereits gezeigt, daß diese von Schleiermacher, Menagius zu Diog. L. und Kuster für verderben gehaltene Stelle es nicht ist. Aber auch seine Auffassung können wir nicht ganz theilen, sondern übersetzen einfach: „Und nicht in der Weise, wie Herakleitos sagte, daß er den Ephesiern Gesetze geben wolle, die Bürger mit Erreichung des Mannesalters gehenkt werden heissend, sondern mit vielem Wohlwollen und politischer Einsicht versuchten sie (die Pythagoräer), Gesetze zu geben.

Nützlichste (Trefflichste) sein, ist aber einer ein solcher, so sei er es anderswo und bei Andern".

Man sieht, daß Heraklit, trotzdem was wir noch von seiner εὐαρέστησις hören werden, weit entfernt war von jener Apathie, welche den ethisch-politischen Raisonnements der späteren Stoiker eine so tiefe Langweiligkeit einflößt. Es war Sturm in dieser Natur! — Unrecht aber hat Schleiermacher (p. 480) diese harte Aeußerung Heraklit's lediglich als einen durch den Eifer der Freundschaft hervorgebrachten Auswuchs aufzufassen. Sie bekunden vielmehr nur jenen Gegensatz, in welchen seine streng objective ethische Ansicht zu dem Geiste seiner Vaterstadt und dessen Aeußerungen, wie nachgewiesen, nothwendig treten mußte und stehen mit seiner substantiellen Grundanschauung, statt ein bloßer Auswuchs zu sein, in engem und vernünftigem Zusammenhange. Dieser principielle Gegensatz, der Schleiermacher entging, spricht sich auch deutlich in jenen Erzählungen aus, daß er verschmäht habe, der Stadt wegen des schlechten in ihr herrschenden Geistes Gesetze zu geben, Erzählungen, die, wenn sie auch nicht buchstäblich als wahr zu nehmen sind, doch immer zeigen, daß sich seine Verachtung der Ephesier nicht blos auf die einzelne Handlung der Vertreibung seines Freundes beschränkt und gegründet hat. Auch übersieht Schleiermacher, daß der Ausspruch, welchen Heraklit den Ephesiern bei jener Austreibung in den Mund legt — (denn offenbar ist die Sache doch so zu fassen, daß die Ephesier jenen Grund der Verbannung des Hermodoros nicht wirklich und zwar auch nach Heraklit nicht öffentlich angegeben haben sollen [1]), sondern daß Heraklit nur damit dar-

1) Bisher ist freilich die Sache immer noch (u. A. auch von Niebuhr, Röm. Gesch. II. 348 sq. 2. Ausg.) so gefaßt worden, als berichte Heraklit nur die hierbei von den Ephesiern wirklich abgegebene Erklärung. Ich glaube jedoch, daß dies in der Stelle nicht gefunden werden kann, trotzdem daß es allerdings der ausgesprochene Zweck des Ostracismus war, die Bürger von überwiegendem Einfluß, gleichviel, ob sich derselbe auf äußere oder auf geistige Eigenschaften stützte, zu beseitigen. Denn immerhin sollte er nur einen solchen Bürger treffen, der gefährlich schien „durch seine Macht oder wegen der Furcht vor seinem Ansehn" (διὰ δυνάμεως καὶ ἀξιώματος φόβον. Thucyd. VIII. 73), nicht aber einen solchen, welcher gerade der „Nützlichste", ὀνήϊστος, war (ein Wort, welches Heraklit doch schwerlich hier umsonst gebraucht und welches wir deshalb auch durch diese seine erste und ursprüngliche Bedeutung übersetzen zu müssen geglaubt haben). Daß beides nicht unmittelbar identisch war, d. h. nicht ausgesprochenermaaßen zusammenfiel oder zusammenfallen sollte, zeigt sich u. A. auch darin, daß der Verfasser der Andokideischen Rede es gerade unter den Gründen gegen den Ostracismus aufzählt, es könne sich der Staat dadurch leicht des besten und nützlichsten Bürgers berauben. — Was auch die Ephesier bei der Verweisung des Hermodoros

ſtellen will, was die Epheſier ſich ſelbſt im Stillen dabei geſagt, welchen Geiſt der Scheelſucht, der Willkür und des thörichten, den Schlechten und Mittelmäßigen eigenthümlichen Neides gegen das Beſſere und Treffliche ſie objectiv durch jene dieſer inneren Quelle entfloſſene Handlung an den Tag gelegt hätten) — die markigſte und claſſiſchſte Kritik und Darſtellung der wirklichen Natur des antiquen Oſtracismus iſt, die uns das Alterthum überliefert hat. Der Oſtracismus ſelbſt wird hier von Heraklit — und wem fällt nicht hierbei die bekannte Anekdote von der Verbannung des Ariſtides ein! — auf den Satz: „Bei uns ſei keiner der Nützlichſte und Trefflichſte und wenn es Einer iſt, ſo ſei er es anderswo und bei Andern", als auf ſeine einfache Formel, als auf ſeine wahre Natur und Weſenheit reducirt, und durch die einfache Reduction auf dieſe Formel gewaltiger und ſchlagender kritiſirt, als durch alle Gründe, welche der Verfaſſer der Andokideiſchen Rede aufbringt. Und dieſer Oſtracismus mußte wieder Heraklit erſcheinen als die conſequente Folge der Herrſchaft der ihrer beſonderen Verſtandes-Willkür und ihrem Dünkel (der ἰδία γρώμαις) nachgehenden Menge, wogegen ihm die Unterordnung unter das Eine, das eben das an und für ſich Allgemeine iſt, als das wahrhafte Geſetz der Natur und der Sittlichkeit erſcheint. Heraklit aber brauchte nicht zu fürchten, ſich ſelbſt durch jenes abſprechende Urtheil über die Epheſier der beſondern Vernunft, der abweichenden, eigenen Anſicht ſchuldig zu machen. Vielmehr konnte er alle Epheſier insgeſammt dieſer ἰδία γρώμαις beſchuldigen, weil ſie ſich an dem vergriffen, auf deſſen Seite jenes Eine und wahrhaft Allgemeine ſtand.

---

erklärt haben mögen — wenn ſie überhaupt irgend etwas erklärt haben — Heraklit verändert ihnen jedenfalls die Worte dahin, daß er in dieſen ſelbſt den Widerſinn und die Unſittlichkeit der Maaßregel heraustreten laſſen will.

§ 40. Die Willkür. Das eigenwillige Gemüth. Das Negative und seine Consequenz in der Ethik. Die Lust und die εὐαρέστησις. Der Mensch sein eigenes Schicksal. Die Naturnothwendigkeit und die Freiheit.

Wie ihm die ἰδία φρόνησις das theoretische Vertiefen des Indivi-
duums in seine eigene Einzelheit war, statt den allgemeinen Logos des
Seins zu erfassen, so scheint er die ethische Bethätigung dieser ἰδία φρό-
νησις, das practische Festhalten des Einzelnen an seiner Besonderheit und
Eigenheit, mit ὕβρις bezeichnet und wie nicht anders zu erwarten, über
alle Maßen perhorrescirt zu haben. In diesem Sinne scheint uns das
von Diogenes L. a. a. O. aufgeführte Fragment gefaßt werden zu müssen:
„ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊὴν". „den Uebermuth
muß man mehr löschen als eine Feuersbrunst". Denn die Auf-
fassung Schleiermacher's (p. 347), das Fragment beziehe sich auf seine strenge
literarische Kritik seiner philosophischen Vorgänger und solle die Herbheit
dieser Kritik rechtfertigen, scheint uns keinesfalls richtig [1], ebensowenig aber

---

1) Dies sieht auch bereits Haase, welcher zu den Worten Xenophons de rep. Laced. c. 3. p. 93 καταμαθὼν γὰρ τοὺς τηλικούτους μέγιστον μὲν φρόνημα ἐμφυομένους, μάλιστα δὲ ὕβριν ἐπιπολάζουσαν bemerkt: „Sequentia tamen manifesto de turpiore libidine intelligenda sunt, in qua saepe dicitur ὕβρις: pertinet huc fragmentum Heracliti ὕβριν χρὴ κτλ., quae verba neque de civium moribus intelligenda esse, neque etiam ita ut voluit Schleiermacherus, effici videtur loco Platonis legg. VIII. p. 835. e. νέοι μὲν νέαι τε ... οἱ μάλιστα ὕβριν σβεννύντες εἰσὶ πόνων τε ἀφθόνων καὶ ἀνελευθέρων, ... ἀργοὶ videtur enim Plato in mente habuisse illum Heracliti locum et ὕβριν dixit eo quo ego statuo sensu; cf. ib. p. 837. et Phaedr. p. 250. e. et ibi Heind." So richtig diese Parallelen sind, so ist aber dennoch auch fleischliche Begierde ebensowenig der Grundbegriff der herakliteischen ὕβρις, sondern auch diese Bedeutung ist nur eine Folge des oben gegebenen Wurzelbegriffs derselben: die Praxis willkürlicher absoluter Gesinnung.

auch die Bedeutung des Fragmentes eine abstract politische im engeren Sinne des Wortes zu sein. Unter *ὕβρις* hier mit Schleiermacher die Anmaßung seiner Vorgänger, das Wahre erkannt haben zu wollen, zu verstehen, scheint unthunlich, weil, abgesehen davon, daß nichts diese Vermuthung unterstützt, die ursprüngliche Bedeutung von *ὕβρις* — und diese dürfte doch vor Allem in Betracht kommen müssen — gar nicht eine blos theoretische Stimmung des Geistes (wie Wissensdünkel und Anmaßung wäre) bezeichnet, sondern eine practische, göttliche oder menschliche Rechte irgendwo verletzende Ueberhebung des Individuums, hervorgegangen aus einem Uebergewicht des geistigen oder körperlichen (z. B. durch Trunkenheit, sinnliche Triebe ꝛc. hervorgerufenen) Persönlichkeitsgefühls im Menschen.

Jene Anmaßung seiner Vorgänger konnte Heraklit nur mit *οἴησις* bezeichnen, während *ὕβρις* die ethisch-religiöse Bedeutung einer frevelhaften Gesinnung hat. Eben deshalb aber erscheint es der ganz passende Ausdruck, um bei Heraklit das trotzige an sich festhaltende Fürsichsein des Individuums insofern es zur practischen Richtung und Gesinnung wird, zu bezeichnen [1]).

Als einen ähnlichen Tadel des eigenwilligen Herzens und seiner Begierden möchten wir auch ein anderes Fragment auffassen, in welchem Schleiermacher (p. 505) ein Lob der feurigen Natur des Muthes zu erblicken glaubt und welches uns in der Eth. Eudem. des Aristoteles (II. c. 7. p. 1223. B.) also mitgetheilt wird: *ἔοικε δὲ καὶ Ἡράκλειτος λέγειν εἰς τὴν ἴσχον τοῦ θυμοῦ βλέψας ὅτι λυπηρὰ ἡ κώλυσις αὐτοῦ „„χαλεπὸν, γάρ φησι, θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται““* „Schwer ist es mit dem willkürlichen Gemüth zu kämpfen, denn es erkauft mit dem Leben“. Daß *θυμός* hier soviel wie das begehrliche Gemüth, Trieb, Begierde, bedeutet, nicht aber der Ausspruch lobend zu nehmen und *θυμός* mit Muth zu übersetzen ist, dürften doch die dem Fragment vorausgeschickten Worte des Aristoteles über den Sinn, in dem Heraklit es gesagt habe, deutlich zeigen. Auch der Zusammenhang, in welchem Aristoteles noch einmal (Polit. V. 11. p. 1315. B.) das Fragment anführt, stimmt hiermit überein: *διὸ μάλιστα εὐλαβεῖσθαι δεῖ τοὺς ὑβρίζεσθαι νομίζοντας .... ἀφειδῶς γὰρ ἑαυτῶν ἔχουσιν οἱ διὰ θυμὸν ἐπιχειροῦντες. καθάπερ Ἡράκλειτος εἶπε. χαλεπὸν φάσκων εἶναι θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖσθαι.* Auch die Weise, in der Plutarch (amat. p. 755. E. p. 29 Wytt.)

1) So faßt auch bereits Brandis, Geschichte der griechischen Phil. I. p. 181, das Fragment.

auf die Sentenz anſpielt, ſcheint dies zu beſtätigen: *ἔρωτι γὰρ μάχεσθαι χαλεπὸν, οὐ θυμῷ, καθ' Ἡράκλειτον· ὅ, τι γὰρ ἂν θελήσῃ καὶ ψυχῆς ὠνεῖται καὶ χρημάτων καὶ δόξης.* Plutarch meint: von der Liebe könne der Satz noch weit mehr ausgeſagt werden als von dem *θυμός*, von dem Heraklit ihn ausgeſagt habe, und in der That wird gerade an dieſem Orte die Liebe als eine eigenwillige, die Vernunft gefangen nehmende und verblendende Macht dargeſtellt. — Auch die Weiſe, in welcher bei Ariſtoteles zum dritten Male (Eth. Nic. II. c. 2. p. 1105) das Dictum angeführt wird, giebt keinen Anlaß, an ſeinen lobenden Zuſammenhang bei Heraklit zu glauben: *ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἡδονῇ μάχεσθαι ἢ θυμῷ, καθάπερ φησὶν Ἡράκλειτος.* Und gerade bei dieſen beiden, Ariſtoteles und Plutarch, kann etwas darauf ankommen, in welchem Zuſammenhang ſie eine Sentenz Heraklits anführen, weil ſie ſein Werk ſelbſt gehabt haben und nicht wie ſo viele Andere aus Citaten citiren[1]).

Plutarch erwähnt den Ausſpruch noch an zwei Orten, zuerſt de Ira cohib. p. 457. D. p. 867. Wytt.: *... κατὰ θυμοῦ τρόπαιον, ᾧ χαλεπὸν εἶναι διαμάχεσθαί, φησὶν Ἡράκλειτος. ὅτι γὰρ ἂν θέλῃ. ψυχῆς ὠνεῖται* und im Coriolan. p. 224: *μαρτυρίαν ἀπέλιπε τῷ εἰπόντι θυμῷ μάχεσθαι χαλεπὸν· ὃ γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται.*

Am wörtlichſten aber, wie auch Schleiermacher annimmt, führt Jamblichus (Protrept. ed. Kiessling. p. 334) die Sentenz an: *μάρτυς τοῖς ἐχθεῖσιν Ἡράκλειτος· „θυμῷ γὰρ φησι μάχεσθαι χαλεπὸν· ὃ τι γὰρ ἂν χρῄζῃ γίγνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται“.*

„Ein Zeuge für das Geſagte iſt Heraklit. Denn ſchwer, ſagt er, iſt es mit der Gemüthswillkür zu kämpfen; denn wovon ſie begehrt, daß es ſei, das erkauft ſie mit dem Leben“. Gerade aber die praktiſche Bedürftigkeit und Begehrlichkeit, welche in dem *χρῄζῃ* liegt, zeigt, daß hier unter *θυμός* die begehrlichen Triebe und das willkürliche ſubjective Wollen des Menſchen verſtanden iſt.

Dieſes ſubjective Wünſchen und Wollen der Menſchen erſchien aber Heraklit grundſätzlich verkehrt und mußte ihm aus einem principiellen Grunde ſo erſcheinen.

Denn die Menſchen wünſchen in allen Sphären das Negative ſich ab- und fernzuhalten, da ſie nicht begreifen, gerade nur in der Vermittelung mit dem Negativen und dem Gegenſatze ihr Daſein zu haben. Eben weil ſie aber überall das Negative, dieſen Gegenſatz gegen ihr eigenes Daſein

1) Auch Brandis a. a. O. überſetzt das Fragment ohne Weiteres „doch ſchwer iſt es gegen die Willkür ſtreiten“ und geht ſomit von der obigen Anſicht aus.

ausschließen wollen und darin ihre Erhaltung und ihr Wohl erblicken, mußten sie Heraklit ganz ebenso scheinen das für sie Verderblichste zu wünschen, wie Homer nach ihm mit der Fortwünschung des Streits aus den Reihen der Götter und Menschen den kosmologischen Weltuntergang unwissentlich herbeigewünscht hatte. Jener kosmologische Gedanke Heraklit's und dieser ethische ist nur einer, und Heraklit selbst hat ihn auf dem ethischen Felde in einem vielleicht nicht geringen Umfang ausgeführt, wie noch das Fragment bei Stobäus (Serm. III. p. 48. T. I. p. 100. ed. Gaisf.) zeigt: „*Ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν, οὐκ ἀμείνων νοῦσος ὑγιείην ἔποίησεν καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν*" „Den Menschen wäre nicht besser, daß ihnen werde was sie wollen. Krankheit macht erst die Gesundheit angenehm und gut, Hunger die Sättigung, Ermüdung die Ruhe".

Die innere Einheit dieses Gedankens in seiner kosmologischen und seiner ethischen Wendung ist aufs deutlichste ausgesprochen in der Stelle des platonischen Theaetetos (p. 153. p. 80 sqq. Stallb.), wo Sokrates, nachdem er eben die Theorie des ewigen Werdens auf Heraklteitos selbst zurückgeführt hat, fortfährt: auch das seien Beweise für diese Theorie *ὅτε τὸ μὲν εἶναι ἀκινῆ καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία* „daß allemal die Bewegung jenes scheinende Sein und das Werden veranlaßt, das Nichtsein aber und den Untergang die Ruhe". Denn das Warme und das Feuer, welches wieder alles Andere erzeugt und durchwaltet (*τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει*) würde selbst erzeugt durch Bewegung und Reibung, auch das Geschlecht der Lebenden selbst entsproß denselben Ursachen, ebenso werde der Zustand des Körpers durch Ruhe und Trägheit zerrüttet, durch Leibesübung und Bewegung aber wohl erhalten; ebenso werde die Seele selbst durch Lernen und Fleiß, welches Bewegungen sind, kenntnißreich und wohlerhalten und besser (*γίγνεται βελτίων*), durch die Ruhe aber, welche in Gedankenlosigkeit und Trägheit besteht, lerne sie nicht nur nichts, sondern vergesse auch noch das Gelernte, die Bewegung sei also das Gute für Körper und Seele und umgekehrt. Auch mit den Windstillen verhalte es sich ebenso, und kurz, überall bewirke die Ruhe Fäulniß und Zerstörung, das Gegentheil aber Erhaltung (*ὅτε τὰ μὲν ἡσυχία σῴζουσι καὶ ἀπολλύσασι, τὰ δ' ἕτερα σωζει*).

Die heraklitische Bewegung aber ist, wie sich erwiesen hat und wie auch Platon im Anfang der Stelle hinreichend klar ausspricht, nichts anderes als Vermittlung mit dem Negativen, processirende Identität des absoluten Gegensatzes, so daß wir hier ganz denselben Gedanken und seine

Folgerungen wie in dem letzten Fragment Heraklit's vor uns haben, in welchem nur noch die Reflexion auf die dieses Verhältniß, welches die Quelle alles Bestehens, alles Guten und selbst alles Angenehmen bildet, verkennende und sich selbst das Schlimmste wünschende Kurzsichtigkeit der Menschen hinzukommt.

Dieselbe ihre Bestimmung verkennende, das Negative ausschließen und sich als beharrliches Sein erhalten wollende Kurzsichtigkeit der Menschen wird in ihrer umfassendsten Weise in jenem bereits früher erörterten Fragmente kritisirt, daß die Menschen stets leben wollen, während sie doch geboren sind, um den Tod zu haben und Kinder hinterlassen, um gleichfalls den Tod zu haben, um wie wir selbst diese Schicksalsschuld zurückzuzahlen, die wir von unsern Vorältern erhalten haben, den Tod, der aber gerade die Ausruhe (ἀνάπαυλα) ist von dem Mühsal des im unausgesetzten Kampf bestehenden Lebens[1]).

Vor diesem ethischen Standpunkt, welchem selbst das sinnlich Angenehme, wie Heraklit am Beispiel der Gesundheit und Krankheit, des Hungers und der Sättigung, der Ruhe und Ermüdung zeigt, nur in der Spannung des Gegensatzes und in der Bewegung seiner Ueberwindung besteht, konnte freilich die Lust im gewöhnlichen Sinne keinen Bestand haben. Wenn die Lust gerade in dem Affecte besteht, mit welchem der Mensch einem bestimmten Zustande hingegeben ist und ihn festhalten will, so ist jetzt, wo selbst die Lust und der Genuß sich nur als die Vermittlung der entgegengesetzten Zustände[1]) und als die Ueberwindung dieser Spannung erwiesen hat, nothwendig an die Stelle jenes affectvollen Hingebens an einen einseitigen und bestimmten sinnlichen Zustand ein anderes Verhalten der Seele getreten: eine Stimmung der Seele, durch welche sie, da sie die entgegengesetzten Seiten jedes Zustandes, Hunger und Sättigung, Müdigkeit und Ruhe ꝛc. als gegen zu ihrer sinnlichen Befriedigung gleich nothwendig begreift, sich auch zu beiden entgegengesetzten Seiten mit gleicher Billigung verhält, eben deshalb aber auch im Sinnlichen aus der Herrschaft, mit welcher früher der Affect sie fesselte, sich in einen

1) Es muß hier auf die Erörterung Bd. I. p. 133 sqq. zurückverwiesen werden.

1) Es ist daher auch die ethische Bedeutung, welche das heraklitische Dictum vom Kriege hat, von selbst klar. Man vergleiche zu den Ausführungen im Bd. I. p. 92 sqq. noch den Bericht des Chalcidius im Tim. p. 396. Meurs.: Propterea que Numenius laudat Heraclium (d. Heraclitum) reprehendentem Homerum qui optaverit interitum ac vastitatem malis vitae quod non intelligeret mundum sibi deleri placere.

affectlosen Zuſtand theoretiſcher Betrachtung und ſpeculativen Wohlgefallens an den verſchiedenen ſinnlichen Zuſtänden erhoben hat.

Es iſt alſo im innerſten Weſen der heraklitiſchen Philoſophie begründet und ſchon deshalb über allen Verdacht erhaben die Nachricht, die uns Theodoretos (T. IV. p. 984. ed. II.) von Heraklit giebt, er habe „an die Stelle des Vergnügens die Billigung geſetzt", „ἀντὶ γὰρ τῆς ἡδονῆς εὐαρέστησιν τέθεικεν". Wenn Theodoretos hinzufügt, er habe aber die Beſchaffenheit dieſer εὐαρέστησις nicht erklärt (τὸ δὲ ταύτης ποῖον οὐ δεδήλωκε), ſo wollen wir dem Berichterſtatter gern glauben, daß er ſich über die Bedeutung derſelben bei Heraklit nicht klar geworden, auch daß Heraklit, wie denn ſchulmäßiges Definiren überhaupt nicht bei ihm zu ſuchen iſt, keine Definitionsformel für ſie gegeben hat. Ihre reale Explication aber, die ſich uns ergeben hat, mußte ſich überall vorfinden, wo Heraklit von dem Verhalten der Menſchen zu den Schickſalen und Zuſtänden des Lebens ſprach. In dieſem billigenden Wohlgefallen mußte ihm die Uebereinſtimmung des Menſchen mit ſeiner Beſtimmung beſtehen.

Der Menſch, der dieſe εὐαρέστησις in ſich hergeſtellt hat, hat auch in ethiſcher Beziehung jene aufs kosmologiſche Ganze ſehende göttliche Intelligenz verwirklicht, von welcher uns der Scholiaſt (ſ. Bd. I. p. 92 sqq.) nach Herakleitos ſagte, daß ihr Alles ſchön und gerecht und nur den Menſchen das Eine gerecht und das Andere ungerecht ſei. — Wenn das Schickſal, die εἱμαρμένη (ſiehe oben § 17.), die Verknüpfung des Seins und der Negativität iſt, durch welche jedes Einzelne geſetzt und aufgehoben wird, ſo iſt die εὐαρέστησις das dieſe nothwendige Verknüpfung von Sein und Nichtſein begreifende und ihr entſprechende Verhalten.

Dieſe ethiſche εὐαρέστησις iſt aber nur möglich auf der Grundlage eines das Univerſum in ſeiner Wahrheit als ein Syſtem der Negativität begreifenden und als letzte Spitze und Gipfel dieſes ſich ſelbſt und die Vernünftigkeit des Negativen erfaſſenden Erkennens. Nur dieſe ſich ſelbſt und die Welt in ihrer Identität und Wahrheit als Proceß und allgemeines Werden erfaſſende und ſich deshalb dem Allgemeinen hingebende Seele iſt die göttliche Geſinnung und Einſicht, welcher gegenüber die menſchliche ſteht, die ihr eigenes Weſen und das Göttliche gleich ſehr verkennend ſich und die Außenwelt für Seiendes und Einzelnes hält.

Dieſer Gegenſatz iſt es, welcher dem von Origenes aus Celſus (VI. p. 638 u. 639 a. ed. de la Rue) mitgetheilten Fragmente zu Grunde liegt: „καὶ ἐπίθεταί γε Ἡρακλείτου λέξεις. μίαν μὲν ἐν ᾗ φησιν „„ἦθος γὰρ ἀνθρωπήιον οὐκ ἔχει γνώμας. θεῖον δὲ ἔχει"", „menſchliche Geſinnung hat nicht Erkenntniß, göttliche aber

hat sie". Das andere daselbst unmittelbar darauf mitgetheilte Fragment: „ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός" „Ein thörichter (unmündiger) Mann hört soviel auf den Dämon, wie ein Kind auf einen Mann" macht dies durch den schön gewählten Vergleich noch klarer.

Denn wie der erwachsene Mann nur die eigene zur Erkenntniß seines innern Wesens gelangte Vernunft des Kindes darstellt, auf deren Stimme aber das sein Wesen noch nicht erfassende Kind eben darum noch nicht achtet, so ist auch die Stimme des Dämon nur das mündige, sich selbst erkennende Wesen des Mannes; sie ist nur die Stimme der zur Erkenntniß des eigenen Wesens gelangten menschlichen Vernunft, die in dem vorigen Fragmente die „göttliche Gesinnung" genannt wurde, eine Stimme, welche aber der gewöhnliche, der Erkenntniß seines eigenen Wesens und des Wesens der Welt als des absoluten Processes nicht theilhaftige und darum nicht mündige Mensch nicht vernimmt. Die Analogie mit dem p. 123 sq. 429 angeführten Bericht läßt dies noch klarer hervortreten. Wie das Kind sich auch physisch dadurch vom Manne unterscheidet, daß es sich selbst noch nicht hervorzubringen vermag, wie Heraklit von dem Zeitpunkte, wo diese Fähigkeit des Sichselbsthervorbringens mit der Saamenabsonderung eintritt, das vollendete Sein des Menschen datirt und gleichzeitig auch die Fähigkeit des Verständnisses des Guten und Bösen eintreten läßt, so ist der unmündige und kindische Mann derjenige, der sein eigenes Wesen geistig nicht hervorzubringen und zu erfassen vermag.

Das δαίμων im Fragmente in dieser anthropologischen Bedeutung hier aufzufassen, dazu berechtigt endlich noch ein schönes Fragment, in welchem Heraklit, alle religiöse Dämonologie geradezu auflösend und negirend [1]), für das menschliche Innere alles Das in Anspruch nimmt, was in der religiösen Anschauung den Dämonen und ihrer Leitung zugeschrieben wurde: ein Fragment, welches auch die Lebensschicksale des Individuums als dieselbe Sichselbsthervorbringung und Selbstverwirklichung im Ethischen ausspricht, wie die Zeugung sie im Physischen darstellt, und welches uns hierdurch zugleich hinreichend deutlich zeigt, welche Stellung die εἱμαρμένη bei Heraklit im Unterschiede von den Stoikern zu den Handlungen des Subjectes einnimmt. Das in Rede stehende Bruchstück lautet bei Alex. Aphrod. (de fato VI. p. 16. ed. Orelli u. ib. p. 154 ex libr. II. de anima): „ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων" κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τοῦτεστι φύσις. „Die Gesinnung ist dem Menschen sein Dämon".

1) cf. oben Bd. I. p. 296 sqq.

Ebenso bei Stobäos (Serm. T. 102. p. 559. T. III. p. 306. Geisf.): *Ἡράκλειτος ἔφη, ὡς ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.* und mit einer ganz kleinen Veränderung bei Plutarch[1]: *καὶ Ἡράκλειτος „ἦθος ἀνθρώπου δαίμων“.* Plutarch versteht diesen Ausspruch sehr richtig, wenn er ihn mit dem Verse Menander's zusammenstellt: *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός.* Die von Alex. Aphrod. gegebene Interpretation *τοιγάρτοι φύσις* ist den Worten nach gleichfalls nicht unrichtig, ebensowenig wie die Schleiermacher'sche Uebersetzung des Fragmentes selbst: „des Menschen Gemüth ist sein Geschick“. Wohl aber ist die Schleiermacher'sche (p. 503. 504) Auffassung desselben unrichtig, die er auf die in den vorhergehenden Worten[2]) des Aphrodisiers gegebene Erklärung stützt, als habe Heraklit das individuelle Gemüth des Menschen selbst zu einer unfreien Naturbestimmtheit machen wollen.

Vielmehr ist der Gedanke des Fragments eben kein anderer als der, das sonst der Lenkung höherer Mächte und Dämonen[3]) zugeschriebene Schicksal des Einzelnen der Freiheit des menschlichen Innern und seiner Erkenntniß, der Gesinnung (wie *ἦθος* zu übersetzen ist) zu vindiciren und auch den Lebenslauf und das Lebensloos des Individuums als seine eigene Hervorbringung und Sichselbstdarstellung aufzuzeigen.

Dies bestätigt sich außer dem obigen Zusammenhange und der Auf-

1) Quaest. Plat. p. 999. E. p. 68. Wytt.

2) Sie lauten: *κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὖροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφόρους γινομένας ἑκάστῳ τὰς τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους.* und bald darauf: *ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γὰρ ταῖς φυσικαῖς κατασκευαῖς τε καὶ διαθέσεσι τὰς τε πράξεις καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς καταστροφὰς αὐτῶν ἀκολούθους ἰδεῖν ἐστι. Τῷ μὲν γὰρ φιλαυτίᾳ καὶ θράσει φύσει βιαίως τις καὶ ὁ θανατός.* Wenn Schleiermacher sagt: „*δαίμων* bedeutet hier ohne Zweifel dasselbe, was sonst *εἱμαρμένη*“, so entlehnt er dies gleichfalls, ohne ihn anzuführen, dem Aphrodisier, der nach den letztangeführten Worten fortfährt: *αὕτη γάρ ἡ τῆς φύσεως εἱμαρμένη.* Die Frage ist aber gar nicht, was *δαίμων* hier bedeute, der selbstredend nichts anderes als das im religiösen Glauben von dem Dämen gelenkte und so mit ihm identische Schicksal bedeuten kann, sondern höchstens was Heraklit unter *ἦθος* hier verstand und worauf er also das einzelne menschliche Schicksal in letzter Instanz zurückführt; ob, wie Schleiermacher meint, auf eine unfreie, in der natürlichen und particularen Beschaffenheit des Einzelnen wurzelnde Bestimmtheit, oder auf die Freiheit der menschlichen Gesinnung und die Erkenntniß seines eigenen Wesens. Zur Stelle des Aphrodisiers vgl. Blümner, Schicksalsidee des Aeschylos p. 166.

3) Vgl. Wyttenbach in Bibl. Crit. Part. IX. p. 16 sqq. und ed. Platonis Phaedr. p. 289.

faſſung Plutarch's, die ſich in der erwähnten Verbindung des Ausſpruchs mit dem Verſe Menander's darlegt, einſtweilen hinreichend durch den Gebrauch, den noch die ſpäteren Steiker von dieſem δαίμων machen. Denn obgleich ſich bei dieſen, zum Unterſchied von Heraklit, auch in Bezug auf die Schickſale des Individuums eine fataliſtiſche Anſchauung entwickelt hatte, drängt ſich ſelbſt noch bei ihnen bei näherer Betrachtung, oft recht deutlich im gründlichen Widerſpruch zu ihren eigenen Sentenzen, dieſe ihnen von Heraklit übermachte Auffaſſung des Dämon als der Vernunft und Erkenntniß des Individuums hindurch. So z. B. bei Marc. Anton. lib. II. § 27: „Derjenige lebt mit den Göttern, welcher beſtändig ſeine Seele mit dem ihm Beſtimmten befriedigt zeigt und dasjenige vollbringend, was der Dämon will, welchen Zeus als einen abgeriſſenen Theil ſeiner ſelbſt (ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ) einem Jeden zum Vorſteher und Leiter gab; es iſt aber dieſer (Dämon) die Vernunft und Erkenntniß eines Jeden (οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος)". Vgl. hiermit ib. II. § 13. III. § 12. u. 16. V. § 10. und beſonders die in den Noten von Gataker z. d. o. angef. Stellen.

Unſere Auffaſſung des Fragments beſtätigt ſich aber auch in wie uns dünkt ſehr entſcheidender Weiſe durch andere Ausſprüche Heraklit's. Denn dieſelbe Proteſtation gegen die Anſchauung der Schickſale des Individuums als an die Naturbeſtimmtheit gebunden, dieſelbe Vindication der menſchlichen Freiheit und Erkenntniß als der allein maaßgebenden und beſtimmenden Inſtanzen für die menſchlichen Looſe ſpricht ſich auch in der leidenſchaftlichen Polemik Heraklit's gegen die Aſtrologie aus, gegen den Glauben an irgend welchen Einfluß der Geſtirne oder höherer Mächte überhaupt auf das Schickſal des Menſchen.

Sehr richtig bemerkt ein geiſtreicher moderner Naturforſcher von dem innerſten Grunde der Aſtrologie im Alterthum ſprechend [1]): „Auf dieſer Kindheitsſtufe der Menſchheit fielen Religion, Aſtronomie und Aſtrologie in Eins zuſammen. Aſtronomie war Erkenntniß Gottes, Aſtrologie Glauben an göttliche Vorſehung. Daß hier die Frage nach der Entſtehung der Aſtrologie, nach ihrer Berechtigung eine ganz müßige iſt, ergiebt ſich von ſelbſt. Die Geſtirne waren die Götter, ihre Strahlen die Boten ihres himmliſchen Willens. Sie deuteten nicht des Menſchen Schickſal, nein, ſie ſelbſt beſtimmten und lenkten es".

Allein nicht blos durch dieſen inneren Zuſammenhang von Dämono-

1) Schleiden, Studien p. 226; vgl. Roeth, Aeg. Glaubensl. p. 171 sqq. nota 249 sqq.

logie und Astrologie enthält die Protestation, die Heraklit der Astrologie entgegensetzt, eine Negation und Auflösung der Dämonologie überhaupt in sich. Vielmehr ist vorzüglich die Weise und der Umfang seines Angriffs auf dieselbe zu beachten. Er greift sie nicht insofern an, als sei nur den Göttern, nicht den Gestirnen jener Einfluß zuzuschreiben; er greift sie auch nicht insofern an, als sei jener göttliche Einfluß zwar vorhanden und könne nur aus den Gestirnen nicht erkannt werden. Er negirt vielmehr dabei auf das Entschiedenste jede fatalistische Anschauung in Bezug auf die Thaten und Handlungen des Individuums überhaupt, er negirt auf das Entschiedenste die Annahme eines jeden göttlichen oder natürlichen Einflusses auf das menschliche Innere, auf sein Wollen und Erkennen, wie er andererseits nur aus diesem heraus das menschliche Loos sich gestalten und bestimmt werden läßt. Es ist ferner dabei zu bemerken, mit welchem leidenschaftlichen Haß Heraklit die astrologische und fatalistische Anschauung überhaupt verfolgt, mit welchem Eifer er selbst die unschuldigsten, oft nur in poetischen Bildern bestehenden leisen Andeutungen derselben bei den größesten Dichtern hervorsucht und welchen schonungslosen, zermalmenden Tadel er darüber ausspricht, Dinge, die eben nur möglich und erklärlich sind, wenn jene Ansicht seiner eigenen Weltanschauung in ihrer innersten Wurzel diametral gegenüberstand. Wir beginnen die hierher gehörigen Zeugnisse mit dem Bericht des Schol. zu Homer's Il. 18. v. 251. Homer sagt daselbst von Polydamas:

„Ἕκτορι δ' ἦεν ἑταῖρος, ἰῇ δ' ἐν νυκτὶ γένοντο".
Hektor's Freund, auch wurden in Einer Nacht sie geboren,
Er durch Worte berühmt, er dort durch Kunde des Speeres"
(nach Voß).

„Wie können[1]), sagt der Scholiast, zwei in Einer Nacht Geborene so sehr von einander abweichen, da doch die Einwirkung (τῆς συμπαθείας) der Himmlischen auf Beide sich gleich verhält? Der Unterschied für die Geborenen liegt aber nicht nur in der Nacht, sondern auch in der Bestimmtheit der Stunde. Herakleitos nennt deshalb (sc. wegen dieses Verses, ἐντεῦθεν) den Homer einen Astrologen und auch wegen der andern Verse (καὶ ἐν οἷς φησί):

---

1) Schol. in Iliad. ed. Bekker. p. 495. b. 5: „— — Ἡράκλειτος ἐντεῦθεν ἀστρολόγον φησὶ τὸν Ὅμηρον καί (dies für den Sinn wesentliche καί fehlte in der Villoison'schen Ausg.) ἐν οἷς φησι „μοῖραν δ' οὔτινα φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται" (Iliad. 6, 488). Dasselbe aber in einer mißverstehenden Wendung, sagt Eusthat. ad l. l.

„Doch dem Verhängniß entrann Niemand von den Sterblichen mein ich,
Edeler so wie Geringer, nachdem er einmal gezeugt ward"
(nach Voß).

Man sieht aus diesem Bericht, wie die Benennung „Astrologe" von Heraklit als ein Stich- und gleichsam Schimpfwort gebraucht wurde, welches er auf Homer, diesen auf seine Consequenz hindrängend, wegen zweier Stellen anwendet, von denen die zweite kaum wirklich astrologische, sondern nur fatalistische Anschauung überhaupt bekundet, und die erstere an und für sich nur das Factum der in Einer Nacht stattgehabten Geburt beider Männer erwähnt. Aber diese bloße Zeitbestimmung der Geburt erscheint dem Eifer Heraklit's schon als unfreies astrologisches Unwesen, woraus sich übrigens beiläufig ergiebt, wie allgemein verbreitet damals die Horoskopstellung und Bestimmung der menschlichen Schicksale aus der Zeit der Geburt sein mußte. —

Denselben Tadel sprach er auch über Hesiod aus bei Plutarch [1]): „εἴ τε μὴ, ὀρθῶς Ἡράκλειτος ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ ὡς ἀγνοοῦντι, φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν". „wenn aber nicht, so hat Herakleitos mit Recht den Hesiod getadelt, wie Einen, der nicht wisse, daß jedes Tages Natur nur ein und dieselbe sei", einen Tadel, den schon Schleiermacher durch die eben angezogene Stelle der homerischen Scholien erklärt. Wenn aber Schleiermacher meint, daß sich die breit gedruckten Worte sehr einer wörtlichen Anführung nähern, so ist dies nicht ganz in dem Grade der Fall, wie er zu glauben schien, wie das echte, obwohl in lateinischer Uebersetzung, hierüber noch vorhandene Fragment Heraklit's beweist. Vor der Anführung desselben müssen wir jedoch noch eines Berichtes des Diogenes erwähnen über einen mit unvergleichlicher Heftigkeit und Bitterkeit geäußerten Tadel, den Heraklit über Homer sowohl als über den Dichter Archilochus ausgesprochen hat: „τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως" (Diog. L. IX. 1.). „Homer aber, sagte, er verdiene aus den Versammlungen zu den öffentlichen Kampfspielen hinausgeworfen und mit Ruthen gepeitscht zu werden und Archilochos gleichfalls". Da Diogenes nicht sagt, worauf Heraklit dieses so harte Urtheil gründete, so ist über den muthmaßlichen Grund hin und her ver-

Vol. IV. p. 67. ed. St. Die Vermuthung des Fabricius, es sei hier Herakleitos der Grammatiker gemeint, hat schon Schleiermacher p. 345 gut zurückgewiesen.

1) Camill. I. 137. F. 138. B. Fragm. XXX. p. 863. Wytt.

muthet, aber das nahe genug liegende Richtige nach unserer Meinung immer verfehlt worden. Schleiermacher (p. 345) scheint geneigt, anzunehmen, dies beziehe sich auf den schon früher (siehe § 4.) besprochenen Tadel des Homer, weil dieser den Streit aus den Reihen der Götter und Menschen hinwegwünschte, gesteht jedoch selbst, dies bleibe „zweifelhaft wegen des hier mit Homer in Verbindung gesetzten Archilochos". Richtig ist das von Schleiermacher in den letzten Worten selbst herausgefühlte Kriterium, jener Tadel müsse sich auf einen, dem Homer und dem Archilochos gemeinschaftlichen Punkt bezogen haben, da sonst Diogenes ohne die größte Gewalt unmöglich so wie er dies thut, Heraklit beide in dasselbe Urtheil hätte zusammenfassen lassen können; aber eben deshalb ist es gar nicht zweifelhaft, daß die erste von Schleiermacher geäußerte Vermuthung[1] unrichtig ist. Nach jenem evidenten Kriterium bezieht sich jenes Verdammungsurtheil vielmehr offenbar auf Folgendes: Homer sagt (Odyss. 18. 135.):

„τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε".

„Denn so ändert der Sinn der sterblichen Erdebewohner
So wie die Tag' her führet der waltende Vater vom Himmel".
(Voß.)

Ganz ebenso hatte aber auch Archilochos gesagt[2]):

„τοῖος ἀνθρώποισι θυμὸς, Γλαῦκε Λεπτίνεω πάϊ,
γίνεται, οἵην Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγει".

„Ein solcher ist der Sinn der Menschen, wie der Tag ist, den ihnen Zeus herbeiführt". Gegen diese in ihrer Consequenz die Unterschiede menschlicher Handlungen und Gesinnungen der Naturbestimmtheit unterordnende und so die menschliche Freiheit aufhebende Ansicht erhob sich Heraklit mit dem schönen und energischen Ausspruch: „Jeder Tag ist dem andern gleich", läugnend somit, daß in der sich ewig gleichen Natur der Zeit und der Tage der Unterschied für die Gesinnungen und Handlungen des Menschen liegen könne und denselben vielmehr auf

1) Noch unrichtiger ist die Auffassung von H. Ritter (p. 72), es beziehe sich dieser Tadel auf die „herumschweifende Einbildungskraft der Dichter, besonders wenn sie sich vermaaß, die Entstehung der Welt nach ihren lustigen Bildern erklären zu wollen", eine Vermuthung, in der Ritter übrigens nur dem von Heyne im dritten Excurse zum 23. Buch der Iliade Gesagten (Ilias ed. Heyne T. VIII. p. 570) folgt.

2) cf. Suidas s. v. *Ἱππῶνιος* und Archilochi Reliqu. coll. Ignat. Liebel p. 120 sq. und Fragm. XI. ap. Gaisf. Poett. Minor. Graec. III. p. 96 sq. ed. Lips. Ueber jene Verse des Homer siehe die Diatribe von Casaubonus, Lond. 1658.

das menschliche Innere als solches zurückführend. Denn wörtlich so ist uns das bisher übersehene Fragment erhalten bei Seneca ep. 12. T. III. p. 33. ed. Bipont., obwohl Seneca selbst es höchst flach auffaßt: „Ideo Heraclitus cui cognomen Scotinon fecit orationis obscuritas: Unus, inquit, dies par omni est". Hoc alius aliter accepit; dixit enim parem esse horis, nec mentitur"[1]).

Und eben weil jene fatalistische Anschauung in ihrer Consequenz jede menschliche Selbständigkeit und somit die Wurzel aller menschlichen Tüchtigkeit aufhebe, scheint Heraklit, consequent noch in der Uebertreibung, gemeint zu haben, daß Homer und Archilochos aus den öffentlichen Spielen, als aus denjenigen Orten, wo sich die menschliche Tüchtigkeit in ihrer hellenischen Auffassung entfalten und gefeiert werden sollte, hinausgeworfen zu werden verdienten.

Denn wer noch nicht von selbst überzeugt sein sollte, daß jenes von Heraklit gegen Homer und Archilochos geschleuderte Verdammungsurtheil in der That auf nichts Anderes, als die angeführten Verse beider Dichter geht, der beachte nur, um sich diese Ueberzeugung zu verschaffen, wie Sextus Empirikus in dem Buche gegen die Astrologen[2]) die Meinung der Astrologen und Chaldäer von dem Zusammenhang des Irdischen mit dem Himmlischen und die Veränderungen des ersteren durch den Einfluß dieser Potenzen gerade in jene von uns angeführten homerischen Verse zusammenfaßt; wie ferner derselbe Sextus (ib. VII, 128.) Homer und Archilochos wegen eben dieser Verse als einer Meinung hierüber zusammenstellt[3]), wie ferner auch Diog. L. IX. 71., obwohl in entsetzlich ungeschickter Weise, Archilochos durch eben diese Verse mit Homer in Verbindung bringt, indem er beide deshalb zu Skeptikern und Pyrrhonianern macht (!) endlich aber, wie Sextus wieder an einer andern Stelle (Pyrrh. Hypoth. III. 244.) diese Verse Homer's denen entgegensetzt, welche annehmen, daß sich durch die Handlungen und deren Uebereinstimmung mit sich die Vernunft des Menschen zu erkennen gebe und von denen er sagt, daß sie die Natur des

---

1) Weit besser als in dieser Seneca keine Ehre machenden Erklärung ist das Dictum von Plutarch verstanden, wenn er es oben p. 456 interpretirte φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν.

2) adv. Math, V. 4: — — ὧν χωρὶς οὐ δυνατὸν ἐπιβάλλειν ταῖς πρὸς τοὺς Χαλδαίους ἀντιῤῥήσεσιν· ἐπὶ προὐκειμένῳ τοίνυν τῷ συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις καὶ κατὰ τὰς ἐκείνων ἀποῤῥοίας ἑκάστοτε ταῦτα νεοχμοῦσθαι τοῖς γὰρ νόος ἐστὶν κτλ.

3) Wobei er aber mit großem Unrecht das heraklitische περιέχον φρενῆρες auf die homerischen Verse als dasselbe besagend zurückführen will.

Menschen überschätzten und sich in frommen Wünschen mehr als im Sagen der Wahrheit ergingen — und vergleiche mit alle diesem den in der oben angeführten Stelle des Plutarch von Heraklit über Hesiod, weil er nicht wisse, daß alle Tage gleich seien, ausgesprochenen Tadel, sowie den von ihm laut den Scholien zur Ilias dem Homer zuerkannten spöttischen Ehrentitel „Astrologe", weil er erwähnt, daß zwei befreundete Helden in Einer Nacht geboren seien. Siderlich wird man dann unsere Meinung theilen, daß die Stelle bei Diogenes unmöglich eine andere Beziehung haben kann[1]). —

Es zeigt sich hiermit zugleich, daß die εἱμαρμένη bei Heraklit festgehalten wird in ihrer speculativen Bedeutung als das kosmologische allgemeine Werdensgesetz, welches Dasein und Nichtsein verknüpfend hierdurch gerade die Reihe und die Gattung producirt, den kosmischen Kreislauf regelt und somit auch die allgemeinen kosmischen Schicksale der menschlichen Gattung und des Individuums (in Bezug auf seine Gattungslose) leitet, daß sie aber durchaus nicht, wie in der religiösen Anschauung und auch mindestens zum Theil bei den Stoikern zu einem Verhängniß wird, welches die ethischen Handlungen und individuellen Erlebnisse des Einzelnen bestimmt und als unfreie setzt. (vgl. Firmicus I. c. 3, es seien welche, welche die εἱμαρμένη so fassen, daß sie sich nicht auf den Lebenslauf bezieht, ut nostrum sit quod vivimus, fati vero ac sortis solum esse videatur quod morimur).

Nirgends existirt eine Spur davon, daß bei Heraklit die εἱμαρμένη in ein derartiges ethisches Verhältniß zum Einzelnen und seinen Handlungen tritt. Wohl aber sind, wie gezeigt, die bestimmtesten Spuren des Gegentheils vorhanden und selbst das höchste der menschlichen Loose, die realisirte reine Einheit von Sein und Nichtsein, der immerwährende Ruhm der Sterblichen wird von ihnen erlangt durch die freie Hingabe des Einzelnen an das Allgemeine.

So nur löst sich auch der sonst scheinbar unlösliche Widerspruch in den Berichten, wenn Nemesios[2]) (de nat. hom. ed. Plant. p. 168.)

---

1) Die Astronomie wußte aber Heraklit sehr wohl von der Astrologie zu unterscheiden. Denn wir haben ihn selbst astronomische Bestimmungen treffen hören und von Thales soll er nach Diog. L. I. 2 wohl jedenfalls sobend bezeugt haben, daß dieser die Sonnenfinsterniß vorausgesagt habe.

2) Und ebenso wie Nemesios sagt auch Gregor. Nyssen., Herakleitos meinend und bis auf das Wort σωτηρίαν das in seiner Philosophie hier stattfindende Sachverhältniß nicht unrichtig schildernd, de anim. et Resurr. p. 112. ed. Krabing.:

Heraklit mit Demokrit zu denen zählt, welche keine Vorsehung, πρόνοια, angenommen haben und andererseits Cicero (de fato c. 17. p. 635) von Heraklit wie von Demokrit, Empedokles und Aristoteles sagt, sie hätten angenommen, „daß Alles in der Art durchs Fatum geschehe, daß dieses Fatum die Bedeutung der Nothwendigkeit hineinbringe, „qui censerent omnia ita fato fieri ut id fatum vim necessitatis afferret". Zu der hervorgehobenen näheren Erklärung, die sonst gar nichts erklären würde, liegt nichts Anderes, als daß dies Fatum nur die eigene immanente Naturnothwendigkeit des Gegenstandes, das Naturgesetz desselben bedeuten solle. Und in diesem Sinne ist freilich auch bei Heraklit ein Fatum nicht nur im höchsten Maaße vorhanden, sondern es ist ihm auch das Alles regelnde Weltgesetz. In diesem Sinne, in welchem das Schicksal und das eigene Wesen identisch sind, bewährt sich aber auch im höchsten Maaße unsere obige Auffassung jenes heraklitischen Fragmentes, daß die „Gesinnung dem Menschen sein Schicksal" ist und bildet, und daß ἦθος, ob man es nun Gesinnung, Charakter oder Gemüth übersetze, nicht, wie Schleiermacher und auch der Aphrodisier thun, als eine natürliche sinnliche Bestimmtheit des Menschen, der er sich nicht erwehren kann, zu fassen ist — denn „gemeinsam ist es Allen, vernünftig zu sein" — sondern daß es, statt die sinnliche particulare Bestimmtheit des Menschen bei Heraklit zu sein, vielmehr die Aufhebung dieser, die im Gesetz des Gegensatzes bestehende Natur seiner Seele ist. Das ἦθος ist gerade das eigene und frei Innere des Menschen, durch welches er sich gerade auch von der Bestimmtheit des sinnlichen Daseins losreißen und sich zu dem machen kann, was er an sich in Wahrheit ist.

Es ist aber auch nach zwei Seiten hin die Anschauung der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung der heraklitischen Ethik durchaus wesentlich und immanent und zwar deshalb, weil diese Ethik durchaus auf der Idee des Wissens und Erkennens beruht.

Die eine Seite ist soeben berührt worden.

Unmittelbar findet sich der Mensch in sinnliche Einzelheit versenkt und auch die Außenwelt erscheint ihm als solche. So ist er im Wähnen befangen und ein Schlechter, er nähert sich dem Thier. Erst dadurch, daß der Einzelne sein eigenes sinnliches Sein aufhebt, seine sinnliche Unmittelbarkeit sich untergehen läßt und sich als Nichtseienden weiß, erst dadurch

---

θαι πάσης τῆς ζωῆς ἡ [illegible] αὐτὴ καὶ [illegible] κοινῆς ἡγεμονίαν, μηδεμιᾶς προνοίας διὰ τῶν ὄντων ἡκούσης, wo bereits der gelehrte Herausgeber p. 396 Bezugnahme auf Heraklitisches erkennt.

erfaßt er die weltleitende γνώμη. Diese Aufhebung des eigenen Seins und diese Hingabe an das Alles durchwaltende Allgemeine ist in ungetrennter Identität zugleich die Idee des Erkennens und des Guten bei Heraklit. In dieser Selbstaufhebung ist, weil sie Unterscheiden seiner von sich selbst und freie Selbstbestimmung des Einzelnen ist, die formelle Freiheit des Individuums bei Heraklit vorhanden. Erst mit der Fähigkeit dieses Unterscheidens der Begriffe des Guten und Bösen läßt Heraklit die Vollendung auch des physischen Menschen beginnen, wie ihm der geistige und ethische Mensch erst im Vollbrachtsein dieser Unterscheidung, in der Hingabe an das Allgemeine besteht.

Ebenso ist aber nicht nur formelle, sondern auch wahre speculative Freiheit bei Heraklit vorhanden. Denn dieses Allgemeine, dem sich der Mensch im Erkennen und Handeln hingegeben hat, ist bei ihm kein dem Menschen Anderes und ihm Fremdes, weder religiöse Lenkung noch menschliche Satzung noch Schicksalsbestimmtheit (welche das Individuum frei läßt, weshalb eben die Meisten schlecht sind, d. h. die Bestimmung nicht in sich verwirklicht haben), sondern es ist nur sein eigenes, ihn durchwaltendes Wesen, welches er im Erkennen und Handeln zur Darstellung und zur Selbstverwirklichung zu bringen hat.

Bei den Stoikern erst, welche alle speculativen Begriffe des Epheſiers in Verstandesreflexionen auffassen und dadurch zu festen Vorstellungen vereinseitigen, mußte sich die göttliche ἀναθυμίασις Heraklit's (s. Bd. I. p. 313 u. n. 2.), welche uns durchströmt, dieser allgemeine und vernünftige Proceß, der unser allgemeines Leben und Sein und das des Universums ausmacht, verfestigen zu einer individuellen μοῖρα und einem ἀπόσπασμα, zu einem festen abgerissenen Theile des Göttlichen, das der Einzelne in sich trägt und das bestimmend auf ihn einwirkt, und nur ganz identisch hiermit ist es, wenn sich bei ihnen ebenso die εἱμαρμένη, die bei Heraklit als das kosmologische Werdensgesetz flüssig erhalten bleibt, zu einem auch die individuellen Schicksale des Einzelnen bestimmenden Verhängniß, wie in der dichterischen Vorstellung, wieder verfestigt.

Es ist übrigens durch die bisherige Entwickelung dargethan, wie auch die Ethik der Stoiker durchaus auf der Grundlage des heraklitischen Systems und seiner Ethik beruht. Die Hingabe ans Allgemeine, die Negation und Verachtung des sinnlichen und individuellen Seins, die Richtung des individuellen Geistes auch in Gesinnung und Handlung auf das kosmologische Ganze[1]), die wohlgefällige speculative Billigung auch des

1) Man vgl. ihren Grundsatz, daß der Mensch das Weltall nachahmen müsse und hierüber oben Bd. I. p. 166, 1.

dem Menſchen Negativen — dieſe Grundlage der ſtoiſchen Ataraxie — alle dieſe Hauptbeſtimmungen der ſtoiſchen Ethik haben die Stoiker von Heraklit nur aufgenommen und es iſt ein Irrthum, zu glauben, wie bisher geſchieht, daß die Stoiker in ihrer Ethik ſelbſtändig geweſen wären. Sie haben ihre Ethik nur ganz ebenſo wie ihre Phyſik und Theologie Herakleitos entlehnt.

Selbſtändig gegen Heraklit ſind ſie nur in ihrer ſubjectiven Logik und Dialectik; ſelbſtändig darin, daß ſie — was hiermit eng zuſammenhängt — die bei Heraklit ungeſchiedene geiſtige Subſtanz in dieſe Adern der Phyſik, Logik und Ethik ſcheiden und auslegen. Fortgeſchritten gegen Heraklit ſind ſie endlich hauptſächlich darin, daß die heraklitiſche proceſſirende Identität von Sein und Nichtſein ſich bei ihnen verinnerlicht hat und zu dem geworden iſt, was ſie bei Heraklit nur erſt ganz an ſich iſt, zum Begriff des Geiſtes als abſtracter Innerlichkeit des Selbſtbewußtſeins; daß alſo dieſer fortgeſchrittene Begriff des Geiſtes, wie er ſich durch die Philoſophie des Platon und Ariſtoteles und die geſammte Zeitentwicklung erzeugt hat, den tiefſten Punkt und die Bedeutung ihrer Philoſophie bildet. In jeder andern Hinſicht, und zumal in der Aufrollung dieſes Gedankenpunkte zu einem Univerſalſyſtem, ſtehen ſie ganz auf des Epheſiers Schultern und führen die Gedanken nur aus, die er über alle Gebiete des Geiſtes gehabt hat. Sie ſind mit einem Worte nur als eine in Form der Verſtandeslogik und Verſtandesdialectik vor ſich gehende nähere Ausführung und Entwicklung des heraklitiſchen Syſtems ſelbſt zu erfaſſen, bei welcher Entwicklung der heraklitiſche abſolute Begriff aber durch die anderweitige fortgeſchrittene Philoſophie und Zeitbildung bereits zu dieſer ſeiner eigenen Verinnerlichung gelangt iſt, nicht mehr blos als objective kosmologiſche Identität von Sein und Nichtſein, als Idee des Proceſſes, ſondern als die abſtracte Innerlichkeit des ſubjectiven Geiſtes gefaßt zu werden. Indem aber hiermit zugleich bei den Stoikern, zumal den ſpäteren, das wirkliche Verſtändniß der ſpeculativen proceſſirenden Identität der Gegenſätze bei Heraklit ſchwindet, geht der große ſpeculative Gehalt der heraklitiſchen Philoſophie bei ihnen in ſeichte Verſtandesreflexion und feſte Einſeitigkeiten verloren, in die ſie ſich nach allen Seiten hin verrennen. So wird ihre Theologie zur Allegorie, in welcher ſich die vielen Götter zu beſondern ſinnlichen und geiſtigen Eigenſchaften vereinzelnen, ſtatt wie bei Heraklit Momente des Begriffs zu bleiben, die den Gegenſatz an ſich haben (ſiehe §§ 10. 11.), ihr Feuer wird zu einem materiellen, der kosmologiſche heraklitiſche Weltproceß mündet in eine reale Welt-

verbrennung, ihre Ethik verflacht sich in eine fade Verstandes- und Reflexionsmoral und sie verwickeln sich in eine Menge von Widersprüchen mit ihren eigenen Principien, deren wir nur sehr wenige einzelne im Vorbeigehen flüchtig zu constatiren Gelegenheit genommen haben.

Die heraklitische Philosophie aber haben wir nunmehr in ihrer Aufrollung und Selbstentwicklung bis zu jenem Schlußstein begleitet, welcher ewig den Schlußstein aller wahren Philosophie zu bilden hat und mit dem daher auch die Darstellung derselben zu schließen ist, bis zur Idee der Freiheit.

STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

Nachträge.

I) zu Bd. II. p. 45 zu den Worten: „zu welchem sich das kosmisch-elementarische Feuer bereits als seine von ihm durchwaltete reinste Darstellung und Verwirklichung verhält", gehört folgende Anmerkung:

Es ist in dieser Hinsicht eine ganz passende und der richtigsten Auffassung fähige Bezeichnung, wenn der Scholiast zu Hesiod (Poetae minor. ed. Gaisf. Vol. III. p. 456 aus den Allegorieen des Johannes Diakonus zur Theogonie das Feuer bei Heraklit das „Erstgeborene" nennt, — — ἄλλοι μὲν ἄλλως τῶν φυσικῶν ἀνδρῶν περὶ τῆς τῶν ὄντων φυσιολογίαν· ὁ μὲν τὸ πῦρ τιθεὶς πρεσβυγενέστερον τῶν ἄλλων ἀπάντων Ἡράκλειτος.

II) zu Bd. II. p. 346 muß es am Schluß weiter heißen:

Keinesfalls aber darf man etwa in den Worten des Clemens: τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστία ἀγαθὴ irgendwie eine Bestätigung erblicken wollen für die thörichten Berichte Cicero's und Anderer (vgl. Bd. I. p. 11), Heraklit sei absichtlich dunkel gewesen, indem er, wie jene, aber nur dem Clemens angehörigen Worte, wenn man sie als heraklitisch faßt, zu bestätigen scheinen könnten, etwa geglaubt, es sei gut, die Weisheit zu verbergen. Denn was wirklich nach Heraklit zu verbergen gut ist, ist — wir besitzen noch seine eigenen Worte darüber — nicht die Weisheit und Wahrheit, sondern im Gegentheil, der — Unverstand. So theilt uns Stobäus (Serm. T. III. p. 48. I. p. 100 Gaisf.) ein wörtliches Dictum des Ephesiers, in welchem auch die kleinen Zeitformen noch beibehalten sind, mit: „Κρύπτειν ἀμαθίην κρεσσον ἦ ἐς το μανιην φερειν". „Zu verbergen den Unverstand ist besser, als ihn zur Schau zu stellen." Die Treue der Anführung bestätigt sich auch durch die schon weniger wörtliche Weise, in der Plutarch. de audit. II. p. 41. A. I. p. 150 W. den Ausspruch citirt: ταχὺ μὲν γὰρ οὐδὲ ἀμαθίην κρύπτειν ἄμεινον, ὡς φησιν Ἡράκλειτος.

ἀλλ' εἰς μέσον τιθέναι καὶ θεραπεύειν und nochmals quod virt. doc. post. p. 439. D. p. 795. W.: ἀμαθίαν γὰρ Ἡράκλειτός φησι κρύπτειν ἄμεινον. Man vgl. damit das Bd. I. p. 280 sqq. erörterte Fragment, von welchem wir schon dort unsere Ansicht ausgesprochen haben, daß es mit dem hier angeführten nicht schlechthin zusammenfällt.

I. Index der Fragmente und Zeugnisse.

Die auf die Punkte folgenden Zahlen bezeichnen die Seiten dieses Werkes, und zwar die Zahlen nach II diejenigen des zweiten, die anderen die des ersten Bandes. — Zur leichteren Uebersicht sind, während alle schon bei Schleiermacher erörterten oder überhaupt angeführten Fragmente und Zeugnisse keine weitere Bezeichnung tragen, die bereits bei Bernays, Zeller oder andern Nachfolgern Schleiermacher's zuerst berührten durch ein vorgesetztes †, diejenigen aber, welche in den bisherigen Darstellungen Heraklit's unberücksichtigt geblieben waren, durch ein vorgesetztes * unterschieden. —

Wo etwa die Citate im Werke mit denen im Index in den Zahlen nicht genau stimmen, haben sich in die Zahlen des Werkes Druckfehler eingeschlichen, die im Index stillschweigend berichtigt worden sind.

* Aeneas Gazaeus, de immort. anim. p. 37. ed. Boiss. . . . 95. 2.
*— — p. 5. . . . 124 sq. 186 sq.
*— — p. 7. . . . 125 n.
Alexander Aphrod. de fato VI. p. 16. ed. Orelli . . . II, 451.
* — Comm. in Ar. de Prima Philosophia. Venet. 1551. interpr. Jo. Gen. Sepulveda. lib. IV. p. 33. B. p. 48. A. p. 61. . . . 80. 7. 82. 1. 83. 1.
*— — ap. Brandis. Schol. in Arist. Vol. IV. p. 630. ed. Berol. . . . II, 5.
*— — — p. 670. . . . 295.
— Comment. in Arist. Meteorol. f. 80. a. . . . II, 170 sq.
— Comm. in Ar. Top. f. 43. . . . 290.
— ap. Simplic. Comm. in Ar. de Coelo . . . II, 177—181. 200.
* Ammonius, Comm. in Ar. Categ., Venet. Ald. 1503. f. 3. . . . 294 sq.
*— — f. 37. . . . 300.
* — Comm. in Ar. de Interpret. f. 15. a. f. 20. b. . . . II, 385.
— — f. 4. . . . 291.
* Anonymi ἐκθεσις χρησεων ap. Walz. Rhet. Graec. T. III. p. 740. . . . 80.
* Codex Anonymus Urbinus ap. Brandis. Scholia in Aristot. Vol. IV. p. 347. ed. Berol. . . . 292. 3.
Marcus Antoninus III, 3. . . . II, 127. 203.
— IV 42. . . . II, 289 sqq.
— IV, 46. . . . 281. II, 277. 358, 1. 359, 1.
— X, 7. . . . II, 127.
Apulejus de mundo p. 266. Bip. . . . 107.
Aristoteles, de anima I, 2. p. 405. B. . . . 143 sqq. (cf. 57.) 289. II, 328 sqq. 340, 1. 419.
Arist. de Coelo I, 10. p. 279. . . . II, 172 sqq.
— — III, 1. p. 298. . . . II, 21 sqq. 154 sqq.
— Eth. Eudem. II, 7. p. 1223. . . . II, 446.
— — VII, 1. p. 1235. . . . 118.
— Eth. Magn. II, 6. p. 1201. . . . 30.
— Eth. Nicomach. II, 2 p. 1105. . . . II, 447.
— — VII, 5. p. 1147. . . . 30. 304.
— — VIII, 2. p. 1155. . . . 90. 114. cf. II, 257, 1.
† — — X, 5. p. 1176. . . . 292 sq.
— Metaphys. I. c. 6. p. 20. Br. p. 987. B. . . . 289.
— — III, 5. u. 4. p. 67. ed. Brand. p. 1005. Bekk. . . . 9 n. 79 sq.
— — III. c. 5. p. 79. Br. p. 1010. B. . . . 291 sq.
* — — III. c. 5. p. 80. ed. Brand. p. 1010. 35. B. . . . 50 sqq. 65. 132. 3.
— — III. c. 7. c. 8. p. 85. Brand. p. 1012. B. . . . 80—83.
— — XI. c. 5. p. 240. Brand. p. 1062. B. . . . 80—83.
— — XI. c. 10. p. 233. Br. p. 1067. B. . . . II, 163 n.
*— Meteorol. I, 9. p. 346. B. . . . II, 119, 1.
— — I. c. 14. p. 352. . . . II, 164 sqq. 232 sq.
† — — II, 2. p. 354. . . . II, 101.
— — II, 2. p. 355. . . . II, 104.
— de mundo c. 5. p. 396. . . . 73.
— — c. 6. p. 401. . . . 202.
— de part. anim. I, 5. p. 645. . . . 275.
— Phys. ausc. I, 2. p. 185. . . . II, 80. II, 57, 1.

Aristoteles Phys. ausc. I. 6. pag. 189. . . . II. 48. 228.
— — III. 5. p. 205. . . . II. 154. 163. u. n.
— — VIII. 3. p. 253 . . . II. 248. 324. 1.
— Polit. V. 11. p. 1315 . . . II. 446.
*— Problem. XIII. 6. p. 908 . . . 162. 43 u.
†— — XXIII. 30. p. 934 . . . II. 103. 123 sq.
— Rhetor. III. 5. p. 1407 . . . 2. u. 31. II. 268 u. n.
— de sensu et sensili c. 5. pag. 443 . . . II. 325.
— Topic. VIII. 5. p. 155 . . . 80. 85 u.
*Arnobius adv. Gent. II. c. 10. p. 53. ed. Orelli. . . . II. 54.
* — — V. c. 29 . . . 205 sq.
*Asclepius ap. Brandis. Schol. in Ar. Vol. IV. p. 652. ed. Ber. . . . 84. cf. 28. 1.
Athenaeus XIII. p. 610. Cas. . . . II. 308.
†— V. p. 178. f. . . . II. 319.
*Athenagoras, Legat. pro Christ. p. 16. ed. Ox. . . . 117 sq.
*— de mort. resurr. p. 198 . . . II. 271 sq.
*S. Augustinus, de civit. Dei VI. c. 5 . . . 138. 2.
*Basilius Magnus, de legend. gent. libr. Or. ed. J. H. Majus. Francof. 1714 p. 33 . . . 137. 5.
*Basilii Schol. in Greg. Naz. . . . 157. 3.
†Censorinus de die natali c. XVI. p. 79. Haverkamp. . . . II. 124. 192.
†— — c. XVIII. p. 92 . . . II. 192. 208 n.
*Chalcidius in Timaeum p. 330. ed. Meurs. . . . II. 324.
*— — — p. 346. . . . II. 341 sq.
*— — — p. 396. . . . II. 449. 2.
*— — — p. 420. . . . II. 341. 1.
*— — — p. 423. . . . II. 27.
*Cicero de fato c. 17. p. 635. Mos. . . . II. 459.
— de nat. deor. III. 14. p. 540. Creuz. et Mos. . . . II. 5.
— Tuscul. Disp. V. 36 . . . II. 442.
Clemens Alexandrinus, Cohortat. ad gent. II. p. 18. ed. Potter. . . . 241 sq.
— — II. p. 30 . . . 204 sqq.
— — IV. p. 44 . . . 269.
— — V. p. 56 . . . 138. 2. II. 30 sqq.
*— Stromata I. initio . . . 302. 1.
— — I. 15. p. 358. Potter. . . . 29.
— — I. 18. p. 373 . . . II. 308.
Clemens Stromata II. 2. p. 432 . . . II. 276 sq.
— — II. 4. p. 437 . . . II. 356.
— — II. 5. p. 442 . . . II. 280.
— — III. 3. p. 516 . . . 133 sqq., vgl. II. 453 sq.
— — III. 3. p. 520 . . . II. 319 sq.
— — IV. 2. p. 565 . . . II. 313.
— — IV. 3. p. 568 . . . 375.
— — IV. 4. p. 571 . . . II. 435.
— — IV. 7. p. 586 . . . II. 433. 435.
— — IV. 22. p. 628 . . . II. 295 sqq.
— — IV. 22. p. 630 . . . 278.
— — V. 1. p. 649 . . . II. 321 sqq. 162. 1.
— — V. 8. p. 676 . . . 20.
†— — V. 9. p. 682 . . . II. 304 sq. 435.
— — V. 14. p. 699 . . . II. 347.
— — V. 14. p. 711 . . . II. 55 sqq. 144 sqq. 159 sqq.
— — V. 14. p. 712 . . . 157.
— — V. 14. p. 716 . . . II. 268. 1.
— — V. 14. p. 718 . . . 26 sqq. 240 sq. 341 sqq. II. 367 sqq.
— — ib. ib. . . . II. 279.
— — ib. ib. . . . II. 440.
*— — V. 14. p. 733 . . . II. 312.
— — VI. 2. p. 746 . . . 13. 181 vgl. II. 96. 1. u. 75. 2.
— Paedagog. I. 5. p. 111 . . . 243 sqq. vgl. 263 sqq. u. 57.
— — II. 2. p. 184 . . . 191. 199. II. 10. p. 229 . . . II. 28. 39.
— — III. 1. p. 251 . . . 137.
*Davidius Prolegom. in Isag. Porphyr. in Ar. Categ. ap. Brandis. Scholia in Arist. Vol. IV. p. 19. ed. Berol. . . . 32 sq. 2. n.
Demetrius de elocut. § 192 . . . 31.
Diogenes Laert. I. 23 . . . II. 206. 1. 458.
— VIII. 5 . . . II. 309 sqq.
— IX. 1 . . . 335 sqq. vgl. II. 198 u. n. u. 342. 366 sqq.
— IX. 1 . . . II. 308.
— ib. ib. . . . II. 454 sqq.
— IX. 2 . . . II. 455.
— IX. 5 . . . 302 sq.
— IX. 8 . . . II. 345. 1.
— IX. 7 . . . II. 300.
† — IX. 7 . . . II. 307 sq.
— IX. 8 . . . 128. 128 sqq. 177. 1. II. 136 sq. II. 246 sq.
— IX. 7. u. 8 . . . 114.
— IX. 8 . . . II. 201.
— IX. 8 . . . 230. 6.
— IX. 9 . . . 275.
— IX. 9 . . . II. 70. 99 sq. 102.

*Dio Chrysost. Or. LV. p. 558 ... 302. I.
Elias Cretensis ad Gregor. Naz. Or. XXIII. p. 387 ... 272 sq.
*Epicteti Enchirid. c. 15 ... 372. 2.
Etymol. Magn. s. v. ἄτος p. 198 ed. Sylburg. ... II. 412.
Eusebius Praep. Ev. VIII, 14. p. 399 Par. ... 195.
*— — XI. 19 ... II. 40.
— — XIII, 13. p. 676. ... II, 63.
— — XIV. 3. p. 720 ... II, 50 sq. 137. I. 139 sq.
*— — XIV. 24. p. 772. ... II, 144. 4.
— — XV. 2. p. 821 ... 297 sqq.
*— Or. de laud. Constant. p. 613. ed. Par. ... 270. I.
* — p. 659 ... 270. I.
Eusthatius Schol. ad Iliad. I. v. 19. p. 31 ... II. 412.
— — II. XVIII. v. 251. p. 1167 ... II, 454. I.
*— — II. XXIII. v. 261. p. 1282 ... 193. I.
Galenus Hist. phil. II, 33. p. 261. K. ... 331.
*— — IV. p. 276 ... II. 103.
— Quod anim. mor. T. IV. p. 786 ... 194. 200.
— in Hippocr. περὶ ἁρμογῆς XV. p. 411 ... 175.
*Aulus Gellius, noct. attic. praefat. ... 273.
Georgius Cedrenus Hist. Comp. T. I. p. 276. ed. Bonn. ... 319. 4.
Glycas Annal. I. p. 74 ... 193.
S. Gregorius Nazianzenus Orat. de paup. amor. c. XX. p. 270. ed. Par. ... 264. 2.
*— Or. XXV. c. 15. T. I. p. 466 ... 273.
*— Or. funebr. in Caesar. c. 22. p. 17. de Sinner. ... 157, 3.
*— Epist. 70. in Philagr. ... 273.
*S. Gregorius Nyssenus, de anim. et res. p. 114. Krabing. ... 124 n.
*— — p. 122 ... 280. 6. sqq. II. p. 409. I.
*— — p. 136 ... 287. 3.
*— — p. 138 ... 301. I.
*— de hom. opif. c. 13 ... 263. I.
Heraclides Alleg. Hom. pag. 442. Gale. ... 28. 33. 237.
— — p. 442 ... 170 sq. sqq. 79. 286 sq.
— — p. 442 ... 137.
— — p. 446 ... II. 32 sqq. 92 sq.
— — p. 468 ... II. 52.
*Hermias Irris. gent. p. 214. ed. Ox. ... 152 n.
Hermias Irris. gent. p. 223 ... II, 47.
*Hermias in Plat. Phaedr. p. 73. ed. Ast. ... 195.
*Hesychius in Ἐδέσματα I. p. 1084. Albert. ... 302. I.
Hieroeles in Carm. aur. p. 186. Cambr. ... 137 sq.
*Himerius Or. XI. § 2. p. 575. Wernsd. ... 122 n. II. 259.
Hippocrates περὶ ἁρμογῆς II. p. 24. Kuehn. ... 173.
†— de carnibus I. p. 425. K. ... II, 18. 82. 351. I.
Jamblichus de Myst. Aeg. I. c. II. p. 22. Gale. ... 156 n. 273.
— — Sect. III. c. 8. p. 68 ... 29.
*— — Sect. III. c. 15. p. 79 ... 21 sq.
— vit. Pythag. pag. 173. pag. 362. Kiessl. ... II. 442.
— Protrept. p. 140. p. 334. K. ... II, 447.
— ap. Stob. Ecl. Phys. I. pag. 886 ... 123 sq.
* ap. Stob. Serm. T. 81. p. 472 ... 22. 2. sqq. 113. I.
†Joannes Siculus εἰς τας ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους apud Walz. Rhetorr. Gr. VI. p. 95 ... II, 270 sq.
*— — ib. T. VI. p. 197 ... 31. 2.
*Julianus Or. VI. adv. Cyn. p. 185. A. ed. Spanh. ... 302. I.
*— VII. p. 216 ... II. 272. I.
*— Or. VII. in Heracl. p. 226. C. ... 320.
* Cyrill. c. Julian. p. 285. C. D. ... II, 40. sqq. I. 371.
Lucianus Vit. auct. c. 14 ... 78. 152. I. 137. 182. 244 sqq.
*— quomodo hist. sit conscr. T. IV. p. 161. Bip. ... 117.
*Jo. Laur. Lydus, de mensib. c. V. p. 36. ed. Bonn. ... II. 110. 3.
*— — c. VI. p. 38. ed. Bonn. ... II. 196. 3.
*— de Ostent. p. 350. Hase. ... 138. 2.
*Macrobius Somn. Scip. I. 2. p. 11. Bip. ... 237.
*— — I. c. 20. p. 98 ... II, 110. 3.
*Martianus Capella I. § 87. p. 126. Kopp. ... II. 31.
*— II. § 213. p. 246. ... II. 30. 2.
*— VII. § 738. p. 592 ... II. 22 sqq. 77. sqq. 93—96.
Maximus Tyrius Dissert. X. p. 175. Reisk. ... 137.
— — XLI. p. 285 ... 136. II, 53.

*Michael Ephesius Schol. in IV. libr. Arist. de part. Anim. ed. Florent. 1548. f. 80. ... 275.
*Mythographus Vaticanus ap. Ang. Mai Coll. Classic. auct. III. p. 170 ... II, 5. 421.
Nemesius de nat. hom. p. 28. Plant. ... 163.
— — p. 168 ... 333. II, 158 sq.
Nicander Alexipharm. v. 177. et Schol. ad h. l. ... 121 n.
*Nicephorus Blemmidas. Orat. qualem opp. etc. ap. Ang. Mai Script. Veterr. Coll. nova T. II. pag. 683 ... 80.
†Olympiodor. Comm. in Ar. Meteor. f. 53 ... II. 122.
†Origenes c. Celsum I. p. 325. Delarue. ... 272.
— — V. p. 588 ... 320.
— — VI. p. 658 ... II. 450.
— — VI. p. 659 ... II. 451.
— — VI. p. 665 ... 115 sqq. 374.
— — VII. p. 758 ... 269.
* — Philosophumena I. c. 4. p. 884. Del. ... II. 196, 3. I, 304, 2.
*— — V. 16. p. 152. Miller ... 181 n.
† — — IX. 9. p. 280 ... 339 n.
†— — ib. ib. ... II. 274 n.
†— — IX. 9. p. 281 ... 265 n.
†— — ib. ib. ... II. 276 n. 413 n.
†— — ib. ib. ... II. 315 n.
†— — IX. 10. p. 282 ... 138 n.
†— — ib. p. 283 ... 144 n.
†— — ib. p. 282 ... 169 n.
†— — ib. ib. ... 175 n.
†— — ib. p. 283 ... 185 n. II. 205 n.
†— — ib. ib. ... 236 n. II. 149 sqq.
†— — ib. ib. ... II, 7 n. 152.
†Phaedrus de nat. deor. p. 19. Petersen. ... 77.
†— — ib. ... 172. II. 145, 1.
Philo, Alleg. Leg. lib. I. ân. p. 65. Mangey ... 155.
— — lib. III. p. 88 ... 232. II. 135.
* — de anim. sacr. idon. II. pag. 243 ... 232 sq.
*— de profug. T. I. p. 555 ... 320.
*— — p. 476. P. p. 573. Mang. ... II, 272, 1.
*— de provident. II. § 109. p. 117. Auch. ... 196.
— quis rer. div. p. 503 ... II, 265 sqq.
— quod mund. sit incorr. p. 908. p. 508. M. ... 181. II, 75. 2. 135 sq.
†— Quaest. in Gen. II. § 5. p. 83. Auch. ... II, 125.
† Philo, Quaest. in Gen. III. § 5. p. 178 ... II, 97 sq. 266 sq. vgl. I. 195, 1.
* — — p. 238 ... 24.
*— — p. 360 ... 155 n.
— fragm. ap. Euseb. Pr. Ev. VIII. c. 14 ... 195.
*Jo. Philoponus Comm. in Ar. de anima ed. Viet. Trincavell. Venet. 1535. A. 4. mit B. 14 ... 152 n.
— — C. 7 ... II, 334. 339 sq. I. 184.
*— — C. 10. ... II. 419 sq.
*— Proleg. in Arist. Categor. ap. Brandis. Schol. in Ar. Vol. IV. p. 35. ed. Berol. ... 293.
*— Comm. in Ar. Phys. Ausc. Venet. 1535. a. 9. u. 10. ... II, 340, 3.
* — — b. 3 ... 81. 2.
*— contr. Proel. de mundi aetern. Venet. 1535. II. 3. ... 290.
Philostratus Epist. Apollon. XVIII. p. 391. Olear. ... 315. II, 301.
Platonis Cratyl. p. 396 ... II, 120.
— — p. 401. A. ... 289.
— — p. 402. A. ... 15 sqq. 291.
*— — p. 411. D. ... II. 106 sq.
— — p. 412. A. ... II. 338 sqq.
— — p. 412. D. sqq. ... 322 sq. 329 sqq. II. 12 sqq.
— — p. 413. E. ... 287.
— — p. 440. C. ... 303. II, 385 sqq.
— Hippias Maj. p. 289. A. ... 139.
*— Lysis p. 215 sq. ... 164.
†— Phaedo p. 90. C. ... 86 sq. 279, 1. 284, 1. vgl. 303.
— Philebus p. 43. A. ... 286.
*— Politicus p. 269 sqq. ... II. 218 sqq.
— de republ. p. 498 ... II. 102.
— Sophist. p. 242 D. ... 72. II, 128—134. 253—260. vgl. 267.
— Sympos. p. 187. A. ... 90. 177. 260. II, 128—134. 253—260. u. 267.
— Theaetet. p. 152. E. ... 287.
— — p. 153 ... II. 17. 448.
*— — p. 153. D. ... II. 114. 119.
— — p. 155. E. ... II. 315 sq.
— — p. 156. A. ... 289.
— — p. 160. D. ... 289. II, 360 u. n. 2.
— — p. 181 ... II. 252.
— — p. 183. A. ... 85 sq.
*Plotinus Enead. I. lib. VIII. p. 75. p. 143. Creuzer. ... II, 230, 1.
*— — II. lib. I. p. 97. p. 181. Cr. ... II, 105.
*— — III. lib. VI. p. 316. p. 579. Cr. ... II, 231 n.

*Plotinus Enead. IV. lib. VIII. p. 468. p. 873. Cr. ... 131 u. n. 2. 132. I. vgl. 302.

*— — IV. lib. VIII. p. 473. p. 881. Cr. ... 132. vgl. II, 398.

*— — V. lib. I. pag. 483. p. 900. Cr. ... 320.

*— — V. lib. I. pag. 490. p. 912. Cr. ... II, 158.

*— — V. lib. IX. p. 559. p. 1033. Cr. ... 302.

Plutarchus Amat. p. 755. E. p. 29. Wytt. ... II, 446.

— de [illegible] procr. p. 1014. p. 129. W. ... II, 55. 1.

— — p. 1026. p. 177. W. ... 25. sqq. 91. 97 — 104. 331.

— aqu. et ign. comp. p. 957. p. 879. W. ... II, 121.

— de aud. poet. II. p. 28. p. 106. W. ... II, 280.

— — p. 43. D. p. 164. W. ... 4. Nachtrag.

— Camill. p. 137. Fragm. XXX. p. 863. W. ... II, 455.

— adv. Colot. p. 1115. p. 565. W. ... 2. 1.

— — p. 1118. p. 569. W. ... 301.

*— — p. 1124. p. 594. W. ... II, 428. 2.

— Consol. ad. Apoll. p. 106. E. p. 422. W. ... 158. 259. 2. II, 107. 291 sqq. vgl. I. 74. 1.

— Coriolan. p. 224 ... II, 447.

*— de def. Orac. p. 415. p. 700 ... 274.

— — p. 415. E. p. 702. W. ... 236 sq. 13. II. 124. 128.

— — p. 432. F. p. 767. W. ... 193 sq. 197.

— de *Ei* ap. Delph. c. VIII. p. 388. E. p. 591. W. ... 221 sqq. II, 52 sq.

*— — c. IX. p. 388. F. p. 592 sqq. W. ... 225 sqq. 337 sq. II, 219. 2 sqq. 223 sqq.

— — II. p. 392. B. p. 605. W. ... 50. 74. 292.

— — p. 392. C. p. 606. W. ... II. 53.

— de esu carn. p. 955. E. p. 47. W. ... 195. 197.

— de exilio p. 604. p. 434. W. ... 351.

— de fac. lun. p. 943. p. 820. W. ... II, 325.

— de fortuna p. 98. C. p. 385. W. ... II, 121.

— de garrulo p. 511. C. p. 58. W. ... 42.

— de ira cohib. p. 457. D. p. 867. W. ... II, 447.

— de Is. et Os. pag. 362. p. 486. W. ... 204 sqq.

— — p. 369. p. 512. W. ... 90.

Plutarchus de Is. et Os. p. 370. D. p. 517. W. ... 117. 119.

— — ib. ib. ... 351.

— — p. 382. B. p. 563. W. ... 313. sq.

— Plac. I, 3. p. 529. W. ... II, 50 sq. 137, 1.

— — I, 13. p. 552. W. ... II, 334, 1.

— — I, 23. p. 558. W. ... 321.

— — I. 27. p. 560. W. ... 324. 332.

— — I. 28. p. 560. W. ... 329. 1.

— — II, 21. p. 584. W. ... II, 111.

— — II. 28. p. 589. W. ... II. 122.

— — II. 32. p. 593. W. ... II. 191.

*— — III. 17. p. 615. W. ... II, 110, 1.

— — IV. 3. p. 623. W. ... 163 u.

— — V. 24. p. 672. W. II, 123.

*— de prim. frig. p. 949. p. 843. W. ... 159, 1. II. 9. 51.

*— — p. 950. E. p. 850. W. ... II, 51, 1.

— de Pyth. Orac. p. 397. p. 627. W. ... 29.

— — p. 404. E. p. 657. W. ... 20.

— Quaest. nat. p. 912. p. 685. W. ... 297.

— Quaest. Plat. p. 999. E. p. 68. W. ... II. 452.

— — p. 1007. E. p. 101. W. ... 248 sq. II, 112 sqq. sqq. 209—213, 1.

— Romul. p. 35. 36. ... 191.

— an seni sit ger. p. 787. C. p. 161. W. ... II, 279.

— de ser. num. vind. p. 559. C. p. 254. W. ... 291, 4.

*— p. 565. W. ... 182, 3. vgl. II, 422. 1.

— Sympos. p. 644. F. p. 622. W. ... 200.

— — p. 669. p. 733. W. ... 319.

— de superstit. p. 166. C. p. 658. W. ... II, 289 sqq.

*— Terrestr. an aquat. p. 964. E. p. 913. W. ... 125 sq. 139 u. n. 2. 140 sq. 279, 1. 569.

— quod virt. doc. p. 439. D. p. 795 ... 4. Nachtrag.

*— fragm. ap. Stob. Serm. p. 69. p. 876. W. ... 20.

*— fragm. ap. Stob. Serm. Tit. 18. p. 165 ... 291.

— fragm. ap. Stob. Serm. CXIX: de ser. num. vind. p. 147. ed. Wytt. ... 278.

Pollux Onomastic. V. p. 163 ... 329.

Polybius XLII. 27 ... II. 233.

Porphyrius de antr. Nymph. c. X. p. 257. H. p. II. v. Goens. ... 181 sq. 155.

Porphyrius de antr. Nymph. c. XXIX. p. 268. H. p. 27 v. G. ... 23. 96 sqq. 111 sq. vgl. II, 98, 1.
*— περὶ τῶν πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμῶν XXXIII. p. 78. Holst. ... 198.
†— ap. Schol. in Il. ed. Bekk. p. 392 ... 87 sq.
Proclus in Alcib. I. p. 225. Creuz. ... II, 302 sqq. 435. 458 sq.
*— in Parmen. p. 12. Cous. ... II, 363 sqq.
— in Timaeum p. 36. ed. Bas. ... 181.
— — p. 31 ... II. 308.
— — p. 54 ... 117.
*— — p. 24 ... 117.
*— — p. 56 ... 195. 4.
— — p. 101 ... 243 sqq.
— — p. 106 ... II. 305.
— — p. 334 ... II. 105 sq.
*Scholia in Hesiod. ap. Gaisford. Poet. minor. III. p. 456 ... s. Nachtr.
Scholia in Iliad. VI. 104. ed. Villoison. ... 92 sqq.
— — XVIII, 107. ed. Vill. ... 119.
*— — XVII, 490. ed. Bekk. p. 505 ... 127 n.
*— — ed. Bekk. p. 630 b. ... 320. 7.
*— — ap. Matranga, Anced. graec. p. 392 ... II. 412.
†— in Plat. Rep. ap. Bekk. Comm. Crit. II. p. 409 ... II, 117.
†Seneca Ep. XII. T. III. p. 33. ed. Bip. ... 33. II. 457.
†— Ep. LVIII. T. III p. 172 ... 300 sq.
*Servius in Virg. Aen. IX. 186 ... 321 sq.
Sextus Empiricus adv. Math. I, 301 ... 33 sq.
— — VII, 7 ... II. 428, 1.
— — VII, 126 ... II, 317, 318 sqq.
— — VII, 129. 349 ... 315.
— — VII, 130 sqq. ... 315 sqq. II, 263. 282 sqq. 414 sqq.
— — VII, 349. u. VIII. 286 ... 315.
— — VIII, 8 ... II. 344.
— — IX, 360. X. 230 ... 318. II, 78.
†— — X. 216. 232 ... 358 sq. 360. II, 96. 121. 211.
— Pyrrh. Hypot. II, 59. (cf. I 210) ... 66. 84 sq.
— — III. 115 ... 290, 6.
— — III. 230 ... 157.
Simplicius in Ar. de anima f. 8 ... II. 341.
— in Ar. Categor. p. 105 b. ... 119 sqq. II. 10.
— in Ar. de coelo f. 68 b. ... II, 55. 1. 176 sqq.
— — f. 137 ... II. 20 sqq.
Simplicius in Ar. de coelo f. 145. 148 ... II, 10.
*— — f. 151. b. ... II, 5.
— in Ar. Phys. f. 6. a. ... II. 52.
— — f. 6. a. f. 310 ... II. 47. 247.
— — f. 8. a. ... II, 5.
— — f. 11. a. ... 81. 2. 91. 113.
— — f. 17. a. ... 288. vgl. 74. 50. 66 sqq.
— — f. 17. a. u. b. ... 290. 291. 4.
— — f. 207. b. ... 290, 6.
— — f. 257. b. ... II. 157 sqq. 290 sq.
*— — f. 308. b. ... 291.
Stobaei Ecl. Phys. p. 58 ... 325. II. 199. 368.
— — p. 178 ... 329. 332. II. 199. 368.
— — p. 264 ... II. 191.
— — p. 350 ... II. 334. 1.
— — p. 396 ... 291. 2.
*— — p. 454 ... 158.
— — p. 594 ... II. 88.
— — p. 690 ... 73.
— — 894 ... 123.
— — p. 906 ... 132. 141.
— Serm. Tit. III. p. 48. Gessn. T. I. p. 100. Gaisf. ... 344—349.
— ib. ib. ... II, 281. 343. 418. 431 sqq. vgl. I. 310.
— ib. ib. ... II. 273 sq.
— ib. ib. ... 133. II. 448.
— ib. ib. ... s. Nachtrag.
— — Tit. 4. p. 55. T. I. p. 114. G. ... II. 319.
— — T. 5. p. 74. T. I. p. 151. G. ... 193. II. 344.
— — ib. ib. ... 199.
— — T. 17. p. 160. T. I. p. 309. G. ... 194. 198 sq.
— — T. 18. p. 165. T. I. p. 319. G. ... 201.
— — T. 21. p. 177. T. I. p. 344. G. ... 303.
*— — T. 38. p. 236. T. II. p. 80. G. ... II. 442.
— — T. 102 p. 559. T. III. p. 306. G. ... II. 452.
Strabo l. c. l. p. 8. Tsch. ... II. 115 sqq.
*— X. p. 467 ... II. 272. 1.
— XIV. p. 542 ... II. 442.
*— XVI. fin. ... 320. 7.
Suidas v. Ἀγχιβατεῖν u. Ἀμφιβατεῖν p. 84. u. 308. ed. Bernh. ... II. 416 sq.
— v. Ἀναρίθμητος pag. 363. ed. Bernh. ... II. 287. 1.

Suidas v. *Παυσανίας* II. p. 380. B. ... 301.
— v. *Ἡράκλειτος* p. 883. B. ... 319.
*— Synesius de insomn. p. 140. Petav. ... II, 239.
Tatianus Or. ad Gr. p. 11. Ox. ... 302, 1. II. 345, 1.
Tertullianus de anim. c. IX. u. c. XIV. ... 152 n.
*— — c. XVII. p. 318. Rig. ... II, 319.
— adv. Marc. II. p. 475. R. ... 173.
Themistius Or. V. ad Iov. p. 69. Hard. ... 24. 98 sqq. II. 272, 1. 273.
*— Or. XII. ad Val. p. 159. H. ... daselbst.
— in Ar. de anim. f. 67. a. ... II. 332.
— in Phys. f. 33. b. ... II, 164, 1.
*Theonis Progymnasmata ap. Walz. Rhetorr. gr. T. I. p. 187 ... 31, 2.
Theodoretus Vol. IV. p. 712. ed. Hal. ... II. 279.
— Vol. IV. p. 716 ... II, 356 sqq.
— ib. p. 718 u. 798 ... II, 111.
— ib. p. 824 ... 153.
— ib. p. 851 ... 332.
— ib. p. 912 ... II. 433.
— ib. p. 913 ... 278. 280.
— ib. p. 984 ... II. 450.
Theodor. Prodrom. ap. Boisson. Anecd. Nov. p. 49 ... II. 287, 1.
†Theophrastus Fragm. VIII. c. 9. T. I. p. 809. Schn. ... 75.
— T. I. p. 647 ... II. 326.
*Tzetz. Chiliad. II. 721. Kiessl. ... 170.
*Varronis Fragm. p. 269. Bip. ... 321, 3.

II. Index der Schriftsteller.

Die in diesen Index aufgenommenen Autorenstellen sind solche, die ohne grade als Zeugnisse bezeichnet werden zu können, dennoch über Philosophie und Fragmente Heraklit's Licht verbreiten oder solches von ihnen empfangen.

S. Ambrosii Hexaemeron I. c. 6. T. I. p. 8. ed. Venet. 1781 ... II, 80.
Anonymi Fragmentum (Censorinus de die nat. p. 129. ed. Haverk. p. 146. ed. Lind.) ... II, 89. 93 sq.
— — expl. et emend. ... II, 89 sqq. 94. 148.
Anonymus ap. Boisson. Anecd. gr. II. p. 474 ... II. 271, 1.
Anonymi Confess. S. Cypriani, Opp. p. CCXCVII, 2. ed. Baluz. ... II, 84, 1. 257, 1.
Marc. Antoninus II. 12. expl. et em. ... 282, 1. vgl. 101 n.
II. 14. u. IX. 28 ... 89 n.
II. 27 ... II. 455.
III. 9 ... 102.
IV. 1 ... 310, 1.
IV. 14 ... 101 n. 281, 1.
IV. 21. expl. ... 282, 1. II. 297 sq.
IV. 24 ... 249, 1.
Marc. Anton. IV, 42. expl. ... 141, 2.
IV. 46. expl. ... 281 sq.
V. 13. expl. ... II, 202.
V. 21. expl. ... 116 n. 102. 330.
V. 24 ... 353.
V. 30. expl. ... 103.
V. 32 ... 329, 2.
VI. 4. expl. ... 151.
VI. 9. expl. (u. IV, 27) ... 78 sq. 312.
VII. 10 ... 101 n.
VII. 55 ... 103.
VIII. 54. expl. ... 318, 1.
VIII. 57 expl. ... 109 n.
IX. 9. u. XI. 18 ... 103.
X. 5. expl. ... 377.
X. 28. expl. ... 376 u. n. 2.
XII. 1. expl. ... II. 278.
Archilochus ap. Suidam v. *Ἱππῶναξ* ... II. 456.
Aristoteles de coel. I. 10. p. 279. sq. B. expl. ... II. 172—176.
— Metaph. p. I, 8. p. 958 ... II, 334, 1.

Aristoteles Metaph. III. c. 5. p. 1010. expl. ... 50 sqq. 65. 132. 3.
— Meteorol. I. c. 4. p. 341 B. ... II. 91, 1.
— — I. c. 9, 2. u. 5. p. 346. B. ... II. 119, 1.
— — I. c. 14. p. 352 sqq. expl. ... II. 164—172.
— — III. I. p. 371 ... II. 88.
— Phys. Ause. III. c. 4. p. 203 ... 208 sq.
— — IV. c. 13. p. 223 ... 89 n.
— Polit. I. c. 2. p. 1253. B. ... 345.
— — heraclitissans. III. c. 3. pag. 127 B. ... 300.
— Problem. XVII, 3. p. 916 ... 89 n.
— ap. Etymol. M. p. 33 ... II. 85.
— ap. Synes. Or. pag. 48. Petav. ... 213, 1.
Athenagoras leg. pro Christ. p. 28. Dech. expl. ... 331, 3. II, 34, 1.
— — p. 40. expl. ... 108 n.
— de mort. resurr. p. 136 ... 134, 3.
— — p. 178. u. p. 205. heraclitiss. ... II, 298, 1.
Ausgustinus civ. Dei XII. c. 13. expl. ... II. 189 sq.
— confess. VII. c. 13 ... 372, 3.
— de Trin. IV, c. 16. herael. ... 301, 1.
Basilii Homil. III. in Hexaem. 5. ... II, 186, 1.
Basilius Magn. de leg. Gent. lib. Or. c. XIV. p. 46 ... 285.
Cicero divinat. I, 55. expl. ... 377.
— de fato c. 4. p. 570. M. expl. ... 377.
— de nat. Deor. I, 42 ... 258.
— — II, 11. II, 15. II, 22. expl. ... II, 36 n.
— — II, 15 ... II, 13, 2.
— — II, 16 ... 196.
— — II, 33. u. III, 12. expl. ... II, 84 sqq. 148.
Cleanthis Hymn. in Jov. expl. ... II. 196.
Clemens Alexandr. Paedagog. II. c. 10. p. 229. P. emend. ... II, 28, 1.
— Protrept. p. 12. Pott. ... 213, 1.
— Stromata III, 3. p. 516. expl. ... 155.
— — IV. p. 164 ... 258.
— — IV. c. 22. p. 628. P. emend. ... II, 295 sqq.
Cornutus de nat. Deor. c. XI. p. 35. Os. ... II, 28, 1.
Damascius de princip. c. 125. p. 384. R. ... 359, 1.
Dio Chrysostomus Or. XXX. p. 530. R. ... 156. n.
Diogenes Laert. VII, 134. expl. ... II, 30, 1.
— VII, 135. 147. 156. expl. ... 331, 3. II, 34, 1.
— VII, 137 ... II, 84, 1. 93.
— IX, 7. emend. ... II, 357 sq.
Dionysius Halicarn. ap. Ang. Mai. Script. Vet. Coll. T. II. c. 36. p. 497 ... II. 7 sq.
Epicteti Diss. I. c. 1. fin. ... 155. n.
— — I. c. 17. II. c. 14. III. c. 26. ... II, 124.
— — I. c. 29. expl. ... 310. 103.
— — II. c. 23. expl. ... 102 sq. 116 sq.
— Enchirid. c. 31 ... 340, 1.
S. Epiphanius Haeres. V. p. 12. Pet. expl. ... II, 204, 1.
Euripidis Orest. v. 1008 ... II, 233.
Euseb. Praep. Ev. XIII. c. 13. p. 676 ... II, 63.
— — XIV. c. 13. p. 816. em. ... 3. II, 375, 2.
— — XV. c. 18. p. 820 ... II, 61.
— — XV. c. 19. p. 820 expl. ... II, 203.
— — XV. c. 20. p. 821 ... II, 180, 2.
Jul. Firmicus de errore prof. relig. c. 27 ... 258.
Gregor. Nazianz. Or. XLV. p. 720 ... 109. n.
— heraclitiss. Or. de Paup. amor. c. 20. p. 270 ... 264, 2.
— Carm. IV. v. 10 ... II, 271, 1.
Gregor. Nyssenus de an. et res. p. 112 ... II, 458, 2.
— — heraclitiss. p. 122 ... 280, 6. II, 409, 1.
— — — p. 136 ... 287, 1.
Heraclitu Epistolae. 42, 1. 165 sqq. II. 110, 3. 219, 2. 231 sqq. 437, 1.
Heraclitus Grammaticus ex Herodian. ap. Cramer. Anecd. Oxf. III. p. 277 ... II. 412, 2.
— ap. Etymol. Magn. v. σαύρος ... II, 422 n.
Heraclides Alleg. Hom. p. 118. Sch. expl. ... II. 115.
Hippocrates de arte p. 75. Kuehn. expl. ... II. 294, 4.
— de diaeta I. p. 628. K. expl. ... II, 116, 1. 194, 1.
— — I. 630 sqq. expl. ... II, 72—74. 142 sqq. 151.
— — I. p. 631 ... II. 64.
— — I. p. 632 sqq. p. 639. K. ... 167. n.
— — I. p. 632. 633. expl. ... II. 109, 2. 116, 1. 117*. 228. n. n. 1.
— — I. p. 632 ... 76 n.
— — I. p. 633 ... II, 276, 1. 389, 1.
— — I. p. 638. expl. ... II, 216, 3. 388, 1.

Hippocrates de diaeta I. p. 639. expl. ... II, 194, 1.
— — I. p. 639 ... II, 17. 230, 1.
— — I. p. 640 ... II, 439, 1.
— — I. p. 645. expl. ... II, 119.
— — I. p. 652 ... II. 258, 1.
— — I. p. 665 ... 203.
Homer. Il. VIII. 19 sqq. ... II, 113 sqq.
— Odyss. XVIII, 135 ..., II, 456.
— — XVIII. 261 ... II, 454.
Horapollinis Hieroglyph. I. c. 11. u. 12. ... II. 227, 2.
— — II. c. 34. 35. 57 ... II. 240.
— — II. 116 ... 109, 2.
Iamblichus de Myst. Aeg. I. c. XI. p. 20. G. ... 23.
— — V. p. 61. G. ... 342.
— — VII. c. 1. p. 150. G. ... 23.
— ap. Stob. Serm. Tit. 81. p. 472. expl. ... 113, n.
Iulianus Or. I. p. 7. expl. ... 103.
Iustinus Martyr. Apolog. I. p. 45. expl. ... II. 202.
— — I. 46. p. 330 ... 372.
Lactantius Instit. div. I. 5. p. 18 ... 331, 3.
— — II. c. 10. p. 156 ... II. 72.
— — IV. 9. p. 294 ... 371.
— — (ex Chrysippo. VII. c. 23. p. 578 ... II. 187.
Lucian. Icar. Menipp. VII. 25. expl. ... 79.
Lucretius de rer. nat. I. v. 395. v. 408 ... 310.
— — III. 360 ... 316, 1.
Ioh. L. Lydus de mens. II. c. 38. p. 74. Bonn. ... 226, 6.
— — c. 38. p. 72. expl. ... 261.
— de Ostent. c. 46. p. 341 ... II. 113, 1.
Macrobius Somn. Scip. I. 2. p. 10. B. ... II. 272, 1.
— — II. c. 11 ... II. 289 n.
— Saturn. I. c. XVII. p. 291. B. ... II. 106, 1.
— — I. c. 18. ... 256.
Maimonides, heraclitissans, Constitut. de fundam. leg. c. 4. §. 10. p. 42 ... II. 140, n.
Maladas p. 684. ed. Bonn. ... 259.
Maximus Tyrius Diss. X. p. 182. R. expl. ... 111.
— — heraclitiss. XIX. p. 366 ... 43, n.
Minutius Felix Octavian. c. XXXII, 8 ... 109, n.
Musaeus ap. Schol. Eurip. Phoeniss. v. 651 ... 257.
Nemesius de nat. hom. c. 38. p. 309. expl. ... II, 184 sqq.
Nonni Dionys. VI, 174 ... 247.
— — VI, 273 ... 263.
— — IX, 261 ... 256.
Ocellus Lucanus de rer. nat. §. 12 ... II, 242, 1. 249.
— — §. 23. expl. ... II. 94.
Origenes c. Celsum IV. c. 67. p. 555. de la Rue expl. ... II, 187 sq. 190.
— — V. c. 20. p. 592. expl. ... II, 188.
Orph. Argon. v. 468. em. ... 379, 2.
— Hymn. V. ... II, 90.
— — XIII. p. 274. ... 378.
— — XXIX. p. 290. H. ... 249.
— — XLI. u. XLII. p. 339 ... 250.
— — XLIII. p. 307 ... 249.
— — XLVII. p. 310 sq. expl. ... 251 sq. 379.
— — LXIX. u. LXX. ... 351. 250.
— Fragm. ap. Clem. Al. VI. p. 746. emend. ... II. 66, 1.
— — ap. Macrob. Saturnal. I. 18. expl. ... 248.
— — ap. Proel. p. 597. H. expl. ... 262 sq.
Phaedrus de nat. deor. p. 17. Pet. ... 126, 2.
— — p. 17. expl. ... 359, 2. II. 121. 210.
— — p. 18 ... 268.
— — p. 19 ... II, 57, 1.
Philo, heraclitissans, de Iosepho p. 544. T. II. p. 59. M. ... II. 277, 2. 320.
— — quis rer. div. p. 510 ... II, 292, 1.
— quod mund. incorr. §. 3. p. 489. M. ... II, 150, 2.
— heraclitiss., de somno I. p. 644. M. ... 285.
— — vit. Moys. I. p. 85. M. ... 265.
Philolaus ap. Stob. Ecl. I. 27. ... II. 94, 1.
Philoponus c. Procl. de mundi aetern. XIII, 15. ... 255.
Philostratus vit. Apoll. I. 25. p. 34 Ol. ... 352.
Plato. Cratyl. p. 396. B. ... 235.
— — p. 400 C. ... 156.
— — p. 404 sq. expl. ... 109 sqq. II. 326, 1. sqq. 348 sqq.
— — p. 410. D. expl. ... II, 113.
— — p. 413 C. ... 346 sq.
— — p. 413 E. expl. ... 18, 1. 34. n. 40 sq. 92—95.
— — p. 439. C. ... 14, 3.

Plato, heraclitiss. Legg. VII. p. 835. e. . . . II, 445, 1.
— Phaedrus p. 245 . . . II, 234 sqq.
— Politic. p. 269 sqq. . . . II, 216 sqq.
— Theaet. p. 147. C. . . . II, 358.
— — p. 150. A. expl. . . . 17 sqq.
— — p. 153 . . . 153. n.
— — p. 157 . . . II, 274, 1.
— — p. 160. D. . . . 14.
— — p. 179. E. . . . 14.
— — p. 180. C. expl. . . . 13. n. 39 sqq.
— — p. 181. B. . . . 14. 64.
— — p. 206. D. . . . II, 407.
— Timaeus p. 37 sqq. . . . II, 196, 2. 209 sqq.
— ap. Plut. Plac. I, 21. expl. . . . 359, 2. II, 121. 210.
— heraclitiss. ap. Plutarch. de S. N. V. p. 14. Wytt. . . . II, 298, 2.
Plotinus heraclitiss. III. 1. 4. p. 230. F. p. 417, 1. ed. Cr. . . . 152. n.
Plutarchus Consol. ad Apoll. p. 110. A. . . . II, 64.
— — heraclitiss. p. 106. E. p. 422. Wytt. . . . 134.
— heraclitiss. de *EI* ap. Delph. c. 20. . . . 229, 1.
— — — c. 21. . . . 253, 1.
— de fato p. 568 . . . II, 366, 1.
— de Is. et. Os. c. 77 . . . 272, 2.
— Plac. I, 21. expl. . . . 359, 2. II, 121. 210.
— — I, 22. expl. . . . 358, 2.
— — II, 24 . . . II, 102.
— — I, 27. 28 . . . 376. II, 366, 1.
— — II, 28 . . . II, 100. 102, 2.
— de prim. frig. p. 949. p. 843. W. expl. . . . 159, 1.
— — p. 950. F. . . . 363, 2.
— Quaest. Plat. p. 1007. E. p. 101. W. . . . 248 sq.
— adv. Stoic. de comm. not. p. 1075. p. 389. W. expl. . . . II, 185 sqq. 195 sq.
— — p. 1081. D. p. 413. W. expl. . . . 358, 2.
Plutarchus adv. Stoic. de comm. not. p. 1084. E. pag. 426. W. . . . II, 259 sq.
— de Stoic. Repugn. c. 34. expl. . . . 77.
— — c. 41 . . . II, 260.
— — c. 47 . . . II, 138. n.
— — p. 1053, p. 291. W. expl. . . . II, 85.
Porphyrius de antro Nymph. c. XI. expl. . . . II, 115.
Proclus in Alcib. I, p. 83. Cr. . . . 254, 2.
— — I. p. 150. Cr. . . . 342.
— in Cratyl. p. 85. St. . . . 289.
— — p. 96. expl. . . . 267, 5.
— Parmenid. p. 91. Cous. p. 527. St. expl. . . . 262.
— Tim. p. 54 . . . II. 90, 1.
— — p. 137 . . . 252.
— — p. 200 . . . 256.
Psellus de Operat. daem. p. 78. . . . 192.
Seneca Quaest. nat. V, 13. . . . II, 84, 1.
— heraclitiss. Ep. 54. T. III. p. 157. Bip. . . . II, 297.
Sextus Emp. adv. Math. V, 4 . . . II. 457.
— — V. c. 2 . . . 43. n.
— — IX. 337. expl. . . . 73. n.
— Pyrrh. Hypot. III, 244 . . . II, 457.
Simplicius in Ar. Phys. f. 107 . . . 309.
— in Epict. Enchir. T. IV. p. 199. Schweigh. . . . 372, 2.
Stobaei Ecl. Phys. p. 12 . . . II, 366, 1.
— — p. 538 . . . II, 36 n.
— — p. 558 . . . II, 102, 2.
— — p. 594 . . . II, 88, 1.
— Serm. Tit. 106. p. 571 . . . II, 84, 1.
Synesius de Insomn. p. 133 . . . 105.
Syrianus in Ar. Metaph. p. 58. u. p. 98 . . . 289, 6.
Tatianus Or. c Graec. c. IV. p. 12 . . . II, 187, 1.
— — IX. p. 23 . . . II. 202, 1.
Themistius Or. XXVI. p. 319. H. . . . 2.
Theoprastus de igne I. p. 905 . . . II, 9 sq.
Tertullianus Apolog. c. 21. p. 19 . . . 331. 371.

III. Sach- und Wortregister.

Die hier mit einem * bezeichneten Wörter sind solche, die urkundlich von Heraklit selbst gebraucht worden sind.

*ἀγχιβασίη II, 416 sqq.
*ἀδικία, ἄδικον expl. 92—95. 193 sq. u. n., 350.
*ἀεί 75. 170. II, 420, 2.
*ἀείζωον (πῦρ) II, 55 sqq. 57, 1. 57 sqq. 144. 196. vgl. I. 226, 6.
ἀεὶ θέειν II, 83 u. 93 sqq.
*ἀεὶ νέος II. 104—108. vgl. I. 227.
Aenesidemus 73 n. 296. 359. II. 78 sq. 344.
*ἀέναος II. 435.
Aether II, 23. 32 sqq. 81 sqq.
Etymologie II. 83. 94 sq.
Stellung zum Elementarproceß II. 84 sq. vgl. II, 93 u.
Mysterien II, 84, 1. vgl. I. 258 sq.
das ἡγεμονικόν II. 90. 2.
*Αἰών 244. 265 n.
*ἄκεα 156 n. 273.
*ἀκοή II. 315
*ἀλήθεα, τὸ (μὴ λῆθον) II. 344.
*ἀλλοιοῦσθαι 145 n.
*ἀμαθίη 200. 201 u. Nachtrag.
*ἀμοιβή 131. II, 52.
*ἀνάγκη 140. 376.
ἀναθυμίασις 143 sqq. 162, 2. 163. 274 sq. 297. 317. II. 99 sqq. 115. 119 sq. 327—340.
Entstehung des Wortes 145 n.
— ἀναθυμιᾶν, verschiedene Anwendung bei den Autoren 147 sq. u. n.
— ἀναθυμιώμεναι 297. 317.
— ἐπίγειος II. 122.
ἄναμμα u. ἅμμα II. 103. 115.
*ἄναξ 20.
*ἀνάπαυλα, ἀνάπαυσις 123 sqq. 125, 1. 131—133. 140 n.
*ἄνεσις 200 sq.
*ἀνταμείβεσθαι 222. II. 52.
*ἀντίξουν (τὸ) 90. II, 257. 1.
*ἄνω κάτω vgl. 284. 1. 286. II, 119, 1. 241—260.
ἀπαράλλακτος II, 186 sqq.
*ἀπιστίη II. 347.
*ἀπάγξασθαι II. 442.
*ἀφανής, φανερή 100, 3.
ἀφανίζεσθαι 101 n. 119—121. 227. vgl. φανερός II, 276 n.
Apollo 20 sq. 208 sqq. 219 sqq.
ἀειγενέτης II, 106, 1.
ἑβδομαγέτης 256.
ἀπορροή, ἀπόρροια 313, 2. vgl. II. 453. 460.
ἀποτρέπειν II. 142.
*ἅπτεσθαι, ἀποσβέννυσθαι II. 55. 296 sqq. 298, 2.
*ἀρχή (Anfang) 88. vgl. II. 328 sqq. Gegensätze 119 sqq. 120 n.
Archilochus II. 455 sqq.
*Ἀρηΐφατος II. 433.
Ariadne 260.
*ἄρκτος II. 116.
ἁρμονία ἀφανής, φανερή. 25 sqq. 97—104. 121 sqq.
*ἀρρωστοῦντας 169 n.
Arzneiwissenschaft, Aerzte 165—169 n.
*ἀστρόλογος II. 454 sq.
ἄτμις II, 100.
Atome II, 334. 1.
αὐχμός nota zu 42 sq.
Auferstehung II. 186 sqq. 204 sqq. 207, 1. 220 sq.
αὐτοκράτωρ 346 sq.
*ἀξύνετοι II. 263.
βασανίζοντες 169 n.
*βασιλεύς 116 n.
*βασιληΐη 265 n.
*βαύζειν II. 279.
*βίος, βιός II. 412.
Bogen II. 227. 2.
χειμών 145 n.
*χεόμενα 115 sq. 374 sq. vgl. 226. 253. 1.
*χρήματα 222.
χρησμοσύνη 228 sqq. vgl. 234. 2. 236. 266 sqq. II. 230, 1.
χρώμενος, τὸ χρώμενον 116 n. 226. 253. 1.
*χρυσός 222.
comitatus inseparabilis II. 342.
contagio 377.
*δαίμων II, 451 sq.
Dämonen 274 sqq.
decretum rationabile II. 342.
*Δελφοί 20. 22. 2.
*δημιουργός 24. vgl. 325.
δεσμός 252. 376—379.
*διαχέειν, διαχέεσθαι 282. 1. 290, 6. II. 56. 151.
*διαιρέων II, 270 sqq.
— ἔπεα II. 414 sqq.

*διαφερόμενον συμφερόμενον 72. 73. 90. 92. 107 n. 210. 244 sq. 248. 2. II. 132 sqq. 253—259.
*διαφυγγάνειν II. 347.
διήκων, διέπων, διοικῶν (λόγος) 73. 329 sqq.
*δίκαιον (τὸ) seine Bedeutung bei Heraklit 34 n. 91—95. II. 12—16.
*Δίκη 115. 126 n. 250. 350 sqq. 374 sqq. II. 321., bei den Stoikern 126. 2.
δίκην 290. 6. u. 270. 1.
diluvium II. 225.
Diogenes der Babylonier II. 208 n.
Dionysos. 204 sqq. 225 sqq. 243 sqq.
Helios 255.
Hyes 257.
Beendiger der Feuerperiode 252. 257.
als Kind 252 sqq.
Λικνίτης 263.
in Delphi begraben 254 sq.
kosmisches Band 379.
*δοκέειν II. 321.
*δοκιμώτατος II. 321.
*δοῦλος 116 n.
Ebbe und Fluth II. 110, 1.
*ἐδιζησάμην 301 sqq.
*ἐγερτὶ II. 205 n.
*εἱμαρμένη 226. 323 sqq. 352 sq. 376 sqq. II. 198, 1. 199. 458.
*εἰρήνη 145 n. 140. 126 sq., bei den Stoikern 127 n.
*ἐκβλητότεροι 319.
ἐκκριτικὸς ῥόος 359. 2. II. 121. 210 sq.
ἐκκόπτειν 316. 1.
ἐκπύρωσις 52 u. n. 54.
Elementarstufen, Bedeutung II. 64—69.
*ἐλεύθερος 116 n.
*Ἥλιος 351.
*ἡμέρη 145 n. καθ' ἡμέραν II. 277 sq. 455.
Empedokles 127 n. II. 131. 172 sqq.
*(τὸ) Ἓν 73. 90. 175 n. 209. II. 21 sq. 39. 40. 57. 1. 155 sqq. 161. 431 sqq. vgl. Εἷς II. 440. τὸ σοφὸν I. 26 sqq. 335 sqq. II. 41.
— σοφὸν τὸ πᾶν II. 145 n.
*ἐναντία, ἓν ἅπτεα II. 435.
ἐναντιοδρομία 325 sqq. II. 368.
ἐναντιοφορή, ἐναντία ῥοή 8 u. n. 1. u. 2. 286 sq.
ἐναντιοτροπή 117. 324.
Entwicklung, heraklitischer Begriff derselben II. 68 sq. 152. 428 sqq.
*ἐπανίστασθαι II. 205 n.
*ἔπεα II. 414.
*ἐπίστασθαι 330. II. 264. 338. 326. 1. 341.
ἐφέλκομαι, ἕλκομαι 190 n.
Ephesus 372.
Epicharmus II. 64.
ἐπικρατέεσθαι 310.
*ἐπιπορευόμενος II. 358.
ἐπιτροπεύειν 330. II. 117.
ἐπιφορά nota zu 42 sq.
*ἐργάτης II. 289.
ἔργον II. 412. 414.
*Ἐρινύες vgl. 250. 351.
*ἔρις 115. 126.
*ἔρχεσθαι 117.
*ἑσπέρα II. 116.
*ἦθος II. 452.
*εὐαρεστήσις II. 449 sq.
*εὐδαιμονία II. 435.
*εὐφρόνη 145 n. II. 121.
Euripides 171. 1. II. 412. 1. 233.
*εὐθύς, *σκολιός 175 n.
ἐξάπτεσθαι 282. 1. vgl. ἅπτεσθαι.
*ἐξαρκεῖν II. 431.
Fatum 377.
Feuer, kosmisches II. 57 sqq.
Unterschied des Feuers und Wassers II. 71 sq.
reines (ignis sincerus) II. 27 sqq.
unreines (ἀμυδρός) II. 76.
Gegensätze, sind ἀρχή 119 sqq. 120 n.
kämpfen mit einander 118.
*γενεά II, 123 sqq. 192.
Gerechte II, 12—17. vgl. δίκαιον.
Gesetz II. 435. 438 sqq.
Gestirne, Laufbahn II. 116 sqq.
*γλῶσσαι 351 sqq.
Glück, Unglück 279. II. 449 sq.
*γναφεῖον 175 n.
*γνώμη 21. 44 n. 226. 335—341. II. 198.
*γνῶσις II. 276.
Götter, Menschen 116 n. 136 sqq.
Großes Jahr II. 191 sqq.
Hades 204 sqq. II. 118 n.
Harmonie, kosmische II. 227.
Helios II. 32.
Hephaestos II. 31 sqq.
— Bande 379. 2.
Hippokrates 163 sqq. II. 394.
Homer 119 sqq. II. 455 sqq.
*ἱερὰ νόσος II. 300 u. n.
intimus motus II. 324.
Isodaetes 251.
*ἰσχυρίζεσθαι II, 431. vgl. 303 sq.
*ἱστορίη, ἵστωρ II, 309 sq. 312. vgl. I. 303. 1.
*κακοτεχνίη II, 310. 311. 1.
*καλός 92.
*κάματος 131. 132.
*κεραυνός II. 7 sq. vgl. II. 196.
*κεχωρισμένον 344 sqq.

Kinderspiele, Spielsachen 263 sq.
*κινούμενος = συνιστάμενος 75 sqq.
*κύπριος 319.
*κόρος 145 n. 133. 228 sqq. 234, 2. 236 n. 266 sqq. II, 230, 1.
κόρη 267 sq.
Kratylos 292—297. II, 378 sqq. 378, 1.
Kreis, Sinnbild der kosmischen Bewegung bei Heraklit 88 sqq.
Kreis, Kreisbewegung II. 119 u. n. 215. 218. 242 sqq.
*κρείττων 25. 97 sqq. 104. II. 90, 1.
*κρίνειν II. 150 sqq.
κρίσις κόσμου II, 152.
Kronos 378 sqq.
*κρύπτειν 20. 21. 24. 22, 2. 25, 1. 99. 200. u. Nachtrag.
*κυβερνᾶν 314. II, 223.
*κυκεών, ὁ Symbol der Weltbewegung 75 sqq. κυκῶνται 78, 3.
κυκητής 78.
*κύκλος 88.
Künste II, 388 sq.
Leben 301, 1. II, 66 u. n.
λεπτότατον u. λεπτομερέστατον II, 331, 1. 340, 3.
*λίμος 115 n. 133.
*λόγος, Gesetz und Typus des Seins 226. 363 sqq. 370 sqq. II, 40. 56 sqq. 60 sqq. 68. 91 sq. 196. 263 sqq. 282 sqq. 342 sqq. 365 sqq. 398—410. vgl. I, 122, 1.
Lyra II, 227, 2.
Maaß II, 228 sqq.
μάχη 287.
*μάρτυς (ψευδῶν) II, 318. 321. 323.
*ματαίως, μάτην II, 301. vgl. II, 383.
*μάθησις II, 315.
Maximum, Minimum II. 109, 2. 118 u. 191, 1. 228 u. n.
Meer, Saame der Weltbildung, Symbol der Zeugung 180.
μετασχηματίζειν II. 21, 1. u. 2. 155 sqq. II. 161.
*μέτρα 351. II, 55. 58, 2. 59. 118.
*μετρεῖσθαι II, 56. 62, 1.
Mischen II. 223.
Mischtrank, der stoische, von Heraklit entlehnt 77 sq.
*[illegible] 169 n.
Mond II. 196, 3.
*μόρος, μοῖρα 133. II, 433 sq. vgl. I, 313, 2.
Mysterien 213 sqq. 258 sq. 261. II, 84, 1.
Nachahmung des Gottes, des Alls 44 u. 166. u. n. II, 119. 216. 224, 2. 230, 1. 237. 297. 387 sqq. vgl. II, 460.
Nahrung 168. 198 sqq. 201—203.
*νέκυες 319.
*νέος II, 103—108.
*νήπιος II, 451.
*νόμος II, 366, 1.
— θεῖος (gleich λόγος) I, 118. 103. II, 366, 1.
*νόσος 169 n.
ὁδός, ὁδῷ II, 3[illegible], 1.
ἀπέραντος ὁδός II, 358.
Oertlichkeit der Bewegung 183 sqq.
*οἰακίζειν II, 223 n.
οἰκονομεῖν 92. 93, 2.
*ὁμολογεῖν 339 n.
*ὁμολογία 140 n. 126 sq. II, 256 sqq. bei den Stoikern ὁμονοία 127 n.
*ὀνήιστος II, 442 sq.
*ὄνομα 342 sqq.
Opfer 156 n. 273.
*ὄψις II, 296. vgl. II, 298, 2. cf. II, 315.
*ὧραι 248 sq. II, 113. u. n. 2.
Organischer Proceß 162 sq. 165 sqq. 293. 1.
*οὖλα 73.
*παιδιά, παίζειν 244 sqq. vgl. 264 sqq.
*παλίντονος 90. 96.
*παλίντροπος 91. 106. 107 n. 112 sq II, 218, 1. 227 u. n.
*πάντα διὰ πάντων 336. II, 198.
Parcen 249 sq.
Parmenides 81 n.
*πατήρ (ἀρχή) 116 n. 117.
*πέρας 88.
περιέχον II, 119 sq.
*περιγίγνεσθαι 307 sqq. 310. II, 431.
περιφορά II, 114. u. n. 3. II. 119. 214. 215, 2. 236.
Persephone 249, 3. vgl. II, 326, 1.
Perseus 254.
*πεσσεύων 244 sq. 265 n.
Pfeil, statt des Bogens gesetzt 113. 1.
*φανερός II, 276. vgl. ἀφανής.
*φάτις II, 279.
Phönix, Phönixperiode II, 191. 201. 205. 207, 2. 239 sq.
*φρονεῖν II, 281.
*φρόνησις, ἰδία II, 264. 285.
*τὸ φρονοῦν, *φρόνιμον 313, 1. 325, 3. 339 n.
*φθέγγεσθαι 29. vgl. II, 274, 1.
φθορά II, 51.
*φυγή 125, 1. 132.
*φύειν II, 308.

φυλακή II. 214.
*φύλακες II. 205 n.
*φυλάσσειν II. 321.
*φύσις 23 sqq. 140. 290. 6. II. 41.
*κατὰ φύσιν 330. II, 264. 272 sq. 274, 1.
Plato 122 n. 359, 2. II, 121. II, 371 sqq.
Πλουτοδότης 251.
*πόλεμος 92 sqq. 145 n. 140. 116 u. 117. 126 sq. II, 145. 1.
πολεμούντων (τῶν ἐναντίων ἀλλήλοις) 118.
*πολυμαθίη II, 308 sqq.
Praeexistenz II, 63 sqq.
* πρηστήρ II. 56. 76. 87 sqq.
Protagoras II. 316 sq. 360 sq. 371. 377 sqq. 381 sqq. 397 sq. 400.
*ψεῦδος, ψευδῶν τέκτονες II. 321 sq. vgl. II. 401, 1.
Pyrrhon 295 sq.
Pythagoras 369. 1. II, 309 sq. u. n. 431, 1.
Pythagoräer 217.
Quantitave Bewegung, Maaß II, 108. 228, 1.
Realer Proceß II. 120 sq.
ῥηματίσκια der Herakliteer 32. 39.
Rhea-Ceres 267, 5.
Saamen II. 123 sq.
Seele 297 sqq. 313 sqq.
ihre Verbindung mit dem Körper 123 sqq.
Seele der Welt und individuelle Seele 165.
trockne 190 sqq. II. 353. 1.
ein Strahl 194 sqq.
Tod der Seele II, 66. 1.
an Stelle des Feuers II, 75. 2.
Weg der Seele II, 357 sq.
Loos nach dem Tode 274—285. II, 204—209. 216—222, 2. u. 434, 2. 234—240.
*σημαίνειν 20 sq. 22. 2.
series 377.
*Σίβυλλα 29.
*σῶμα u. σῆμα 155—157 n. 3. 142. II. 94 n.
Sonne II. 13—15. 80 sq. 102—122.
Sonnenjahr II. 286.
τὸ σοφὸν 344 sqq. II. 40 u. 41.
Stoiker, Ableitungsmethode II. 259 sq.
Aether II. 32 sqq.
Allegorisiren II. 34. 1.
Blitz, Bedeutung II. 7 sq.
Divination II, 342 u. n. vgl. 7 sq.
ἄναψις u. ἐκπύρωσις II. 146 n.
Dogma vom Kreislauf, von Heraklit entlehnt 89 n.
desgl. vom Mischtrank 77 sqq.
desgl. von der Nachahmung der Welt 166 u. n.
ἐναφανίζεσθαι 101 n.
ἐκκριτικὸς ῥόος II. 121
Ethik II. 458 sqq.
Etymologieen II. 420 sqq. 425 sq.
Elementarproceß II. 83—95.
Elementarreihe II. 80 sqq.
ἔνδεσις, ἐπιπλοκή, συμπλοκή 376 sq.
Feuer II, 5 sqq. 34. 1. 36 n. 43, 1. 71 sq. I. 361. 1.
εἱμαρμένη 336 n.
λόγος, λόγος σπερματικός II. 21, 2. I, 281. 282. 1. 283, 2.
Natur II. 36 n.
τὸ ποιὸν II. 21. 2.
στοιχεῖον u. ἀρχή II. 30, 1.
Seele 282 sq. II. 222. 2.
ἀποκατάστασις u Auferstehung II. 182 sqq.
Vielnamigkeit 331. 3.
Physik 231 sqq.
Welt II, 183. 1. 159. 2. 180. 2.
Zeus II, 26. 1. 34. 1.
Sonne II. 113. 1.
Zeit 358. 2. II. 210 sq. II. 121.
*συνάδον, διᾶδον 73.
σύγχυσις I. 119. II, 258 n.
σύνεσις 200 sq.
τέμνειν II, 270 sqq.
*τέμνοντες 169 n.
temperatio mundi II, 113, 1.
*τερφθῆ, ἀτερφθῆ 132, 1.
*θάλασσα II. 56 sqq.
θερμός, θερμότης II, 333 sqq.
*θέρος 145 n.
*θῶμα 145 n.
*θυμός II, 446 sqq.
*τοξεύειν 96.
*τροπή 227. II. 52.
τρόπος II, 286.
*ὕβρις II. 445 sq. vgl. I. 228. 235.
Unsichtbare Harmonie II, 398.
Verknüpfung, illigatio 376 sqq.
Vielnamigkeit 16 sqq. 39 sqq. II. 91. u. n. 1.
Verziehung 333 sqq. II. 453 sqq. 458 sq.
Wärme II. 4 sqq. 15 sq. 17.
Wasser, dem Leben entsprechend II. 66. u. n.
Saame der Weltbildung II, 65 sqq. 70 n.
Weltseele 145 sqq. 152. 1.
ξένος II, 277 sq.
*τὸ ξυνὸν 88. II. 264. 343. 414.
Zagreus 213 sqq.
Zeit, heraklitisch-stoische Auffassung 248. 358. 361. II, 120 sqq. 210 sqq.

Zeus II, 118 n. 32 sq. vgl. 93 sq.
bei den Stoikern mit der Welt identisch 154 n.
sein Spiel 242 sqq.
identisch mit *πάλεμος* 172 sq. II, 145, 1.
sein Weg um das All 124 sq.
Etymologie II, 419 sqq.
Einheit von Apollo u. Dionysos 220 sqq.
**Ζηνὸς δνοφα* 26 sqq. 240 sq. 341 sqq. 368 sqq. II, 368 sq.

Druck von Duncker & Weiblin in Berlin.

Franz von Sickingen.

Eine historische Tragödie

von

Ferdinand Lassalle.

Die höchste Macht der Begünstigung eines
Stoffes bleibt doch der Poesie gegeben.
A. von Humboldt.

Berlin.
Verlag von Franz Duncker.
(H. Besser's Verlagsbuchhandlung.)

1859.

Das Recht, die Erlaubniß zur öffentlichen Aufführung zu ertheilen, wird vorbehalten.

F. Lassalle.

Perſonen.

Kaiſer Karl V.
Kurfürſt Ludwig von der Pfalz, Pfalzgraf und Herzog in und bei Rhein.
Richard von Greifenklau, Erzbiſchof und Kurfürſt von Trier.
Philipp, Landgraf von Heſſen.
Der päpſtliche Kardinal-Legat.
Hans Renner, kaiſerlicher Miniſter und Rath.
Franz von Sickingen.
Ulrich von Hutten.
Graf Wilhelm von Fürſtenberg.
Graf Eitelfritz von Zollern.
Frowin von Hutten, Großhofmeiſter und Kämmerer des Kurfürſten Erzbiſchof Albrecht von Mainz.
Ritter Philipp von Rüdesheim.
- Heinrich von Schwarzenberg.
- Wilhelm von Balbeck.
- Heinrich von Dhan.
- Philipp von Dalberg.
- Wolf von Türkheim.
- von Venningen.
- von Falkenſtein.
- Hartmuth von Kronberg.
- Fritz von Sombreff.

} Freunde und Anhänger Sickingens.

Oecolampadius, lutheriſcher Hauskaplan Sickingens.
Balthaſar Sler, Sickingens Geheimſekretär und Vertrauter.
Hauptmann Jörg von Augsburg, Büchſenmeiſter im Dienſte Sickingens.
Jos Fritz, ein Bauernagitator.
Marie, Sickingens Tochter.
Der Geheimſekretär des Pfalzgrafen Ludwig.
Ein trier'ſcher Ritter.
Graf Solms.
Ein Hauptmann trier'ſcher Lanzknechte.
Ein Reichsherold.
Ein Herold im Dienſte Sickingens.
Kurt, ein Knappe Sickingens.
Ein Gaſtwirth.
Ein Arzt.
Zwei Boten.
Ritter, Lanzknechte, Mönche, Knappen, Bauern, Bürger und Frauen von Trier.

Die Handlung fällt zwiſchen die Jahre 1520 bis 1523.

Druckfehler,

welche man vor der Lectüre zu verbessern bittet.

Seite	55	Zeile	7	von unten	lies: Auf, statt An.
„	57	„	6	„ oben	„ vertheid'gen, statt vertheidigen.
„	88	„	12	„ unten	„ Dich nicht, statt Dich darum nicht.
„	90	„	3	„ oben	„ Bucer, statt Lucer.
„	190	„	10	„ oben	„ lloyst, statt lloyt.
„	222	„	5	„ unten	„ Gleichwie, statt wie wenige.

Vorwort.

Die nachstehende Tragödie ist zum größten Theil im Frühjahr 1857 noch während meines Aufenthalts in Düsseldorf von mir geschrieben worden. Andere Arbeiten hinderten mich, sie früher als im Winter 1857/58 zu vollenden. Noch während ich hiermit beschäftigt war, hatte ich die Freude, David Strauß' Leben Ulrichs von Hutten erscheinen und hierin einen Beweis mehr zu sehen, wie zeitgemäß und fast unwillkürlich die Rückwendung auf jene Periode unseres größesten und entscheidendsten geschichtlichen Wendepunktes dem gegenwärtigen Geiste ist. — Im Frühjahr 1858 fertigte ich eine äußerst verkürzte und mit Rücksicht auf die Bühnenbedürfnisse eingerichtete Umarbeitung des Stückes an. Besonders im ersten, zweiten und vorzüglich im dritten Akt sind diese Umänderungen bedeutend. So mußte im dritten Akt unter anderem die durch ihre Länge vielleicht selbst an einen epischen Ton hinstreifende Schilderung des Lebens Huttens, sowie des Reuchlin'schen Streits vor dem Bedürfnisse des Bühnendramas nach rasch abrollender Handlung fortfallen. Im Literaturdrama aber erschienen mir nach einigem Zaudern die merkwürdige

Lebensgeschichte jenes Mannes, sowie der große in seinem tiefsten Wesen vielleicht noch lange nicht hinreichend gewürdigte humanistische Kampf viel zu werthvoll in sich selbst, viel zu eng zusammenhängend mit der tragischen Idee des Dramas, viel zu bedeutsam für den Geist und Conflict jener Zeit, um sie hier nicht in unverkürzter Gestalt stehen zu lassen. —

Ein als Manuscript gedrucktes Exemplar der Bühnenausgabe ließ ich im Juli 1858 durch einen Freund anonym der Intendantur des Kgl. Hoftheaters hierselbst überreichen. Es war mein Wunsch, das Stück, ehe ich es dem Publikum im Druck übergab, anonym zur Aufführung gebracht zu sehen, um ihm so eine ganz objective Aufnahme von Seiten der Nation zu sichern. Am 31. Jan. 1859 erfolgte endlich die Ablehnung Seitens der Kgl. Intendantur, und ich beeile mich daher nunmehr, nachdem jene Rücksicht fortgefallen, das Literaturdrama als solches dem Publikum zu übergeben. —

Es bleibt mir noch übrig, meinen Standpunkt und meine Absichten bei Abfassung dieses Dramas kurz darzulegen. Und vielleicht kann ich dies kürzer, einfacher und naturwahrer, als in der reflectirten Form einer ausdrücklich für die Oeffentlichkeit geschriebenen Abhandlung möglich ist, dadurch erreichen, daß ich das betreffende Stück eines Briefes hersetze, in welchem ich einem meiner Bekannten über die Motive, die mich zu diesem Drama bestimmt hatten, Auskunft gab: „— — — So kam es denn, daß ich mich damals in meinen Mußestunden mit besonderer Vorliebe dem Studium einer Zeit hingab, welche seit je der Gegenstand speciellerer Beschäftigung für mich gewesen war, einer Zeit, in welcher Deutschland vielleicht den größten seiner cultur-historischen Processe durchgekämpft hat, — die Zeit der Reformation; eine Epoche der gewaltigsten nationalen

Kämpfe und Strebungen, auf deren machtvollem allgemeinen Untergrund wieder die coloſſalen Geſtalten eines Luther, Ulrich von Hutten, Franz von Sickingen in leuchtender Größe und ſcharfgeſchnittner Beſtimmtheit heraustreten. — Und merkwürdig! — Gerade mit dieſer Zeit nationaler Erhebung und Kämpfe, und gerade durch ihr Reſultat, haben wir aufgehört ein Volk zu ſein, ein nationales Daſein und eine nationale Geſchichte überhaupt zu haben!

Dieſer Widerſpruch iſt im Allgemeinen auch von den Geſchichtsforſchern mehr oder weniger richtig anerkannt. Was vielleicht nicht ſo richtig und klar erkannt iſt — mindeſtens nicht im Allgemeinen und bei weitem nicht bis in alle ſeine Conſequenzen hinein — und dennoch damit aufs engſte zuſammenhängt, iſt die Stellung, welche Luther zu dem reformatoriſchen Triebe jener Zeit einnimmt. Ich brauche wohl erſt nicht zu ſagen, daß ich dem Katholicismus gegenüber durchaus auf proteſtantiſchem Standpunkt ſtehe, auch ſonſt der großen Geſtalt dieſes Mannes mit warmer Liebe hingegeben bin. Aber mit Unrecht ſtellt man ſich gewöhnlich vor, als habe Luther das reformatoriſche Bewußtſein mehr oder weniger erſt geſchaffen. Dies reformatoriſche Bewußtſein, das ich von der Reformation ſelbſt genau unterſcheide, war vielmehr Luthern und der Reformation nicht nur entſchieden präexiſtent, ſondern es war auch erfüllt von einer aus dem Wiedererwachen der Wiſſenſchaften hervorgegangenen frei-menſchlichen Begeiſterung, durchweht von dem Hauche eines ſich eben ſo ſehr zu ſeinen ethiſchen wie politiſchen Conſequenzen treibenden rein humanen Freiheitspathos, welches erſt durch Luther und die Folgezeit in das enge Bette einſeitiger dogmatiſch-theologiſcher Richtung eingezämmt wurde.

Dies der Reformation präexiſtente Bewußtſein war

größer, weiter, befreiter und humaner als sein eigener Niederschlag: die Reformation!

Die Beweise davon liegen zu Tage in den Schriften Ulrich's von Hutten und der andern Humanisten, vor allem auch in dem großen Reuchlin'schen Streit mit seinen Episoden. — Die Schriften Huttens enthalten, und zum Theil schon lange vor den Thesen an der Wittenberger Schloßkirche, Vieles, was nicht nur zur dogmatischen Anschauung der Reformation selbst, sondern in noch weit späterer Zeit zum Stichwort des protestantischen Bewußtseins, ja sogar der Aufklärung überhaupt[1]) geworden ist.

[1]) Ich kann mich nicht enthalten, dies hier beispielsweise durch Anziehung einer Stelle aus Huttens „verteutscht Klag an Herzog Friederich von Sachsen des heiligen Römischen Reichs Ertzmarschalk und Churfürsten" zu belegen 1520. (opp. ed. Münch. V. p. 13.) „Wir werden nit allein bewältiget, die wir uns unterstanden haben, Ermahnung und Erinnerung zu thun, sondern sie befleißen sich jetzt alle Menschen unter zu drucken. Ihr sollt das auch nit leiden, als die freien Leut! So sollt ihr auch diesem, als die Fürsten, fürstohn. Cato der Aelter hat ihnen vor Zeiten zu Rom gesagt: Die Amtleut und Regenten sollt man mit Steinen zu Tod werfen, die Gewalt vermöchten zu erwehren und erwehrens nit. So hoch vonnöthen hat er dies Amt im gmeinen Nutz gehalten. Wie unehrlich aber, wie schändlich und unredlich ist es, daß die Nation, die da ist ein Königinn aller Nation, Jemand (viel weniger den müssigen Pfaffen) dienstbar sein soll. O wollt Gott, daß wir dafür den Türken unterthänig wären, die doch Männer sind, und sehr gestreng und vest und so kriegserfahren, als kein verdert kaum jetzt) ein Nation, damit man diese Schuld dem Glück, das im Krieg sehr groß macht, hat zumessen mögen. Ja die Türken regieren auch gütiger und sind gegen ihre Unterthanen sänftmüthiger. So streiten sie auch nit um den Glauben und göttlichen Dienst, sondern kriegen um die fürstlichen Oberkeit." — Abgesehen von dem Charakteristischen der ganzen Stelle, ist hier das so starke Hervortreten der s. g. Toleranzidee, zu der sich der Protestantismus um so viel später entwickelte, daß der Glauben nicht Gegenstand der weltlichen Herrschaft sein dürfe, von höchstem Interesse, und steht in strictem Gegensatz zu dem später dem westphälischen Frieden untergelegten Grundsatz: cujus regio, ejus religio.

Aber die Selbſtbefreiung, die hier nicht auf theologiſcher ſondern auf echt wiſſenſchaftlicher Baſis in dieſen von dem Hauch des Alterthums zu neuem Leben geweckten Geiſtern vorzugehen anfing, war eine ſolche, daß ſie bereits nicht mehr weit entfernt davon war, nicht nur von einer beſtimmten kirchlichen Form, ſondern von jeder Form theologiſcher Unfreiheit überhaupt ſich loszuſagen und ſich gegen ſie zu wenden. Bezeichnend iſt in dieſer Hinſicht das Wort, das Erasmus über die epistolae obscurorum virorum, ſo ſehr er auch von ihnen entzückt war, ausrief: „Mit den Bettelmönchen fängt man an, dann aber wird man gegen Alles wüthen, was Prieſter heißt.“ Und nicht minder bezeichnend gewiß iſt der Eindruck, den das erſte Auftreten Luthers auf Hutten machte und den er mit ſolcher Deutlichkeit in einem Briefe an den Grafen Nuenar ausſpricht: „Sie fangen an, ſich untereinander zu vernichten. — — So weißt Du vielleicht noch nicht, daß ſich neulich zu Wittemberg in Sachſen eine Partei gegen das Anſehen der Päbſte erheben hat, während eine andere den päbſtlichen Ablaß vertheidigt. Von beiden Seiten wird alles Mögliche verſucht und aus allen Kräften geſtritten. Die Anführer beider Parteien ſind Mönche und beide ſchreien, heulen, klagen ſo laut ſie können. Neulich haben ſie ſogar zu ſchreiben angefangen. Nun werden Sätze, Schlüſſel und Artikel gedruckt und verbreitet. So hoffe ich, daß ſie ſich gegenſeitig zu Grunde richten werden (sic spero fiet, ut mutui interitus causas sibi invicem praebeant). Als mir neulich ein Bruder des Bettelordens hiervon erzählte, habe ich ihm geantwortet: „„Freſſet euch auf, auf daß ihr gegenſeitig von einander aufgefreſſen werdet““ (consumite, ut consumamini invicem). Denn ich wünſche, daß ſich unſere Feinde auf das Aeußerſte untereinander zerfleiſchen und aufreiben. „Ac faxit, ſchließt

er, Deus Optimus et Maximus ut intereant et emoriantur qui surgentibus impedimento sunt literis, quo aliquando enascantur viva pulcherrimarum virtutum, quae toties isti conterunt plantaria“ [1]). — Zwar ſchließt er ſich bald darauf begeiſtert Luthern an, aber immer iſt es die Sache der allgemeinen Freiheit, der nationalen Größe und Erhebung, die bei ihm im Vordergrund ſteht „Vindicemus communem libertatem! liberemus oppressam diu jam patriam“ [2]) ruft er ihm zu, und nicht ohne tiefere Bedeutung und Conſequenz ſind auch die Worte, in denen er in einem Briefe an Luther auf einen Unterſchied zwiſchen ſich und dieſem hindeutet: „sed in eo differunt utriusque consilia, quod mea humana sunt, tu perfectior jam, totus ex divinis dependes.“ [3]) —

Merkwürdig, wie damals in Deutſchland alle Elemente zuſammentrafen, um es zur vollſten politiſchen Wiedergeburt zu führen, — und doch wieder auseinanderfallen! Mitten in dieſem großen geiſtigen Umſchwung und aus ihm hervorgegangen — die Erhebung Sickingens, die aber beſonders auch von Zwecken politiſcher Befreiung und nationaler Größe ins Leben gerufen war. „Damals — ſagt ein ſächſiſcher Chronikenſchreiber jener Zeit (Chytraeus)

---

[1]) „Ja gebe Gott (der „beſte und oberſte Gott“, wie Hutten in ſeinem damals noch nicht theologiſirenden, ſondern überall das Gepräge der lateiniſchen Claſſiker tragenden Style ſagt, daß zu Grunde gehen und ausſterben mögen Diejenigen, welche den aufkeimenden Wiſſenſchaften zum Hinderniß ſind, damit hierdurch endlich erſtehen mögen die lebendigen Pflanzungen der herrlichſten Tugenden, welche jene ſo oft vernichten.“

[2]) „Stellen wir wieder her die gemeine Freiheit! Befreien wir das ſo lange ſchon unterdrückte Vaterland!“

[3]) „Aber darin gehen unſerer Beider Plane auseinander, daß die meinen menſchlicher Natur ſind, während Du, vollkommener ſchon, gänzlich auf dem Göttlichen beruheſt.“

— glaubten Viele, daß dem teutschen Lande in Sickingen ein Brutus erstanden sei, welcher das von der Tyrannei der Fürsten und Bischöfe lang unterdrückte Volk rächen und befreien würde." — Und anderthalb Jahre darauf die Bauernkriege, von denen es unzweifelhaft ist, daß ihnen große politische Regenerationsideen ursprünglich mehr oder weniger deutlich zu Grunde gelegen haben. Aber es ist, als ob vor dem Ausbruch der Bewegung die Männer der leitenden Ideen verschwunden wären, und so verlaufen, sich selbst überlassen, die Bauernkriege in haltlose Verwirrung und planlose einzelne Greuel, deren Folgen, Mißlingen und die weitgreifendste furchtbarste Reaction, unsagbares Unglück über die deutsche Geschichte gebracht haben. — Eins von den mehrfachen auffälligen Zusammentreffen bleibt es hierbei, wenn man einerseits den wohl ohne Zweifel von Ulrich von Hutten in der Ebernburger Periode geschriebenen „Neuen Karsthans" liest, und damit die Thatsache vergleicht, daß die aufgestandenen Bauern dem Sohne des todten Franz, dem Junker Hans von Sickingen, die Führerstelle anbieten ließen.[1]) —

[1]) „Indem erbub sich die Beurische Uffruhr, da wardt bei Hansen von Sickingen gesucht von etlichen Haufen der Bauern, das er ihr Hauptmann wollt werden; sie wüsten das seinen Vatter vndt ihme Vnrecht geschehen were, sie wollten ihme zu allem dem seinen helffen, vndt grosser machen, dann er ihe gewesen were; aber Hanß entschlug sich ihr, und ritt stracks dem Bundt zu, bey demselbigen enthielt er sich biß zu Endt deß bäurischen Kriegs" heißt es in der Flersheimer Chronik.

In der Botschaft des Kaiserlichen Statthalters und Reichsregiments, welche 1523 noch während Franz' Letzteren an die drei verbündeten Fürsten zur gütlichen Beilegung der Sache erlassen wurde (s. die Urkunde bei Münch, III. Th. p. 42 sqq.), wird ausdrücklich hervorgehoben: „Daneben sei auch sonderlich zu betrachten, wo man ye die scherpffe (Schärfe) gegen Franzen brauchen sollt, das die on grosse bilff nichts fürtragen, dan vermutlich diweyl viel vom Adel Franzen bißhere angehangen, die in solcher pheede auch beschedigt

In doppelter Hinsicht beherrscht der gewaltige Culturkampf jener Zeit noch unsere ganze Gegenwart und ist in seinen Resultaten maaßgebend für die ganze deutsche Geschichte geblieben.

Was damals in Deutschland wirklich erkämpft wurde, die geistige Freiheit, das ist und bleibt ein für ewige Zeiten Gerettetes! Was damals erstrebt, aber verfehlt wurde, — ist über drei Jahrhunderte lang der Punkt geblieben, an welchem die deutsche Nation und Geschichte schmerzlichst krankt. Die geistige Freiheit wurde erkämpft, aber — und es ist dies eine höchst traurige, höchst tragische Betrachtung — dies wirklich Erreichte wurde gerade dadurch erreicht, daß ihm bis auf seine letzte Spur alles nationale Dasein, alle politische Freiheit, Einheit und Größe mindestens auf drei Jahrhunderte von Grund aus zum Opfer gebracht wurde! — Und was hiernach nicht ausbleiben konnte, trat sehr bald ein. Auch die theoretisch-geistige Freiheit, losgerissen von ihrer politischen Herauswendung und Praxis, abgetrennt von der Grundlage frei-wissenschaftlicher Begeisterung, aus der sie erwachsen war, eingeengt in das trübe Bette theologisch-dogmatischer Richtung, verkümmerte gar bald in jenes widerliche confessionelle Pfaffengezänk, welches das sechszehnte und siebzehnte Jahrhundert füllt, — eine Versteinerung, aus der sie später zum zweiten Male von der Wissenschaft erlöst werden mußte. —

Es hätte zunächst als das Einfachste und Angemessenste

---

weren, mochten andere Irer Herren, gut Freundt vom Adel vnd andere von dem gemeinen Mann zu Inen ziehen, vnd einen pundschueh (Bundschuh) erwecken, damit der gemein Mann wider dj oberkeit aufsteen und hessigerer vnd grösser beschwerung erwachssen mechten, weder itzo vor augen seien." — Doch ist es nicht die Absicht, hier alle hierüber sprechenden Indicien zusammenzustellen. —

erſcheinen können, die Gedanken und die abweichenden Auffaſſungen im Einzelnen, mit denen mich das Studium jener Zeit erfüllt hat, in ein gelehrtes Werk niederzulegen. Jedenfalls wäre dies das für mich Leichtere geweſen. Aber ich *wollte* hierbei nicht ein Werk ſchreiben, das nur für den Bücherſchrank der Gelehrten vorhanden wäre. Ich fühlte mich ſelbſt von meinem Stoff zu mächtig ergriffen dazu. Was ich wollte, war, jenen gewaltigen cultur-hiſtoriſchen Proceß, auf deſſen Reſultaten unſere ganze Wirklichkeit lebt, der aber nur noch den Gelehrten bekannt, vom Volk dagegen, bis auf einige Stichworte, die noch immer eine traditionelle Wirkung auf es ausüben und die Flamme ſeines Bewußtſeins zum Aufflackern bringen, vergeſſen iſt, zum innern bewußten Gemeingut des Volkes machen. Ich wollte, wenn möglich, dieſen cultur-hiſtoriſchen Proceß noch einmal in bewußter Erkenntniß und leidenſchaftlicher Ergreifung durch die Adern alles Volkes jagen. Die Macht, einen ſolchen Zweck zu erreichen, iſt nur der Poeſie gegeben, — und darum entſchloß ich mich zu dieſem Drama. —

Hierzu drängte auch von einer andern Seite eine äſthetiſche Ueberzeugung, der ich ſeit lange mit großer Wärme hingegeben bin. — Ich ſetze den Fortſchritt, den das deutſche Drama mit Schiller und Goethe über Shakeſpeare hinaus gemacht hat, dahinein, daß dieſe, zumal Schiller, das hiſtoriſche Drama im engeren Sinne erſt geſchaffen haben. Alles weitere, beſonders die größere Gedankentiefe des Schiller'ſchen Dramas, iſt nur eine hiermit eng zuſammenhängende Folge davon. Aber ſelbſt bei Schiller ſind die großen Gegenſätze des hiſtoriſchen Geiſtes nur erſt der *Boden*, auf welchem ſich der tragiſche Conflict bewegt. So die Gegenſätze des Proteſtantismus und Katholicismus im Wallenſtein, Maria Stuart, Don Karlos. Was auf dieſem hiſtoriſchen Untergrunde als die eigent-

liche dramatiſche Handlung hervortritt und ihre Seele bildet, iſt doch wieder, wie dies auch ſchon von Andern bemerkt worden iſt, das rein individuelle Intereſſe und Geſchick, der formelle Ehrgeiz, die Familien- und dynaſtiſchen Zwecke ꝛc. Selbſt beim Tell, mit welchem Meiſterwerke Schiller dem Begriff des hiſtoriſchen Dramas am nächſten gekommen iſt, macht ſich dies noch inſofern geltend, als die eigentliche rettende That nicht aus dem ringenden nationalen Freiheitspathos der Rütli-Männer, ſondern aus der gerechten Gegenwehr des in ſeiner individuellen Gefühlswelt, in ſeinen theuerſten Familien-Intereſſen angegriffenen und ſich in dieſen vertheidigenden Helden hervorgeht. —

Was ich dagegen ſeit lange für die höchſte Aufgabe der hiſtoriſchen Tragödie, und ſomit der Tragödie überhaupt, halte, iſt, die großen cultur-hiſtoriſchen Proceſſe der Zeiten und Völker, zumal des eigenen, zum eigentlichen Subjecte der Tragödie, zur dramatiſch zu geſtaltenden Seele derſelben zu machen, die großen Culturgedanken ſolcher Wendeepochen und ihren ringenden Kampf zu dem eigentlichen zu dramatiſirenden Gegenſtand zu nehmen. So daß es ſich in einer ſolchen Tragödie nicht mehr um die Individuen als ſolche handelt, die vielmehr nur die Träger und Verkörperungen dieſer tief-innerſten kämpfenden Gegenſätze des allgemeinen Geiſtes ſind, ſondern um jene größeſten und gewaltigſten Geſchicke der Nationen, — Schickſale, welche über das Wohl und Wehe des geſammten allgemeinen Geiſtes entſcheiden und von den dramatiſchen Perſonen mit der verzehrenden Leidenſchaft, welche hiſtoriſche Zwecke erzeugen, zu ihrer eigenen Lebensfrage gemacht werden.

Bei alledem hielt ich es für vollkommen möglich, den Individuen aus der Beſtimmtheit der Gedanken und Zwecke

heraus, denen sie sich zutheilen, eine durchaus markige und feste, selbst derbe und realistische Individualität zu geben. Nur etwa jene schlechte Particularistik, die in modernster Zeit in unserer Kunst überwuchert, die breite Vertiefung in die gedanken- und wesenlose Besonderheit des zufälligen Charakters schien mir, der seine Kunstanschauungen wesentlich an der Brust der antiken Poesie und ihrer leuchtenden Gebilde großgesogen hat, durch diesen Plan des Dramas ausgeschlossen, und gar sehr zum Vortheil der Sache ausgeschlossen zu sein! — Die Klippe eines solchen historischen Dramas entging mir nicht. Zumal da ich das Historische durchaus nicht in den historischen Stoff, die Begebenheiten und Personen, sondern wesentlich dahineinsetze, daß der innerste welthistorische Gedanke und Gedankenconflict einer solchen Wendepoche in vollständiger Klarheit dramatisch entfaltet und gestaltet wird, konnte die Gefahr nahe liegen, in das Unding einer abstracten und gelehrten Poesie zu verfallen. Aber ich war überzeugt, daß sich diese Klippe vollkommen wohl vermeiden lasse, und daß andererseits vor der Größe solcher welthistorischen Zwecke und der ergreifenden Leidenschaft, die sie hervorzurufen vermögen, Alles weithin verblassend zurücktritt, worum es sich in der Tragödie der Privat-Schicksale handelt und handeln kann." —

Ich will noch hinzufügen, daß ich häufig gesucht habe, wo dies thunlich war, Stellen in Huttens Reden mit seinen eigenen fast unveränderten Worten wiederzugeben. So ist z. B. besonders im ersten Akt in der Schilderung Huttens von seinem Aufenthalt am Hofe Kaiser Karls in Brüssel und seiner Rückkehr nach Deutschland, sowie in seiner darauf folgenden Beklagung, daß ihn das deutsche Volk im Stich lasse, Vieles mit Huttens verbis ipsissimis in seiner „Klagschrift an alle Stänt teutscher Nation" gegeben. Gleich-

wohl hielt ich es nicht für angemessen, solche Stellen durch Druck oder Noten kenntlich zu machen. Der in der Literatur jener Zeit Bewanderte wird sie von selbst herausfinden, und dem Publikum wäre durch solche Unterbrechung nur der selbständige poetische Genuß des Ganzen gestört worden.

Berlin, 4. Februar 1859.

Der Verfasser.

Erſter Akt.

Erſter Auftritt.

Zimmer auf der Ebernburg. Marie, eine Handarbeit, an der ſie beſchäftigt war, zuſammenlegend. Balthaſar, ein Mann von einigen ſechzig Jahren, mit ganz weißem Haar, aber noch in voller Kraft. Breite, feſte Stimme.

Marie.

Ich weiß nicht, Balthaſar, der Vater iſt
Seit ein'ger Zeit nicht mehr ſo froh wie ſonſt.
Er zieht ſich häuf'ger in die Einſamkeit
Zurück; zumal wenn Briefe kommen, finde
Ich ſeine Stirne meiſtens tief umwölkt.

Balthaſar.

Die Folge iſt's von ſeinen — mit Verlaub,
Ich bin gewohnt, ſtets grad' heraus zu reden —
Die Folge iſt's von ſeinen — Dummheiten!

Marie.

Wie, Balthaſar! Der Vater Dummheiten?
Und iſt es recht, zur Tochter das zu ſagen?

Balthaſar.

Je nun, mein gnäd'ges Fräulein, ſeid ſchon flügge
Und könnt auch ſchon ein freies Wort ertragen.
Zudem wißt Ihr ja wohl, ſeit Ihr die Tochter auch,
Liebt Ihr Franziskus doch nicht mehr als ich.

Marie. (ihm mit Rührung die Hand reichend.)
Ja das iſt wahr, Ihr ſeid ein treuer Diener.

Balthaſar.

Hat ſich was treu zu ſein! 'ne rechte Kunſt!
Ich müßt' mir ſelbſt nicht treu ſein, wenn ich's ihm
Nicht wäre! — Seht, als man mich unterrückte,
Der herrſchbegier'ge Magiſtrat von Worms
Mich eigenmächtig austrieb, widerrechtlich
Die Habe mir entriß und mich zum Bettler machte —
Wer hat ſich da denn meiner angenommen?
Ich ſchrie umſonſt zu Kaiſer und zu Reich!
Die große Stadt war mir zu übermächtig,
Der Kaiſer brauchte ſie, es wollte Niemand
Um meinethalb mit ihr ſich überwerfen.
Da wandt' ich mich in meiner höchſten Noth
An Euren Vater. — Traun, das iſt ein Rechtsanwalt!
So einer lebt im ganzen Land nicht mehr!
Er nahm mich auf und prüfte meinen Handel
Und als er klärlich ſah, daß mir Gewalt geſcheh'n,
Da ſagt' er mir ganz einfach: Balthaſar,
Kann's Schreiberdienſt nicht ſein, ſei's Reiterdienſt!
Und wie nun ſein Verwenden Worms verlachte,
Sich mir zu Rechtens nicht erbieten wollte,
Vielmehr im Uebermuth mit Achtgeſuch
Bei Kaiſer und bei Reich ihm drehen thät,
Nahm er ſo ein zehntauſend gute Gründe —
Ich meine Pickelhauben, Fräulein — zog
Damit vor Worms, und gab ſich Euch jetzt an
Ein Demenſtriren und ein Diſtinguiren —
Ja, Fräulein, der verſteht's! —
Er diſtinguirte, daß die Mauern wichen!
Nicht Kaiſers Zorn, nicht eigene Gefahr

Konnt' ihn von meiner Sache ſchrecken. — Fräulein,
Man wär' ein Schelm, wenn man ſo was vergäße!

Marie.

Ihr ſeid ein treues, redliches Gemüth!

Balthaſar.

Schön Dank, mein Fräulein! — Doch, trotz alledem
Und vielem Andern noch, um deſſenthalb
Ich den geſtrengen Ritter liebe, macht
Die Liebe dieſe alten Augen doch
Für ſeine — Dummheiten nicht blind.

Marie. (mit Humor.)

Aha, ich ſeh', Ihr kehrt zum Angriff wieder.
Es drückt Euch etwas auf dem Herzen, Meiſter.
Gewiß hat Euch der Vater wieder nicht gefolgt!

(mit komiſchem Pathos.)

Nun wohl, ſo klagt vor unſerm Tribunal,
Wir ſind bereit zu hören, mein getreuer Stand!
Recht ſoll Euch werden! Nehmt darauf
Hier Unſer kaiſerliches Wort.

Balthaſar.

Ihr ſchäkert,
Muthwill'ges Weſen! Aber Balthaſar
Spricht ganz im Ernſt. — Ihr wißt doch, edles Fräulein,
Daß König Franz von Frankreich Eurem Vater
Den Marſchallsſtab verliehn?

Marie. (in ihrer obigen Weiſe, mit Grandezza.)

Wir haben das gehört.

Balthaſar.

Ihr wißt auch, wie das kam?

Marie. (wie oben, etwas verlegen.)

Nein — ja — zum Theil! —
Bei den Regierungsſorgen haben Wir
Zum Theil das ſchon vergeſſen!

Balthasar. (bei Seite.)
Welch' ein
Herzallerliebster Affe das! fürwahr,
Könnt' sie trotz meiner grauen Haare küssen!
(zu Marie.)
Nun seht. Als Euer Vater Lothring's Herzog
— Der uns seitdem zum Bund'sgenossen wurde —
Im Kriege überwältigt, — als er d'rauf
Das starke Metz aus höchst gerechtem Grund,
Weil man dort andern, so wie mir in Worms
Gethan, die sich an ihn um Hülfe wandten,
Bekriegte und mit zwanzigtausend Mann
Zu Fuß, zweitausenden zu Roß belagerte
Und so die Stadt bedrängte, bis sich die
Patricier drinnen den Vertriebenen
Zu Abbitt' und Ersatz verstehen mußten —
Da wurde König Franz ob dieser Thaten
Aufmerksam auf den Ritter, der auf eigne Hand
So mir nichts dir nichts Heere stellen konnte,
Wie sie der Kaiser selber große Plage
Zusamm'n zu bringen hat und sie gar oft
Auch nicht zusammenbringt. Er wollt' ihn gern
Für sich gewinnen, lud nach Sedan ihn,
Dort schickt' er ihm den Grafen von der Mark,
Den Herzog Bouillon hin und Marquis Fleuranges.
Die mußten erst ihn durch halb Frankreich führen
Mit großen Ehren, fürstlichem Empfang,
Und endlich mußten sie nach Amboise
An König Franzens Hof ihn bringen.
Da ging es an ein Karessiren erst! —
Der König that als könnt' er ohne ihn
Nicht leben, hing in großer Hofversammlung
Ihm selber eine goldne Kette um

Und überreicht' ihm ſelbſt den Marſchallsſtab,
Mit eigner Hand! Die Großen mußten thun
Als wollten ſie vor Liebe ſchier ihn freſſen!
Auch waren ſie nicht wenig drob verwundert,
Wie Euer Vater hingeritten kam.
Denn hinter ihm, als ſein Gefolge, ritt
Der erſte Adel Deutſchlands, mächt'ge Grafen
Des Reichs, viele weit vornehmer als er
Und aus weit älterm Haus — die alle folgten ihm
Und bildeten ihm eine Edelgarde.

Marie.

Noch immer, Kläger, will es uns bedünken
Als ſäh'n wir keinen Klagegrund.

Balthaſar.

's iſt auch
Einleitung erſt!

Marie.

So kommt von Eurer Einleitung
Zur Sache denn! Der Reichstag dehnt ſich lang.
Sonſt ſetz' ich Euch 'ne andre Tagfahrt aus.
(lachend.)
Ich muß mich um die Tafel noch bekümmern.

Balthaſar.

Das wird Brigitte ſchon beſorgen! — Fräulein,
Ihr ſprächt nicht ſo, wenn Ihr die prächt'gen Damen
Geſehen an des fränk'ſchen Königs Hof.

Marie. (ſchnell.)

So? ſind die ſchön?

Balthaſar.

Blitzweiber das! Mein' Seel'!
Und plaudern, daß das Waſſer einem gleich
Im Mund zuſammenläuft. Die alle waren
Trefflich einexercirt und bildeten

Das schwer' Geschütz, womit der König Franz
Den ehrenvesten Ritter jetzt beschoß,
Denn bei dem Nachbar, Fräulein, seht, da sind
So Männer wie auch Frauen gleichmäßig
Zu ihres Königs Dienst! Doch alles das
War, wie bei mir, so auch bei König Franz
Nur Einleitung. Der Kaiser Max war alt
Und mußte bald das Zeitliche gesegnen,
Das war der Grund, der König spekulirte
Auf unsre Kaiserkrone, hatte schon
Den Pfälzer und den Trierer sich gewonnen.
Doch wußt' er wohl, daß unser Ritter Franz,
Ist er gleich keiner von den Sieben, die
Zu Frankfurt dort das Privilegium haben,
Käm' es zur Wahl, so viel mitstimmen würde
Wie jene Sieben all mitsammtgenommen.
Wie nun der Kaiser Max die Augen schloß
Da schickte Franz 'ne eigene Gesandtschaft
An den Franziskus ab. — Je nun, Ihr müßt Euch doch
Des zierlichen Franzosen noch erinnern,
Der damals auf der Ebernburg eintraf?

Marie. (lachend.)

Ob ich mich sein entsinn'! Ganz Sammt und Seide,
Mit Goldbrokat durchwirket war sein Wamms.
Ich hätte mich gescheut, ihn anzurühren
Aus Furcht, ihm etwas zu verderben! Sicher,
Er war der schönste Mann, den ich gesehn,
Wenn er nur schwieg! Denn wenn er redete, —
Ja, dann war's aus! Er schnitt mir Complimente
Viel spitz'ger noch als seine Schnabelschuhe,
So zuckersüß, daß ich mich halten mußte,
Nicht in's Gesicht ihm manchmal frisch zu lachen.
Der arme Mann! So seinen ganzen Vorrath

Von Artigkeiten aus Paris gebracht
Hier nutzlos zu verthun! — Hätt' ihm gern all'
Die koſtbar-ſüßen Dinge wieder eingepackt,
Damit er hier in Schaden nicht gekommen.

Balthaſar.

Nun, Fräulein, wenn der Mann Euch ſo gefiel —
Er war von mächtigem und großem Haus,
Was kam's drauf an denn, was er redete?
Er hätte Euch zu Liebe auch geſchwiegen.
Ihr hättet, traun, ein ſtattlich Paar gegeben.

Marie.

Ach, Balthaſar! Seht, das verſteht Ihr nicht.
Uns Weibern, ſagt man, wohnt die Seel' im Auge;
Kann ſein. Ich weiß es nicht. Doch das weiß ich,
Daß in der Zunge ſie den Männern wohnt.

Balthaſar.

So?
Habt Ihr darin ſchon Studia gemacht?
Habt Ihr's vielleicht ſchon an Euch ſelbſt erfahren?

Marie. (errötend.)

Ach, Balthaſar! Was Ihr nun wieder ſchwätzt!
Gewiß, Ihr wißt wohl wie ich's meine, wollt
Mich mit Gewalt nur mißverſtehn.
Dem Manne, mein' ich, ziemt ein großer Sinn,
Der giebt ſich durch die Worte zu erkennen.
Sowohl das Wie, als mehr noch was er ſagt,
Zeigt klärlich uns des Mannes inn're Seele.

Balthaſar.

Hm! Hm!
Verſteh! — Ich ſeh', an Churfürſt Albrecht's Hof
Von Mainz, wo Ihr nun eine Zeit geweilt,
Wo Wiſſenſchaft und Künſte mächtig blühn,
Da haben ſie die neuen Zeitideen

Euch auch ſchon in den Kopf geſetzt. Vor Kurzem,
Da wußt' ein deutſcher Mann nur noch von großen Hieben.
Jetzt wollen ſie auch großen Sinn. Nun, nun,
Ich tadle Euch drum nicht, mein Fräulein; bin ich
Doch ſelbſt ob dieſer Aenderung herzlich froh!
Und Euch gerad' geziemt es, ſo zu denken,
Des Sicking's Tochter, der das Neue all
So mächtig ſchirmt. Auch konnte Euch gar wohl
Des eignen Vaters Beiſpiel ſo begeiſtern,
Denn Sinn wie Rede iſt bei ihm gleich groß.
Marquis Fleuranges, der alle Großen kennt
In Deutſchland wie an Frankreichs Hofe, wo
Man ſich der Worte zierlich gar befleißt,
Der ſagt' einmal zu mir, daß er ſein Lebtag
So mächt'gen Redner nirgend hab' geſehn.
Und in der That, wenn er ſich aufſchließt, Fräulein,
Dann ſtrömt es ihm wie Feuer von der Zunge
Und reißt dahin mit brauſender Gewalt.
Gewöhnlich zwar da ſpricht er nicht gar viel,
Hält mit ſich Haus und läßt die Andern reden.

Marie.

So, Balthaſar, hab' ich weit lieber Euch,
Wenn Ihr den Vater lobt, als wenn Ihr ihn
Mir ſchelten wollt!

Balthaſar.

Ganz recht, mein Fräulein, Ihr
Erinnert mich dadurch zu meinem Faden
Zurückzukehren. Der Franzoſe nun,
Der Euch ſo ſchöne Complimente machte, —
Dem Ritter bracht' er noch viel ſchönere
Von König Franz, und viel ſolid'rer Art.
Er bot ihm dreißigtauſend Kronenthaler baar
Und außerdem für ſeine Lebensdauer

'Ne Jahresrente von achttausend Kronen
Auf Land und Leute fest ihm zu verbriefen,
Wenn er verspräch', ihm treulich beizustehn
Mit seinem Einfluß bei der Kaiserwahl,
Und wollt' er etwa mehr, ließ er ihm sagen,
So sollte es ihm auch an mehr nicht fehlen!
Doch Ritter Franz in seiner thörichten
Anhänglichkeit für Karl als Maxens Enkel
Wies alles barsch zurück und schrieb sofort
An König Karl, den Handel ihm zu melden.

Marie. (heftig auffahrend.)

Pfui, schämt Euch, alter Sklr! Nie hätt' ich das
Von Euch gedacht, daß Ihr den Vater darum
Mir schelten würdet, weil er nicht gewollt
Für niedres Gold die Kron' dem Auslande
Verkaufen.

Balthasar.

Beißt mich nicht, mein edles Fräulein —
Blitz! Was des Sicking's Blut in diesem Kinde wallt! —
Das war's ja gar nicht, was ich tadeln wollte.
Obschon, wenn man es reiflich überlegt,
Karl, wenn auch Maxens Enkel, auch kein Deutscher ist.
Und andrerseits ließ König Franz damals
Durch die Gelehrten überall beweisen
Er sei ein Deutscher, da von Kaiser Karl
Dem Großen er entstamme. Merkwürdig!
So wie sich's um die Kaiserkrone handelt,
Da sind sie alle Deutsche! Aber ist
Das deutsche Reich einmal in Nöthen, — will
Niemand sich der Verwandtschaft mehr entsinnen!
Doch sagt nun selbst, ob großer Unterschied
Sich zwischen Franz und Karl befunden hat?
Beide sind Ausländer. Es handelt sich nur

Um ein Paar Ahnen mehr, die sie von Deutschland trennen.
Den Unterschied, den hätten, sollt' ich meinen,
Die vielen Kronen reichlich wett gemacht.
Jedoch — das ist es nicht, worein ich spreche.
Die kleine Thorheit hätt' ich Eurem Vater
Gar leicht verziehn. Er hat des Guts genug,
Braucht nicht des Franzens Thaler. Und es kann
Ihm füglich gleich sein, ob auf deutschem Thron
Ein Franz sitzt oder Karl. — Kömmt doch auf Eins hinaus!
Nein, Fräulein, nein, weit größ're Dummheit ist's,
Die ich ihm nicht verzeih'! Entfliehen ließ er
Die Stunde, die vielleicht ihm niemals mehr
Zurückkehrt. War auf seinen Vortheil er
Bedacht, hätt' er ganz anders handeln mögen!

Marie.

Was gab's denn noch?

Balthasar.

Mein erles Fräulein! Seht,
Vielleicht erleb' ich noch die Stunde, wo
Es gut zu machen, — vielleicht kömmt sie erst,
Wenn längst der alte Balthasar schon todt!
In diesem Fall bind' Euch ich's auf die Seele,
Ihn anzutreiben. Euch folgt er vielleicht
Einst mehr als jetzt dem alten Balthasar.
Trotz Eurer Munterkeit und heit'rem Sinn
Hab' ich schon lang' in Eurer Seele Tiefen
Ein heldisches Gemüth entdeckt, das leicht
Von allem Großen hingerissen wird
Und ihm dann standhaft folgt. — 's wird sich entwickeln noch!

Marie. (mit komischem Pathos.)

Bei diesem Heldensinn, mir selber unbekannt,
Den Ihr in mir verspüret, schwör' ich Euch
Was Ihr gefordert, zu verwirklichen!

Ich kann's mit um ſo leichterem Gewiſſen thun,
Als ich Euch auch — kein Wort verſtanden habe!

Balthaſar.

So hört mich doch nur! — Seht, als es nun endlich
Zur Kaiſerwahl in Frankfurt wirklich kam,
Da warb Eu'r Vater, um auf Karl die Wahl
Zu lenken, und den rechten Einfluß auf
Des Reiches fromme Kurfürſten zu üben,
Ein Heer von über zwanzigtauſend Mann
Und zog damit vor Frankfurt, lagert' ſich
Gemächlich vor den Wällen dieſer Stadt.
Es war 'ne Freude da mit anzuſehn,
Wie der Franziskus Hahn im Korbe war!
Selbſt unſer Kurfürſt von der Pfalz — der einz'ge Fürſt,
Den außer'm Mainzer unſer Ritter liebt —
Er thät umſonſt dagegen proteſtiren.
Seht! Da war Euer Vater Herr des Augenblicks!
Sie mußten all' nach ſeiner Pfeife tanzen,
Es hätte ihnen Alles nichts genützt!
Er hatte Adel wie Nation für ſich, —
Zu *ihrem* Beſten eben wär's geweſen —
Und hatt' ein Heer, das ſich in Stücke gleich
Für ihn hätt' reißen laſſen! — Ach, was habe
Ich da zu Schanden mich gerett! Er hatte
Die Kurfürſten, die ſieben, all' beiſammen —

(mit einer Pantomime.)

Klatſch —

Franz. (hinter der Scene.)

Gebt meinem Gaul zu freſſen, hat das Futter
Sich reichlich heut verdient.

Marie. (auffahrend.)

O ſtill, der Vater!

Zweiter Auftritt.

Die Vorigen. Franz von Sickingen.

Franz. (ſchnell eintretend.)

Guten Morgen, Kind!

Marie. (ihm an den Hals ſpringend.)

Geliebter Vater!

Franz. (ſie betrachtend.)

Blitzmädel das! Wie hübſch ſie iſt! Gieb mir
'nen Kuß, Du muntres Ding.

Marie. (küßt ihn.)

Wie gern! Ihr ſchaut
Ja heute ſehr vergnügt. Wie freut mich das!

Franz.

Ich habe einen tücht'gen Morgenritt
Gethan, da hat der Wind mich friſch gekühlt.
Guten Morgen, Balthaſar!

Balthaſar.

Schön Dank, geſtrenger Herr!

Franz.

Ich hört' Euch ja gar heftig peroriren.
(zu Balthaſar.)
Du haſt gewiß Dir wieder gütlich mal
Gethan und mich ſo recht herausgeſtrichen.

Marie. (ſchalkhaft.)

Darüber, Vater, könnt Ihr dieſes Mal
Euch eben nicht grad' allzuſehr beſchweren!
Wir ſpielten Reichstag, Vater. Balthaſar
Verklagt' Euch hart, und ich — ich war der Kaiſer!

Franz. (lachend.)

Ja, von dem Tribunal, wo Du, mein alter Slör,

Zum Kläger wider mich erstehst, da werd' ich
Wohl schwerlich je etwas zu fürchten haben.

Balthasar.

Ihr irrt, Herr! Wüßt' ich nur ein Tribunal,
Das Euch zu ändern Macht hätt' — wollte schon
Euch Kläger werden! Eben war ich dran
Im besten Zuge schwer Euch anzuklagen
All' Eurer sieben Todsünden, die ich
So oft vergeblich schon an Euch bekämpft,
Unzeit'ger Großmuth, übertriebener
Uneigennützigkeit, wo Hand in Hand
Eu'r eigner Nutz mit dem gemeinen ginge,
Zu viel Vertrau'n, als wären Andre auch wie Ihr,
Und wie die Sünden alle heißen, die
An Euch noch 'mal gar schwer sich rächen können.

Franz.

Versteh' ich recht? Wahrhaftig, Balthasar —
Ich glaube gar, hast mit — dem Mädel da
Politisirt?! Schämst Dich nicht, alter Graukopf?

Balthasar.

Mit nichten, Herr. — Margreth von Parma
Ist 'ne Regentin, die fürwahr so weise,
Wie kaum ein Fürst uns in Europa lebt!
Wo würde sie das herbekommen haben,
Wär' es ihr früh nicht tüchtig eingeschult?

Franz.

Ja, Balthasar, ich sehe wohl — mit Dir
Wird nie ein Mensch im Leben Recht behalten.
Ich weiß, es ist ein kaiserlicher Rath
An Dir verdorben!

Balthasar. (mit Betonung).

Eure Schuld nur, Herr,
Wenn ich's nicht jetzt schon bin.

Franz.

Aha! Ich merke,
Willſt wieder hoch hinaus!
(er ſetzt ſich.)
Von etwas Anderm!
Der hochgelehrte würdige Reuchlin,
Der Wiſſenſchaften Wiederherſteller,
Hat mir nun ſchon den zweiten Brief geſchrieben.
Die Cölner Pfaffen, jene Dunkelmänner,
Die ſcheiterhaufengier'gen Glatzköpfe,
Sie laſſen ihn noch immer nicht in Ruh.
Sie pein'gen, quälen ihn, ſie wollen ihm
Die Koſten nicht erſetzen des Prozeſſes,
Vielmehr nach Rom jetzt appelliren, um
Ihn doch als Ketzer noch verdammt zu ſehn! —
Schreib' doch dem Provinzial nach Cöln, es ließe
Franziskus ſich gehorſamſt ihm empfehlen,
Und wollte, daß er endlich — Ruhe hielte.
Auch wünſch' ich, daß Du ihnen deutlich ſchreibſt!
Sag' ihnen, daß ich hoff', ſie würden hören,
Wo nicht, ſo würd' ich Sprachröhr' brauchen müſſen;
Du weißt —

Balthaſar.

Verſteh' Euch, Herr! Verſteh' vollkommen!
Kenn' Eure Sprachröhr'! ſind ganz eigner Art,
Taub müßte ſein, wer da nicht hören wollte!
Könnt' ſie Euch alle nennen. Erſt: die Nachtigall,
Sodann: der Hahn, und wie ſie alle heißen,
Die trefflichen Karthaunen, Hauptſtück', Falkonette,
Feldſchlangen, welche Euch der Meiſter Stephan
Von Frankfurt zierlich hat gegoſſen. — Hab' Euch
Damit vor Worms und Darmſtadt ſprechen hören.
Philipp von Heſſen hat es heute noch

In allen Gliedern ſtecken, wie Ihr damals
So deutlich mit ihm ſpracht!

Franz.

Schreib' denn, ich wolle binnen Monatsfriſt
Die Sache gänzlich ausgeglichen ſehn,
Und wär's genau nicht auf den Tag geſchehn,
So ſollten ſie den Ritter Sickingen
Vor Cöln dann kennen lernen.

Balthaſar.

Herr, Ihr könnt
Unmöglich mir 'nen liebern Auftrag geben.
Ich wollte nur, die Glatzköpf' achteten
Sich nicht darnach. Wie ſollten ſie gar bald
Zu ihrem Schutzpatron, dem heiligen
Dominikus, zu beten kriegen! Doch —
Die Freude muß ich mir vergehen laſſen;
Sie kennen Euch zu gut.

Franz.

Nun will ich mal
Ein ernſtes Wort hier mit dem Mädel ſprechen.

(indem er ſich zu Marie umwendet, tritt ein Diener ein.)

Diener. (zu Franz.)
Ein Ritter hält vor'm Thor Einlaß begehrend,
Ulrich von Hutten nennt er ſich.

Franz. (freudig auffahrend.)
Was? Ulrich?

Marie. (erröthend für ſich.)
Ulrich von Hutten!

Franz.

Schöner Tag! Nie ritt
Ein beſſ'rer Gaſt ein auf die Ebernburg.

(zu Marie.)

Du wirſt den beſten Mann in Deutſchland ſehn!

(zum Diener, der noch daſteht.)

Was ſtehſt Du, Burſche, noch? Eil' Dich, nimm Flügel
Und führ' ihn ſchleunigſt her. (Diener ab.)

(wieder zu Marie gewendet.)

Siehſt Du, mein Kind,
Als Deutſchland noch im tiefſten Schlafe lag,
Als keine Bruſt noch aufzuathmen wagte,
War er der Erſte, der es mächtig weckte!
Vor Luther noch hat er das Wort ergriffen
Und muthig ſeinen Handſchuh hingeworfen
Dem mächt'gen Rom, in ſeines Herzens Drang
Aller Gewaltherrſchaft den Krieg verkündet,
Der Eine Mann! Mit ſeinem ſtolzen Wahlſpruch
„Ich hab's gewagt!" hat er ſich frei erhoben.
„Wach' auf," du edle Freiheit," war der Ruf,
Den kühn er ſchallen ließ in's deutſche Land,
Gewaltig der geknebelten Nation
Das Männerherz im tiefſten Buſen regend,
Ein Auferwecker der Nation, wie keiner! —
Schau Dir ihn merklich an, mein Kind, damit
Du lernſt, wie große Männer ausſehn.

Marie. (befangen.)

Vater,
Ich kenn' ihn ſchon. Ich ſah ihn ja am Hof
Albrecht's von Mainz, wo ich vier Monde weilte.

(halb zögernd.)

Bei dem Turniere, das der Kurfürſt gab,
Da trug der Ritter meine Farben.

Franz.

So?
Hat er vielleicht in's Auge Dir geſchaut?

Marie.

Ich weiß es nicht. Beinah kam es mir vor
Als wär's mehr Euch zu Ehren, Vater — Seht,
Er war gar nicht ſo wie die andern Herren
Hinter uns Fräuleins ſtets einher, gab ſich
Im Ganzen wenig mit uns ab.

Franz.

Glaub's gern!
Hat eben mehr zu thun!

Marie. (ſchnell.)

Doch wenn er bei uns war,
Da hat er ſtets mich ſichtlich ausgezeichnet.

Franz.

So? Freilich, biſt 'ne wichtige Perſon!
Ich glaube gar, er hat Dich ſtolz gemacht.

Dritter Auftritt.

Vorige. Ulrich von Hutten.

Ulrich.

(ſchnell eintretend und mit ausgebreiteten Armen auf Franz zu.)
Franziskus Sickingen!

Franz. (ihm eben ſo entgegeneilend.)

Ulrich von Hutten!

(beide umarmen ſich ausdrucksvoll.)

Ulrich. (hat jetzt erſt Marie bemerkt, er macht einen Schritt auf ſie zu, und verbeugt ſich.)
Nehmt, edles Fräulein, meinen ehrerbiet'gen Gruß,
Wie froh macht's mich, daß ich Euch wiederſeh.

Marie.

Habt Dank, Herr Ritter! Glaubt, mich freut es auch.

Franz.

Ich hör', Ihr kennt Euch ſchon von Mainz.

Ulrich.

Ja wohl.

Bei dem Turnier trug ich des Fräuleins Farben,
Obwohl mit minderm Glück als gutem Willen.
Ich hielt mich ziemlich. Meine Lanze hatte
Wohl drei bis vier der Ritter schon entsattelt,
Da kam so ein Cyclop aus Brandenburg,
Vom Bruder an des Albrecht's Hof gesandt,
Vierschrötig und an Kraft fast einem Stiere gleich,
Der brachte mich gar unsanft da zu Fall.

Marie.

Herr Ritter, glaubt, mir that's im Herzen weh,
Als ich Euch stürzen sah um meinethalb.
Ich fürchtete, der schwere Fall hätt' Euch
Geschädigt. Nimmer hätt' ich's mir verziehn!

Ulrich. (sich lächelnd verbeugend.)

Das war es nicht, mein Fräulein, was mich schmerzte.
Schnell abgeschüttelt war der leichte Fall;
Doch daß ich Eure Farben nicht, wie sie's
Verdient, zum Siege bringen konnte — daß
Ich Euch vielleicht in minder günst'gem Licht
Erscheinen konnte, als ich wünschte, Fräulein,
— Das schmerzte mich.

Marie. (mit Feuer, obwohl verschämt.)

Wie könnt Ihr also sprechen!
Wer trifft nicht in den Waffen seinen Meister?
Und ist das rohe Schwert die einz'ge Waffe
Die mit Bewund'rung uns am Mann erfüllt?
Ihr schwingt noch andre, mächtigere Waffen,
Es sagt der Ruf, daß sich mit Eurer Feder
Nichts in der Christenheit vergleichen könne!
Dies helle Geistesschwert —
Ihr schwingt es für der Menschheit höchste Güter,

Für Freiheit und für Licht, für alles Große
Für alles Edle ſchwingt Ihr's heldenhaft
Mit ſiegender Gewalt!
(ſie tritt tief erröthend, als habe ſie ſich zu weit hinreißen laſſen, zurück.)

Franz. (lächelnd zu Balthaſar.)
So ſieh' doch, Balthaſar,
Was dieſes Ding da plötzlich ſprechen kann!
(auf Marie und Ulrich zugehend.)
Ein großes Wort haſt Du geſprochen, Kind.
(den Arm auf Hutten legend.)
Auf dieſer Feder ruht des Landes Hoffnung,
's giebt keine beſſ're in der Chriſtenheit!
Und doch iſt ſie das Größte nicht an ihm.
Vielleicht wird's einſt gleich gute Federn geben,
Vielleicht noch beſſere — doch niemals
Giebt's beſſern Muth und deutſchere Geſinnung!

Balthaſar. (auf Hutten zugehend.)
Nehmt hin, Herr Ritter, jetzt auch meine Huldigungen.
Von einem Manne kommen ſie, dem Ihr
Das alte Herz oft warm geſchrieben habt.

Ulrich. (ihm die Hand ſchüttelnd.)
Ihr ſeid Herr Slör? Wer ſollte Euch nicht kennen!
Weit geht im Lande Euer Ruf und Eurer
Diplomatie gewaltig Lob. Man ſagt,
Ein halbes Heer wär't Ihr dem Sickingen.

Franz.
Man hat nicht Unrecht. Wollt' er nur nicht immer
So hoch hinaus — ein fähigerer Kopf
Wär ſchwerlich wohl zu finden. — Doch, Herr Ritter,
Ihr kommt, wenn ich nicht irre, jetzt von Brüſſel
Von Kaiſer's Hof?

Ulrich. (mit einem Seufzer.)
Wohl komme ich daher!

Franz.

Berichtet uns! Wie habt Ihr Karl gefunden?

Ulrich. (mit abgewendetem Haupt.)

Ich hoff' auf keinen Fürſten mehr.

Balthaſar. (zu Franz.)

Da ſeht Ihr's!

Da habt Ihr Euren Karl —

Franz. (ihn unterbrechend, ſehr ernſt.)

Schweig', Balthaſar,

Und triumphire nicht. — Wenn es ſo iſt —

Nun, um ſo ſchlimmer dann für mich wie ihn.

(zu Ulrich.)

Gleichwohl, berichtet. Ich muß Alles hören.

Ulrich.

Herr, kurz iſt mein Bericht. Ich zog nach Brüſſel,

Um bei dem neuerwählten Kaiſer für

Die reine Lehr' und für die große Sache

Der deutſchen Freiheit mächtig hinzuwirken.

In dieſes Jünglings Seele hoffte ich

Begeiſterung, der Jugend reines Erbtheil,

Zum Thatendurſt gewaltig zu entzünden,

Aus deſſen Drange dieſe Welt verjüngt

Und herrlicher erſtanden wäre. —

Ihr wißt es, welche Hoffnungen wir Alle,

Das ganze Deutſchland und Ihr ſelbſt zumeiſt,

Auf dieſes Jünglings Haupt geſetzt. —

(er hält inne. Sickingen macht ihm mit der Hand ein Zeichen, fortzufahren.)

Nun ſeht!

(mit halb unterdrücktem Unwillen.)

Nicht 'mal zur Audienz konnt' ich gelangen,

Nicht bei dem Kaiſer, noch bei ſeinem Bruder

Erzherzog Ferdinand!

Franz. (nachdenklich für ſich.)
Schlimm, wahrlich ſchlimm!

Ulrich.

Hört weiter!
Von Romaniſten und von Curtiſanen,
Des Papſtes Creaturen, fand ich
Des Kaiſers Ohr umlagert. Unheimlich
Und wie von tückiſchem Triumph belebt,
Gehoben von geheimer Schadenfreude,
Weilte mit Hohn auf mir der Feinde Blick!
Bald kam's heraus!
Die Freunde kamen angſtvoll angeſtürzt:
Papſt Leo hab' befohlen, mich zu greifen
Und mich nach Rom gebunden ihm zu liefern.
Des Kaiſers und der Fürſten weltlichen Arm
Hab' er zu der Vollſtreckung aufgefordert.

Franz. (unwillig an's Schwert greifend.)
Wär's möglich! So weit ſollten ſie es treiben!
Glaubt man, wir würden's dulden? Ihr, der Ihr
Euch gegen die Gewalt im freien Muth
Erhoben habt um Eures Volkes Sache,
Ein Sprecher der Nation, Ihr ſolltet jetzt
So ſchmähliche Gewalt, Ihr Selbſt, erleiden?
O, nimmermehr!

Ulrich.

Der Unſchuld mir bewußt,
Auf meine reine Sache kräftig bauend,
Lacht' ich der Warnung erſt. Doch immer mehr
Der Zeichen kamen, immer ängſtlicher
Stürmten die Freunde flehend auf mich ein.
Der Kaiſer werde heft'ger ſtets gedrängt!
Bis ich aus ſich'rer Quelle denn erfuhr,
Ich hätte — keinen Tag mehr zu verlieren!

Das war nicht Alles, Ritter! Ich erfuhr,
Ja, ich erfuhr, daß, wenn der Kaiſer zögre,
Ich um ſo ſichrer nur verloren ſei.
Beſchloſſen hab' der Romaniſten Haß,
Durch Gift und Schwert mich heimlich zu verderben.
Gleich ſei das Mittel! Fortgetilgt
Müßt' ich von dieſer Erde ſchleunigſt werden!
Ich müßte eilends fliehn! Nicht eine Stunde
Könnt' ich des Leibes länger ſicher ſein.

Marie. (die eben ſo wie Balthaſar, dem Bericht mit der geſpannteſten Aufmerkſamkeit gefolgt iſt und ihn mit ihrem Geberdenſpiel begleitet.)

Gerechter Gott!

Ulrich.

Von ſolcher Hand kam mir die Kunde, ward
Beſtätigt durch ſo Vieler Ausſagen,
Daß ich unmöglich länger zweifeln durfte.
So floh ich eilends denn! — Und wie nach Deutſchland
Ich nun geritten kam, den Rhein hinauf,
Da traf ich ein'ge Deutſche, die aus Rom
So eben kamen. Dieſe ſagten mir,
Schon freue man in Rom ſich meiner Ankunft.
Es kenne ſich der Papſt vor Zorn nicht mehr.
Ja, in den Städten traf ich üb'rall ſchon
Von meinem Untergang den lauten Ruf,
Ich ſei gefangen, hieß es, oder todt.
Wie ich in Mainz und Frankfurt einritt, kamen
Der Freunde Viele weinend mir entgegen,
Die für verloren mich bereits gehalten,
Begrüßten mich wie einen Todtgeglaubten
Und hingen ſchluchzend mir am Hals!

Marie.

O armer Mann!

Franz. (mit Bedeutung.)
Jetzt ſeid Ihr wohlgeborgen, Ulrich!

Ulrich. (mit wehmüthigem Ausdruck fortfahrend.)
Gar viele Freunde freilich traf ich auch,
Die kleinmüthig und ſcheu ſich jetzt von mir
Zurückezogen, angſtvoll vor des Papſtes Bann.
Die Einen offen, Andre wolltens nicht
So grad' heraus mir ſagen, doch ich ſah
Gar wohl, wie ich zu Laſten ihnen war.
Die dritten endlich, welche meine Stimme
In böſer Zeit gar tröſtlich hat geſtärkt,
Und denen ich ein Anker war geweſen
In manchem Sturm — die ſagten jetzo mir,
Sie wollten heimlich Freund und wohlgeſinnt mir bleiben,
Doch könnten ſie, wie ich begreifen würde,
Sich öffentlich nicht fürder mit mir zeigen.
Sie könnten es mit Rom nicht ganz verderben!
(er hält einen Augenblick inne.)
Seht, Herr, von Freunden das erfahren müſſen,
Denen man ſtets mit willigem Gemüth
Und freier Liebe hingegeben war,
O, das ſchmerzt hart!
(er hält ſchmerzlich inne.)

Franz.
Herr Ulrich, ſeid ein Mann.
Laßt Euch nicht grämen das Gewöhnliche,
Den ſtaubgebornen Wankelſinn der Menſchen.
Wie ſollt' es Euren großen Sinn betrüben,
Daß Ihr an Euch erleben müßt, was eben
Gleich ſehr natürlich — wie verächtlich iſt!
Es hält ſie Alle Rom in ſeinen Banden,
Durch Furcht und mehr noch — durch Intereſſe!
Es will ein Jeder dies und jenes haben,

Und mehr noch, dies und jenes nicht verlieren,
Was er schon hat! Wer gar nichts für sich will,
Der hat doch Brüder, Schwestern, hat doch Kinder,
Um derentwillen er's mit der Gewalt
Nicht ganz verderben mag. So werden selbst
Die heil'gen Bande der Familie —
Die großen Lehrmeister der Sittlichkeit
Die uns Natur hienieden hat gegeben,
Die uns bedeuten sollen, daß der Mensch
Ueber sein kleines Ich sich soll erheben —
Uns Antrieb und Verführung zum Gemeinen,
Durch der Gefühle haltlose Sophistik
Den Bessern selbst zum Koth hinzerrend.
Wohl wußten jene Päpste, was sie thaten,
Als sie den großen Zweck der Weltherrschaft im Auge
Um eine Streitmacht sich zu schaffen, die
Von allem Kleinen frei und unbeirrt
Das Eine Ziel mit ganzer Kraft verfolge,
Der Geistlichkeit das sündhafte Verbot
Der Ehe auferlegt! — Doch Ihr, Herr Ulrich,
Ihr müßt Euch durch den schmerzlichen Gewinn
Solcher Erfahrungen die Kraft nicht lähmen lassen.
Wer Euerm mächtigen Berufe folgt,
Der muß sich solche Schlangen unbekümmert
Und frei um seinen Busen spielen lassen,
Und fester nur den Panzer schnallen, der
Ihn gegen ihren Biß, den gift'gen, sichert.
Schnallt fester jenen Panzer, Ritter, der Euch ziert,
Der Euch gar herrlich angeboren ward!
Begeisterung, die leuchtende, sie wird
Euch nicht verleugnen! — Die Wahrheit, die Ihr kündet,
Sie wanket nicht, wenn auch die Menschen wanken.

Ulrich. (mit Feuer.)

Oh wohl erkenn' ich, daß ich vor dem letzten
Von Deutſchlands Helden ſtehe! Sickingen,
Mit Recht malt Euch der Ruf gleich groß
In Wort wie That. Die deutſche Tugend,
Sie lebt in Euch noch einmal mächtig auf.

Franz.

Verhüte Gott, daß ich der letzte wäre!
Ihr ſelbſt ſagt mir, daß Ihr der treuen Freunde
Noch viel gefunden, die ſich nicht gewandt.

Ulrich.

Wohl fand ich deren, doch ſie ſelber trieben
Mich eifrig drängend aus den Städten fort,
Fürchtend, mich gegen offnen wie geheimen
Anſchlag der Feinde ſchützen nicht zu können.
Papſt Leo ſoll geſchworen haben, Jeden
Der mich nicht ausliefre, als ſeinen Feind
Betrachten und verfolgen ihn zu wollen.
Ihr wißt — die Städt', in denen Wiſſenſchaft
Und Bildung mächtig ihren Aufſchwung nimmt
Und auch gar edlen Freiheitsſinn erzeugt,
Sie ſind der reinen Lehre Freund. Jedoch,
Ihr wißt ja wohl, wie es zu gehen pflegt.
Die Mehrzahl jener gravitätiſchen Herrn,
Die herrſchend ſitzen in der Städte Rath,
Sind gar bedenklich und bedächtig, wollen
In Händel nicht verwickelt werden, ſcheuen
Mit dieſem oder jenem Fürſten, der
Des Papſt's Befehl gemäß mich ausbegehre,
In Streit zu kommen —

(einen Moment inne haltend.)

Vielleicht hätten ſie
Mir doch ein ſtill Aſyl geſchenkt; jedoch —

Sie wiſſen, daß ich ſelbſt nicht ruhen kann!
Ich kann nicht ſchweigen, kann durch Schweigen nicht
Mir Obdach und des Leibes Sicherheit erkaufen!
(mit immer ſteigendem Feuer und einer wilden Begeiſterung).
Mich treibt der Geiſt! Ich muß ihm Zeugniß legen,
(an's Herz ſchlagend)
Kann nicht verſchließen, was ſo mächtig quillt.
Je härter anwächſt die gemeine Noth,
Daß in Verzweiflung, wie wenn Peſt uns ſchreckt,
Ein Jeder ſtill in's eigne Haus ſich birgt,
Lautlos am Anderen vorüberſchleichend —
Nur um ſo mehr treibt mich des Geiſt's Gewalt,
Entgegen der Verheerung mich zu werfen,
Je mehr ſie droht, je mehr ſie zu befehden!
O hätt' ich tauſend Zungen — grade jetzt
Mit allen tauſenden wollt' ich zum Lande reden!
Viel lieber will ich, elend wie ein Wild gehetzt,
Von einem Dorfe mich zum andern tragen,
Als an der Wahrheit ſchweigend zu verzagen!
Wohl mag es der Gewalt, mich zu verderben, glücken,
Des Geiſtes Stimme ſoll ſie nie mir unterdrücken.

Franz.

Das iſt der Heldenſinn, der Euch geziemt.
Iſt's doch, als ob die ganze Kraft der Zeit
In zween Männer nur gefahren wäre;
Ihr und der Luther ſtellt ſie leuchtend dar!
Was ſind wir Andern neben dieſen Rieſen!
— Gebt Eure Hand. Was Ihr mir hier geſagt,
Es würde zur Bewunderung mich treiben,
Wenn ich ſie nicht ſchon lange Euch gezollt.

Ulrich.

Lobt mich nicht d'rum, Franziskus! Viele leben,
Die mich darum ſchon hart getadelt haben.

— Und doch, wenn ich es recht erwäge, glaub' ich
Nicht Tadel und nicht Lob d'rum zu verdienen.
Wenn ein Gemüth mir mitgegeben ward,
Dem der gemeine Schmerz weher als Andern thut,
Dem mehr als andern die gemeine Noth
Zu Herzen geht — ich kann's nicht ändern, Herr!
Es ward mir eingepflanzt!

(er hält einen Augenblick inne.)

Die Freunde wußten das,
Drum trieben ſie in banger Sorge drängend
Mich aus den Städten fort; mit Euch, Franziskus,
Sollt' ich berathen.

Franz.

Wahrlich, weiſern Rath
Vermochten Euch die Freunde nicht zu geben.
Ihr habt an eine feſte Mauer Euch
Gelehnt, Herr Ulrich, welche ſtürzen kann,
Doch die kein Sturm zum Wanken bringen wird.

Balthaſar.

Sie riethen, Herr, Euch doppelt weiſe. Traun!
So weiſe für ſie ſelbſt, als wie für Euch.

Ulrich.

So ſteh' ich denn wie ein Geächteter,
Franziskus, vor Euch da!

(er tritt auf Franz zu und ergreift ſeine Hand.)

O ſeht, es ſchmerzt mich doch
's iſt nicht die Sorge um den eignen Leib,
Nein, etwas Andres, Ritter, ſchmerzt mich tief.
Warum denn trag' ich ſolche Fahr und Noth?
Warum ſo groß Beſchwerde? Weil gemeinem Nutz
Ich mich ergeben. Um der Huld und Liebe
Der Wahrheit und des Vaterlandes trag' ich ſie.
Und mich will die Nation zu Schanden werden laſſen?

Einer hat sich für Alle frei erhoben —
Und Alle wollten nicht den Einen freudig schirmen?
Wo ist die Redlichkeit, wo ist die Tugend
Der Deutschen hin? Wo ihre Stärk' und Mannheit,
Davon des Erdballs Völker singen, sagen?
Den wollen sie geruhig binden lassen,
Der sie der Bande Alle wollt' entled'gen?
Das zeigt beim Volk noch einen dumpfen Sinn!

Franz.

Laßt's Euch nicht anfechten. — Es gleicht das Volk
'nem Kinde, das Ihr erst erziehen müßt,
Wenn Freude Ihr daran erleben wollt.
Wie wollt Ihr, daß bei diesem Pfaffendruck
Bei dieser künstlichen Verdummung sich
Das Edle in dem Volk entfalten sollte?
Ja, wär' das möglich — traun, wir hätten dann,
Ihr müßt es selbst gesteh'n, weit mindern Grund
Zur Klage wider dies System. —
Was Euch betrifft, so wollt' ich nur, daß ich
Die allgemeine Noth so leicht wie Eure
Beseit'gen könnte! —

(er geht nachsinnend auf und ab.)

Doch auch was die Sache
Des Landes und den Kaiser anbelangt,
So wollen wir den Muth noch nicht verlieren;
Ich will ihm schreiben, will ihn sprechen selbst,
Mich soll er sprechen —

Ulrich. (lebhaft einfallend.)

Ueberall erzählt man
Gar Großes von der hohen Gunst, in der
Ihr bei dem Kaiser steht; wie er in Aachen
Bei seiner Krönung vor den Fürsten allen
Euch gar gewaltig ausgezeichnet hat.

Und ſicher — er hat guten Grund dazu.
Einſtimmig geht durch's ganze Land der Ruf,
Daß Euch die Kaiſerkrone er verdankt!

Franz.

Doch nun zu Euch. Ich ſtelle meine Burgen
Euch alle zur Verfügung. Schaltet d'rin,
So wie ich ſelbſt — und hier mein Wort, Herr Ulrich,
Vor Reich und Kaiſer ſchütz' ich Euch, dafern
Es nöthig werden ſollte! Doch ich denke,
Es wird vom Sickingen Euch Niemand fordern.
— Wählt Euren Aufenthalt, doch wollt Ihr mir
Ein Liebes thun, ſo bleibt Ihr hier bei mir
Und nehmt die Ebernburg zur Herberg' an.

(beim drittletzten Verſe haben ſich alle drei im Halbkreis um Ulrich gruppirt.)

Ulrich. (mit gehobener Stimme.)

Herberge der Gerechtigkeit will ich ſie nennen,
Weil nur in ihr das freie Recht noch wohnt.
Im Lied ſoll ſie die ſpät'ſte Nachwelt kennen
Und durch Unſterblichkeit ſei ihr gelohnt.

Franz.

Auch ſollt Ihr mir nicht feiern, ſollt nicht ſchweigen.
Ich will Euch Eure Batterien ſchaffen,
Die uns ſo trefflich und ſo recht zur Zeit,
Das Wort in eine Kugel zu verwandeln,
Die weithin in das fernſte Ziel einſchlägt,
Der Guttenberg vor noch nicht hundert Jahren
Erfunden hat; will Euch 'ne Preſſe hier errichten.
Da feuert tapfer denn in's Land hinaus,
Ermahnt, belehrt, verbreitet, ſtachelt an!
Klärt auf, erregt, entzündet die Nation!
Zeigt was der Geiſt vermag. Verſcheucht die Finſterniß
Wie's Licht der Sonne Nebelwolken ſcheucht!

Ich ſelbſt will mit der ſchwachen Kraft Euch helfen.
Auch könnt Ihr Euerm Freund, dem Luther, ſchreiben,
Dem andern großen Rufer in dem Streit:
Wenn es ihm dort nicht mehr geheuer ſei,
Wenn man die Feder ihm beengen wolle —
Hier auf der Ebernburg fänd' er nicht nur
Bereit Aſyl — er fänd' auch Druckfreiheit!
Braucht' ſich um keinen Kurfürſt mehr zu kümmern;
Und käm' es ſchlimm, ſo müßte an den Wällen,
Den unbezwinglichen, der Ebernburg
Gar manches Heer ſich erſt den Kopf einrennen,
Eh' ſie auch nur ein Haar ihm krümmen ſollten!

Balthaſar.

Auch treffet Ihr auf unſern Burgen ſchon
Gar manchen Hirt der neuen Lehre an,
Manch' trefflichen Verkündiger des Worts,
Der ſich in gleichem Schutz geborgen hat
Und der Euch tröſtlich an ſein Herz wird ſchließen.

Marie.

Auch ich will bieten Euch, was ich vermag,
Wie wenig es auch ſei! Ihr liebt, ich weiß, Geſang.
Wenn Gram Euch übermannt, will ich die Sorgen
Verſcheuchen Euch mit meinen ſchönſten Liedern!

Franz.

Doch jetzo kommt, die neue Herberge
Euch zu beſehn, die Ihr bewohnen ſollt.
Auch hab' ich noch allein mit Euch zu reden.

Ulrich.

Wie wird in dieſem liebenden Vereine
Das Herz mir weich und doch von Kraft erfüllt!
Wie wird mir in der tiefſten Bruſt der reine
Drang nach Verſtändniß mächtig hier geſtillt!

Wie unterm warmen Liebesblick der Sonnen
Das Saatkorn ſich zur reifen Frucht entfaltet,
Fühl' ich in dieſes Augenblickes Wonnen
Wie reif're Kraft mich plötzlich neu durchwaltet.
Es ſtrömen in mir friſche Lebensbronnen,
Zur Klarheit wird das Dunkle mir geſtaltet.
Hier fand' ich erſt des Wortes Glutgewalten,
Und was ich bin — werd' ich erſt hier entfalten!

(er wendet ſich bei den letzten Worten ſtürmiſch um, und ſtürzt, von den Andern gefolgt, der Thür zu. Der Vorhang fällt.)

Ende des erſten Akts.

Zweiter Akt.

Erſter Auftritt.

Eine Burg in der Nähe von Worms. Die Bühne ſtellt den Rittersaal der Burg dar. An der linken Seite der Scene ein Kabinet. In der halb geöffneten Thür deſſelben ſteht, ſich verbeugend, im Begriffe das Kabinet rückwärts gehend zu verlaſſen, das Geſicht alſo nach dem Innern des Kabinets gekehrt, der kaiſerliche Rath Hans von Renner.

Karl V. (im Innern des Kabinets.)

Und habt Ihr alles dies mit ihm geordnet,
So meldet's mir. — Für Niemand anders bin ich
Zu ſprechen.

Renner. (ſich verbeugend.)

Kaiſerliche Majeſtät, ganz wohl!

(er zieht die Thür des Kabinets zu und nähert ſich dem Vordergrund.)

Merkwürd'ger Jüngling, dieſer Karl! Es ſitzt
Auf ſeinen einundzwanzigjähr'gen Schultern
Ein Haupt, das ſeine fünfzig Jahre zählt,
So ernſt-verſtändig und ſo klug bedacht
Wie es der Jugend kaum gegeben ward!
Faſt iſt es wider die Natur, ſo reif
In ſeinem Alter, ſo verſchloſſen ſchon
Zu ſein! — Wer könnte ihn durchſchauen? Wer
Durchblicken das, was er verbergen will?

Nur Eins iſt klar! Ein nicht gemeiner Geiſt
Weilt in des Jünglings ſtreng gemeſſ'nem Weſen!
(er iſt einen Augenblick in Sinnen verloren.)
Und doch! nicht einen Zug von ihm! Ja, Max,
Du warſt ganz anders! Du warſt noch ein Kaiſer
Wenn Deiner ich zurückgedenke — denke
Wie Du in Deiner guten Zeit ſo vor mir
Stondeſt — iſt's mir als ob ſich mindere
Die Laſt der ſiebzig Jahre, die mich drückt!
Vor meinem Auge haſt Du nie gealtert,
Stets ſehe ich in Jugend-Fülle Dich,
Wie Dir das blonde Haar lang 'runter floß,
Die blauen Augen, deren heller Glanz
Wie Sterne funkelte, die freie Stimme
Die mild und ſicher wie Muſik in's Herz
Der Menſchen drang, die offne, lichte Stirn
— Die war ein Spiegel! Da konnt' Jeder leſen
Was drauf geſchrieben ſtand und las doch nur
Die edelſten, die deutſcheſten Gedanken.
O Max, warum biſt Du vor mir geſtorben!
Mir iſt's, als hätteſt Du mit fortgenommen
Alles was dieſes Herz erfreuen kann.
Geändert iſt die Welt, die mich umgiebt,
Du warſt der letzte deutſche Ritter noch,
Der letzte Mann —

(Franziskus tritt auf.)

Doch nein, was klage ich!
Da kömmt noch Einer, der ihm gleicht! Ein Deutſcher,
Wie Max es war und den er ſelbſt geliebt
Wie ich ihn liebe! — Gott zum Gruß, mein wack'rer Franz!

Zweiter Auftritt.

Renner. Franz.

Franz.

Gott grüß Euch, edler Freund! Ihr wißt, es war
Mir ſtets ein Feiertag, wenn ich Euch ſah.

Renner.

Ja, unſre Freundſchaft iſt von geſtern nicht
Und hat durch keiner Zeiten Lauf gealtert.
Gut, daß Ihr da ſeid! Pünktlich ſeid Ihr, Franz,
Und doch erwartet Euch der Kaiſer ſchon
Mit Ungeduld.

Franz.

Wollt Ihr mich bei ihm melden?

Renner.

Ich ſoll zuvor Geſchäfte mit Euch ordnen.

Franz.

Wenn Karl mit mir Geſchäfte hat — er konnte
Mir keinen lieberen Vermittler wählen.
Ich dank' ihm dieſe Wahl.

Renner.

So war es auch
Von Karl gemeint. Er wollte Euch wie mich
Verbinden. Denn nicht nur Geſchäfte — nein!
Auch hohe Gunſt ſoll hier Euch widerfahren,
Und darum grade nahm der Kaiſer mich,
Das alte Erbſtück vom Max'milian,
Aus Worms von allen ſeinen Räthen mit,
Weil er die Freundſchaft kennt, die uns verbindet.
Denn wie er wußte, daß für mich Genuß
Es wäre, Euch die Ehren anzukünden,

So glaubt' er auch, daß Ihr noch lieber sie
Aus meiner, als aus andrer Hand empfangt.

Franz.

Sieh, sieh!
Ein feiner Menschenkenner, dieser Jüngling!

Renner.

Ja wohl; und Euch vor Allen gnädig! Seht, Herr Franz,
Der Kaiser hatte Euch — Ihr hattet ihn
Zu sprechen während dieses Wormser Reichstags;
Doch weil der Kaiser von der alten Fehde
Gehört, die Euch mit Worms vermeint hat,
So glaubte er, es könne Euch vielleicht
Aus manchem Grund beschwerlich sein, wenn er
In Eurer Feinde Start Euch hin entbieten wollte.
Und darum zog er — Euch zu Liebe, Franz,
Auf ein'ge Tage her in diese Burg
Und gab Euch hier das Stelldichein. Für keinen
Kurfürsten, glaub' ich, hätt' er das gethan!

Franz.

Mich freut so zarte Rücksicht. Hab' ich auch
Die Fehde lang' vergessen, und die Wormser
Nicht minder, wie ich hoffe, ihren Haß,
Muß ich die Absicht dankend doch erkennen.
Doch nun zur Sache, Freund! Was wünscht der Kaiser
Von Sickingen?

Renner.

Herr, ohne Einleitung!
Fällig ist jetzt das Anlehn, wie Ihr wißt,
Von zwanzigtausend Goldgulden, das Ihr
Dem Kaiser machtet. Doch in Kaisers Tasche
Ist gleiche Ebbe, wie in seinem Herzen
Fluth ist für Euch! — Der Kaiser kann nicht zahlen.
Die Rüstung wider Franz, die Kaiserwahl —

Sie haben unsern Säckel so erschöpft,
Daß wir den einz'gen Grund mit klaren Augen sehn,
Der kaiserlichen Räthen imponirt,
Den Grund, der greifbar — und doch körperlos,
Der hohl und nichtig wie ein Schatten, — und
Dennoch hart fühlbar ist, wenn man auch nicht
Hinfühlt — des Säckels Grund! — Und weit're Rüstung
Und größere wird gegen König Franz
Gar bald vonnöthen sein. Drum bittet Euch
Der Kaiser, ihm das Darlehn zu verlängern.
In wen'gen Jahren zahlt er's Euch zurück.

Franz.

Mein würd'ger Freund —

Renner.

Nein, hört zu Ende erst;
Denn wohl weiß ich, was Ihr mir sagen könnt.
Glaubt mir — ein kaiserlicher Rath ist des
Verkehrs mit widerwill'gen Gläub'gern so
Gewohnt, daß er die Gründe alle Euch
Zum Voraus auswendig an seinen Fingern
Herzählen kann, die er sich hinterher
Voller Geduld von jedem Gläub'ger wieder
Immer auf's Neue muß auftischen lassen.
Ich habe vierzig Jahre jetzt geborgt!
Seit ich bei Maximilian eintrat, war
Mein Sorgen — Borgen; seht, was wollt Ihr da,
Ihr unerfahrner Freund, mir Neues sagen?
Doch ohne Scherz! Der Kaiser weiß gar wohl,
Daß es Euch Opfer kostet zu willfahren.
Es ist 'ne große Summe — und nie war
Das Geld so knapp und rar wie eben jetzt.
Wir liegen alle in der Fugger Händen!
Sie sind die wahren Könige der Zeit!

Es ist als ob 'ne große Saugmaschine
Zu Augsburg aufgerichtet wäre, welche
Mit ihren Schläuchen alles Land umstrickt
Und alles flüss'ge Geld in ihre Taschen pumpte!
Ja, wenn die Fugger dazumal nicht hätten
Karls Wechsel eingelöst und Franzens seine
Zurückgeschickt mit schimpflichem Protest —
Wer weiß auf welchem Haupt die Kaiserkrone
Heut säße! — Glaubt, niemals vergißt Euch Karl
Wie Ihr damals, die Fugger seinem Willen
Geneigt zu machen, selber Euch verbürgt.

Franz.

Sprecht nicht davon —

Renner.

Nein! Laßt mich davon sprechen.
Doch eben darum, weil man stets von Euch
Großes gewohnt ist, bleibt nicht hinter Euch
Diesmal zurück und weigert nicht das Anlehn.
Doppelte Sicherheit will Karl Euch geben,
Er will auf Land und Leute Euch die Summe
Förmlich verbriefen und zu solchem Satz,
Daß Ihr gar hohen Vortheil haben sollt
Wenn bei Verfall er nicht die Summe zahlt.
Doch wollt Ihr's lieber, nun, so bietet Euch
Margreth von Parma ihren Schmuck zum Pfand,
Daß pünktlich —

Franz.

Herr, ich bitt' Euch, haltet ein!
Mir bietet Ihr den Schmuck der hohen Frau?
Ich soll das Diadem der Kaiserbase
Als Pfand in meine Kisten thun? — Wie lange,
Hans Renner, haben wir uns nicht gesehn,
Und welch' Gerücht hat des Franziskus Namen

So arg bei Euch verleumdet, daß Ihr mir
Solch' Anerbieten macht? — Nein, Herr, Ihr hattet
Mich mißverſtanden, als Ihr unterbracht.
Beim erſten Wort ſtand ſchon mein Wille feſt.
Nur die Gewohnheit Eures langen Amts
Hat Euch mit irriger Vorausſetzung
Getäuſcht! — So ſagt denn Eurem Karl von mir:
Wenn er mit gier'gen Krämern, Juden, und
Mit unſ'res Reiches — Fürſten handelt, dann
Mag er an jene Schmuck, an dieſe Länderei'n
Verpfänden — doch verhüte Gott, daß auch
Der deutſche Ritter ſo verkennen ſollte
Die Pflicht zu ſeinem Herrn und Kaiſer
Und ſo gering ſich ſelber achtete,
Von ſeinem kaiſerlichen Herrn, der ſich
Wider des Reiches Feinde rüſten will,
Ein Unterpfand zu heiſchen oder nehmen
Und ihn um ſeine Länder zu betrügen.
Bewilligt iſt das Anlehn, und noch mehr,
Wenn Ihr's bedürft und ich's vermag. — Setzt ſelbſt
Den Zahltermin; doch nichts von Schmuck und Landſchaft,
Mir vollgenügt ein kaiſerliches Wort!

Renner. (für ſich.)

Seltſamer Gläub'ger das! Mein' Seel', ich treffe
Nach vierzigjähr'ger Praxis heut zuerſt
Auf einen nimmer dageweſ'nen Fall!

(zu Franz.)

Ihr ſeid, wie ſtets, die Blume und der Spiegel
Der Ritterſchaft! Ja, grad' heraus geſagt,
Beſchämt bin ich, daß ich nach der Routine
Grundſätzen hab' mit Euch verfahren wollen.
Im ausgetret'nen Gleiſe der Erfahrung
Vergißt man beinah', daß noch etwas lebt,

Das auf des Lebens breiter Heerſtraße
Sich nicht erfährt! Daher der Weiſen Thorheit
Und knabenhafte Täuſchungen im Hirn
Des vor Geſcheidtheit dumm gewordnen Greiſen! —
— Ich hatte Andres noch mit Euch zu ordnen,
Doch vorher drängt's mich jetzo auszuſchütten
Das Füllhorn kaiſerlicher Gunſt, Franziskus,
Auf Euer Haupt! Vernehmt! Gefertigt liegt,
Bedruckt mit Kaiſers großem Inſiegel
Schon das Diplom, das Euch und Eu'r Geſchlecht
Auf ew'ge Zeiten in den Stand der Grafen
Des deutſchen Reichs erhebt.

(zurücktretend und ſich verneigend.)

Reichsgraf von Sickingen!
Der Erſte grüß' ich Euch mit dieſem Titel,
Und nur die erſte Staffel iſt's, befahl
Der Kaiſer Euch zu künden, welche Ihr
Erklimmet auf der Leiter ſeiner Gunſt.

Franz. (lächelnd.)

Dann ſteig' ich, theurer Freund, gewiß nicht hoch,
Denn ſchon die erſte Staffel, wie Ihr's nennt,
Sie bleibt mir unerſteiglich.

Renner.

Wie? Was ſagt Ihr?
Ich faſſ' Euch nicht.

Franz.

Und iſt doch leicht zu faſſen!
Ich muß die Gunſt —

Renner. (ängſtlich.)

Was, Franz! Ihr werdet doch nicht?

Franz.

Ablehnen, Freund.

(Renner tritt erſtaunt zurück.)

Ich bin ein ſimpler Ritter,
Ich bin der Franz — und ſeht — der will ich bleiben!

Renner. (ſehr erregt.)

Ich bitt' Euch, ſcherzet Ihr? Warum — weshalb
Wollt Ihr ſo hohe Gunſt ſchimpflich verſchmäh'n?!

Franz. (mit Ernſt und Bedeutung.)

Ich ſagt's Euch ſchon, und wenn Ihr's wohl erwägt,
Lag hoher Ernſt in kurzer Rede! — Freund,
Ich habe ſelbſt den Titel mir gezimmert!
Mein Titel iſt mein Name, lieber Herr!
Das ganze Reich nennt mich nur den Franziskus.
Gemeinſchaftlich iſt Vielen dieſer Name,
Und doch iſt ſtets der Eine nur gemeint.
(mit einem leiſen Anflug von Ironie.)
Schwer lernt der Menſch! Wozu denn ſein Gedächtniß,
Das widerwillige, mit neuen Titeln
Abmühen, die ihm niemals doch ſo gut
Ins Ohr tönen, wie der gewohnte Klang.
Sagt Eurem Karl, ich wolle Männer nicht
Umwandeln zu Schulbuben und ſie zwingen
Zu neuem Lernen.

Renner.

Nein, bei Gott! Ihr dürft
Diesmal nicht Eurem trotz'gen Stolze folgen.
Bedenkt ſein ſtolz Gemüth! Solche Verletzung!
Zurückzuweiſen — Nein, beſinnt Euch recht!
Ihr dürft nicht, ſag' ich Euch — nehmt es zurück.

Franz. (mit Größe.)

Gleich unerſchütterlich wie dieſer Erde
Gewalt'ger Bau, ſteht des Franziskus Wort!
(milder.)
Mein Freund, ſeht mich nicht alſo bittend an!
Es iſt nicht Stolz blos, der mich ſprechen läßt.

Wozu Euch alle Gründe sagen? Seht —
Wenn meine Banner weh'n, so folgen Viele
Von dieses Reiches Grafen ihnen nach,
Und auch nicht Einer mehr, weil ich gegraft,
Doch viele weniger von der Ritterschaft.
Und auch noch anderwärts thät es mir Abbruch:
Zu jenen Titelsücht'gen würde man
Mich werfen, welche eigne Hoheit suchen
Ohne Nutz' und Vortheil des gemeinen Wesens.
Nein, niemals nehm' ich andre Größe an
Als solche, welche mir zugleich die Größe
Des Wirkens mehrt für dieses Reiches Wohl.

Renner.

Ich kenne Euch — des Nordpols Eisgebirge
Zerschmölz' ich leichter mit des Mundes Hauch
Als Euren Willen! — Doch was sage ich
Als Grund dem Kaiser für die Weigerung?

Franz.

Sagt ihm, ich hätt' es ausgeschlagen — würde,
Falls er's begehrt, ihm selber Rede stehn.

Renner.

Sei's drum, seltsamer Mann! Doch wenigstens
Erzeigt dem Willen Karl's Euch fügsamer
Beim letzten Punkt. — Ernannt hat Euch der Kaiser
Zu seinem Feldhauptmann und Kämmerer
Und kaiserlichem Rathe. Eine Leibwach'
Von zwanzig Cuirassieren sollt Ihr Euch
Auf seine Kosten halten. Anderm Manne
Würde man das als hohe Gunst verkünden.
Jedoch mit Euch, der, wo er geben soll,
Weich ist wie Wachs, und wo empfangen, spröde
Wie Diamant, ist's klüger, nicht zu listen!
Drum sag' ich's, Franz, Euch gradezu heraus:

Ihr ſeit's, der Karl verpflichtet, wenn Ihr annehmt.
Gar ſehr bedarf der Kaiſer Eurer, rechnet
Dringend auf Euren Feldherrnarm und Anhang.
Drum nehmet an, denn wenn Ihr nehmt, ſo gebt Ihr!

Franz.

Es iſt das Amt was Andres als der Rang.
Denn Amt heißt Pflicht, ſtammt nicht ſo wie der Rang
Aus Eigenem, geht nicht aufs Eigene.
Die Krone ſelber, die Karolus trägt,
Sie iſt ein Amt! Vom Fürſten-, Kaiſeramte
Sprechen die Völker, wenn ſie der Beſtimmung,
Der mächtigen der Völkerhirten denken;
Uneingedenk derſelben ſprechen Jene
Vom Fürſtenrange, wenn ins eitle Selbſt
Sie ſich verſenken, kindiſch auf ſich blähn,
Vergeſſend ihres Daſeins Zweck und Wurzel.
Des Kaiſers Feldhauptmann, wenn wider ſeine
Und Reiches Feinde er mich wenden will —
Das nehm' ich an!
Doch leih' ich mich damit nicht jedem Dienſt,
Zuvörderſt nehm' ich aus die Freunde und
Die Bundsgenoſſen, denen ich geſippt —

Renner.

Macht Eurer Klauſeln doch ſo viel Ihr wollt!
Genug, daß zu der Sache ſelber Ihr
Bereit ſeid! — Aber, Franz, jetzt bitt' ich Euch —
Ich geh' jetzt zu dem Kaiſer Euch zu melden —
Gebt eine Bitte mir mit auf den Weg!
Erfüllt habt Ihr, was man von Euch gefordert,
Was man Euch geben wollte, ausgeſchlagen.
Glaubt mir, das trägt er nicht! Das drückt 'nen Stachel
Ihm in die ſtolze Kaiſerſeele. — Faſt
Sieht's aus wie Rollentauſch! Ich bitt' Euch, Franz,

Und ſei's auch mir zu Liebe nur, um mir
Zu mindern des Berichtes Mißlichkeit —
Erbittet was!

Franz.

Wohl denn! Der Kaiſer zürnt
Dem Kurfürſt von der Pfalz, und irr' ich nicht,
So könnte ſich ein ſchweres Ungewitter
Ueber des Pfalzgrafs Haupt gar bald entladen.
Er iſt mein Lehnsherr und von Alters her
Mir hold und wohlgeſonnen, wie ich ihm.
So ſagt dem Kaiſer denn, wenn Gnade er
Erzeigen wolle dem Franziskus, mög' Er
Den Zorn, gleichviel ob wohl ob ſchlecht berechtigt,
Durch der Vergebung ſanfte Hand erwürgen.

Renner.

Ihr ſpielt mit Worten, Freund. Gern melde ich's
Dem Kaiſer — doch das heißt nicht bitten, wie
Ich's meinte. Statt für Euch was zu verlangen,
Mittelt Ihr jetzt für Andre, gleichſam um
Zu zeigen, daß Ihr ſelber unbedürftig
Daſteht und viel zu hoch, als daß Karls Gnade
Aufklimmen könnte zu des Thrones Stufen
Der göttergleichen Selbſtgenugſamkeit,
Auf dem Ihr ſitzt! — Franz, Franz! Verwundet nicht
Den Kaiſer! Würdet Ihr an Kaiſers Stelle
Mit unverletzter Seele tragen können
Den Unterthan zu brauchen, der Euch ſelbſt
Nicht braucht?

Franz.

Laßt das, mein Freund! Ihr könnt auch irren.
Vielleicht hab' ich vom Kaiſer ſelbſt ſo viel —
So viel zu bitten, daß nur Klugheit mich
Abhält zu ſchwächen des Kredits Gewicht,

Weil vielleicht ſelbſt das unverkürzte Pfund
Seiner Gnad' und Huld mit Einem Mal
Geworfen in die Wagſchaale noch nicht
Aufwiegt der Bitte Schwere, die ich ſtellen will! —
Ich ſtand bisher Euch Rede, Freund! Laßt mich,
Die Rollen wechſelnd eine Frag' Euch ſtellen.
Was Karl mit dem Franziskus will — das weiß ich jetzt,
Was ich mit ihm will — davon habt Ihr noch
Kein Wort gekündet. Sagt, wie nahm er auf
Den Inhalt meiner Briefe? Und wie ſteht's
Mit dieſes Reichstages großer Sache?

Renner.

Luther meint Ihr?
Es kann noch viele Wochen dauern, eh'
Dies Schisma zur Verhandlung kommen wird.
Bis dahin wird kein Menſch vom Kaiſer können
Erfahren, was er in der Seele hegt.
Bald ſcheint es ſo, bald ſo, und ſtets nur ſcheint es!
Verſchloſſen iſt das Grab nicht ſo wie ſeine Bruſt,
Und eher wird Natur Euch ihren innerſten
Gedanken lesbar aufſchließen, als er
Die That vor ihrem Thun errathen läßt!
Doch jetzt vergönnt, daß ich Euch melde. — Sieh,
Wer naht ſich da? — Ei ſeht, die Kurfürſten
Von Pfalz, von Trier und Philipp von Heſſen.

(die drei genannten Fürſten treten auf.)

Dritter Auftritt.

Die Vorigen. Kurfürſt Ludwig von der Pfalz. Erzbiſchof Richard von Trier. Landgraf Philipp von Heſſen.

Renner. (ihnen entgegen, ſich verbeugend.)
Willkommen, meine hochgnädigen Herrn!
Was ſteht zu Eurer kurfürſtlich und fürſtlich
Gnaden Befehl?

Erzbiſchof Richard.
Es trugen unſre Roſſe
Von Worms uns her, Herr Rath, weil wir Geſchäfte
Von Wichtigkeit mit Seiner Majeſtät
Verhandeln müſſen.
(zu Ludwig.)
Glaubt, Herr Pfalzgraf, beſſer
Als irgendwo geht Eure Sache hier
Zu ordnen. Der Legat, mein Jugendfreund,
Der einz'ge noch, der Einfluß hat auf Karl
Und mit ihm hier iſt, hat mir feſt verſprochen
Mir beizuſtehn und ſelber dieſen Schritt
Für Euch mir angerathen.

Renner.
Meine gnäd'gen Herrn!
Zwar lautet mein Befehl, Niemand zu melden,
Da Majeſtät zu wichtiger Beſprechung
Den Ritter herbeſchied. Doch wag' ich nicht
Solch hohen Fürſten gegenüber an
Dem Wortlaut meiner Ordre feſtzuhalten.
(mit einer Verbeugung ab ins kaiſerliche Kabinet.)

Vierter Auftritt.

Die Vorigen ohne Renner.

Franz. (einen Schritt auf den Pfalzgrafen zu machend und sich verbeugend.)
Franziskus grüßt Euch, gnäd'ger Herr, und freut sich
Aus vollem Herzen, Euch so wohl zu sehn.

Ludwig. (sich ihm nähernd und ihm die Hand schüttelnd.
Gott grüß' Dich, Franz. Wie geht's in Deinem Haus?
Was macht die schöne Tochter? Hast ja immer
Versprochen, sie nach Heidelberg einmal
An meiner Frauen Hof zu schicken.

(während sie leise mit einander sprechen.)

Richard. (zu Landgraf Philipp.)
Ei seht! Wir treffen hier gleich beide Kaiser
Beisammen, Karl — und jenen Gunstkaiser
Der großen Meng', den Gegenkaiser Deutschlands.
Wer weiß, wer von den Beiden noch den andern
Zum Strohmann macht! — Seht nur, in welcher Gunst
Der Kurfürst bei dem stolzen Ritter steht.
Fast könnten wir die Müh' bei Karl uns sparen,
Da er so gnädig hier empfangen wird!
Ihr habt's gesehn, ihm galt allein sein Gruß,
Uns hielt er eines Kopfnickens nicht werth.

Philipp.
Das ist mir lieb. Denn ungern nur hätt' ich
Entschlossen mich, 'nen Gruß ihm rückzugeben.

Richard.
Glaub's gern! Es muß ein eigenthümlich Jucken
Ergreifen Eure Haut, so oft Eu'r Fürstlich Gnaden
Den Ritter sieht, der Euch — so in der Tasche trägt!

Philipp. (auffahrend.)
In seiner Tasche mich? Wie meint Ihr das?

Richard.
Je nun, ich spreche von der Obligation,
Die er in jenem luft'gen Vogelschießen,
Das er, um sein Geschütz sich einzuüben,
Auf Euer Darmstadt hielt, Euch abgewann.

Philipp. (heftig.)
Herr, Euer Spott —

Richard.
Wer spottet denn, Herr Philipp?
Und spotte ich, so spott' ich ja weiß Gott
So gut auf mich wie auf Eu'r fürstlich Selbst!
— Im Ernst, hat man es je erlebt, daß also
Von einem simpeln Ritter umgesprungen wurde
Mit einem Fürsten? Sagt, was wurd' aus Euch,
Wenn er dem Markgraf Baxens nicht zu lieb
Euch halb gerupft entließ? — Und doch, Herr Fürst,
Habt Ihr schon 'mal berechnet, auf wie lange
Der Mond- und Sonnenschein in Euren Landen
All Euer Gold und Silber bilden wird,
Wenn er die Schuldverschreibung, mit der Ihr
Den Frieden kaufen mußtet, einlassirt?

Philipp.
Ihr wollt mich stacheln! Doch für ungültig
Hat Kaiser Max die Obligation
Erklärt, wie Euch bekannt.

Richard.
Allein ich hörte,
Daß Ihr zum Voraus in dem Instrument
Verzichtet habt auf jede Einwendung,
Gestützt auf Kaisers oder Reiches Spruch.
So könnt' Euch Maxens Ausspruch wenig helfen,

Wenn Franz, wie man mir neulich hat berichtet,
Gelegentlich ſie einzufordern denkt.

Philipp.

Gleichviel! Ich fuße auf des Kaiſers Urtheil.
Mein Schwert —

Richard.

Iſt noch daſſelbe, dünkt mich, wie damals!
Wohl ſteht es anders mit des Ritters Schwert;
Denn im Verhältniſſe zu heut war jener Zeit
Klein ſeine Macht zu nennen. Wahrlich,
Ein Giftbaum ſchießt ſie rieſig in die Luft,
Sein Schatten hat bald für uns Alle Platz!

Philipp.

Und ſei's! Meint Ihr, der Kaiſer könn' es dulden,
Daß er die Schuldverſchreibung, die ſein Ahn —

Richard.

Sprecht Ihr vom Kaiſer Karl? Geht doch, Herr Philipp!
Habt Ihr vielleicht allein ſchon ausgewittert
Karl's Pläne? — Glaubt Ihr, daß der ſtolze Jüngling,
Der unumſchränkte Herrſcher Spaniens,
An unſrer Macht und Unabhängigkeit
Gar große Freude hat? — Das iſt's ja eben,
Was uns bedroht. Karl und Franziskus!
Das ſind zwei Karten, die ſich niemals hätten
Zuſammenfinden ſoll'n im Spiele Einer Zeit!
Jeder ergänzt den Andern, kann ihm Mittel
Zum Größten ſein! Alles hängt davon ab,
Wie ſie der Zufall auf einander miſcht.
Mich ſoll's nicht wundern, wenn, des Vortheils kundig,
Statt ſich, wie möglich noch, einander Trumpf zu bieten,
Jeder den Andern bis zum Himmel hebt.

Fünfter Auftritt.

Renner. (aus dem kaiſerlichen Kabinet zurückkehrend.) Die Vorigen.

Renner.

Hochgnäd'ge Fürſten! Wollt entſchuldigen,
Des Kaiſers Majeſtät vermag Euch nicht
Zu ſprechen, weil ſie herbeſchied den Ritter
Von ſeiner Burg. In Worms hofft übermorgen
Der Kaiſer Euer Anliegen zu hören.
Bald naht er ſelbſt.

(nach dieſen Worten, bei deren Beginn Ludwig von ſeiner Unterhaltung mit Franz zu den andern Fürſten zurückgekehrt iſt, geht Renner auf die entgegengeſetzte Seite der Bühne auf Franz zu.)

Richard. (zu den beiden Fürſten, welche bei dem Beſcheide Renner's ſichtlich befremdet zurücktreten, mit einer höhniſch-triumphirenden Miene.)

Sagt, merkt Ihr was?

(er ſpricht leiſe. Die Gruppirung iſt jetzt dieſe, daß auf der einen Seite der Bühne Franz mit Renner, auf der entgegengeſetzten die drei Fürſten ſtehen.)

Renner. (zu Franz.)

Franziskus!
Gnädiger noch, als ich geglaubt, hat Karl
Vernommen unſres Zwiegeſprächs Bericht.

(ſpricht leiſe zu Franz.)

Philipp.

Gewiß, 's iſt unerhört! Drei Fürſten Deutſchlands,
Zwei Kurfürſten, um einen bloßen Ritter
So abzuweiſen!

Ludwig.

Sonderbar iſt es —
Ich leugn' es nicht.

Richard.

Ich bitt' Euch! 's iſt nur Anfang!
Der Ritter, ſag' ich Euch, frägt uns noch Alle
Dereinſt, wie theuer unſre Kurhüt' ſind!

Ludwig.

Ihr haßt ihn, weil er römiſch nicht geſinnt,
Weil er den Luther ſtützt.

Richard. (auf Philipp deutend.)

Der Fürſt hier iſt
Ein Freund von Luther — doch darum nicht blind!
Auch Ihr ſeid's, Kurfürſtlich' Gnaden, nicht,
Wenn Ihr auch Eure Augen abſichtlich
Zu ſchließen liebt. Erinnert Ihr Euch nicht
Wie Karl zu Aachen bei der Kaiſerkrönung
Zu ſeiner Rechten vor den Fürſten allen
Den Ritter ſitzen ließ?

(ſie ſprechen leiſe.)

Renner. (zu Franz.)

Gar ſehr gnädig
Nahm er die Bitte für den Kurfürſt auf,
Und Euch zu Liebe hat er's zugeſagt.
Soll ich dem Pfalzgraf nicht zu wiſſen thun,
Was er Euch dankt?

Franz.

Nein! Thut das nicht. Es würde
Sein Selbſtgefühl verletzen. Gern erſpar' ich's ihm.
Schon kann die Abweiſung ihn kränken, und —

(mit einem Blick auf die Fürſtengruppe.)

Ich ſehe ohnehin wie röm'ſcher Stachel
In kleiner Kränkung Wunde emſig wühlt.

Richard. (zu Ludwig.)

Sagt, was Ihr wollt! Wenn Euer Lehnsherr dort
— Verzeiht, ich wollte Lehnsmann ſag... Seht,

Worte verwechſeln ſich gar leicht, faſt ganz
So leicht wie Rollen, und wer weiß, was noch
Die Zukunft bringt! — wenn alſo, wollt' ich ſagen,
Eu'r jetz'ger Lehnsmann Euch auch noch ſo gnädig
Vorhin empfing, ſo bin ich doch noch nicht
So angeſteckt vom Zauber ſeiner Huld,
Um als Beleid'gung es nicht zu empfinden,
Wenn man mich ins Geſicht ſchlägt ſeinethalb.

Ludwig. (nachdenklich.)

Halb habt Ihr Recht in Manchem was Ihr ſagt.

Richard.

Ich denk' Euch auch die andre Hälfte noch
Gar klärlich darzuthun. Doch jetzo kommt.
Schlecht ſtünde es uns an, hier abzuwarten
Bis Karl mit ſeinen hohen Augenbrauen
Uns aus dem Saal fortblickt. Kommt, edle Herrn,
Und Manches künd' ich Euch, woren Ihr ſelbſt
Urtheilen mögt, ob es Zuſammenhang
Mit meinen Reden hat und dem was wir erlebt.

(indem ſie abgehen, öffnet ſich das Kabinet, und der Kaiſer tritt herein. Beim Erſcheinen des Kaiſers geht Renner langſam ab. Franz verbeugt ſich tief und bleibt in dieſer Stellung.)

Sechſter Auftritt.

Karl. Franz.

Karl. (im Alter von 21 Jahren; ſeine Kleidung ganz ſchwarz, ſein Weſen und ſeine Haltung würdevoll und gemeſſen. Er betrachtet Franziskus mit einem langen und aufmerkſamen Blick.)

Seid mir willkommen, Franz!

Franz. (noch in gebeugter Stellung.)
Mein kaiſerlicher
Herr!

Karl.
Tretet näher.
(Franz richtet ſich auf und macht einen Schritt auf ihn zu.)
Franz, ich bin mit Euch
Zufrieden — bin's auch nicht. Ja, beinah' zürn' ich!
Obwohl ich gern Euch zugeſtehen will,
Daß Niemand noch mir Grund zu ſolchem Zorn
Gegeben.

Franz.
Kaiſerliche Majeſtät —

Karl.
Sagt frei mir an, Franziskus! Warum ſchlugt Ihr
Den Reichsgraf aus?

Franz. (ſich verneigend.)
Erhabner Herr —

Karl.
Warum?
Sprecht ohne Hehl!

Franz.
Wohlan! Zwei Worte faſſen es.
Ich habe frei und unabhängig Euch gedient,
Und frei und unabhängig will ich's weiter thun!

Karl. (für ſich.)
Bei Gott, ſehr ſtolz!
(laut.)
Ja, das war kurz und ſcharf!
Vielleicht — zu ſcharf, Franziskus.

Franz.
Herr! — Der Schranzen
Habt Ihr genug. Wenn Ihr Franziskus fragt,

So iſt's, dünkt mich, um Wahrheit zu vernehmen.
Wenn Ihr Franziskus fragt, erwartet nicht —

Karl.

Der Schmeichelei Sirenenſtimme? Wohl!
Hierin habt Ihr ganz Recht und kommt entgegen
Dem eignen Wunſche. Nicht auf gleiche Weiſe darf
Bedient von Allen ſein, wer gut bedient
Sein will! — Doch Euer frei und unabhängiger Dienſt,
Wie Ihr's genannt —

Franz. (mit Wärme einfallend.)

Iſt um ſo treuer nur,
Nur um ſo ungemeiſ'ner, Majeſtät.
Bezahlte Dienſte haben ihre Grenze —
Grenzenlos iſt Uneigennützigkeit!

Karl. (ihn mit Theilnahme betrachtend und mit Betonung.)

Ich glaube Euch —

(er hält etwas inne.)

Und dennoch, Sickingen,
Würd' es dem Kaiſer ſchlecht geziemen, müßt' er
Eu'r Schuldner bleiben — und der bin ich noch,
Noch von der Kaiſerwahl, ich leugn' es nicht.

Franz.

Mein kaiſerlicher Herr! Ihr habt dem Pfalzgraf
Um meinethalb verziehn — mit reicher Gunſt
Dadurch die kleine Rechnung wett gemacht!

Karl.

Nein, Franz! Verſtellt Euch nicht. So denkt Ihr nicht!
Zu wohl kennt Ihr des eignen Handelns Werth.
So denk' auch ich nicht! — Und wenn Ihr durch Rückſicht,
Die man auf Freund' und treue Dienſte nimmt,
Mir Anlaß ſeit geworren, meinen Zorn
Zu ſänftigen, ſo habt Ihr in der Tugend,
Welche vor allen Fürſtentugend iſt,

Mich mehr befeſtigt — einen neuen Freund
Im Pfalzgraf mir zurückgegeben, doppelt
Somit von Neuem Euch um mich verdient.
Darum erbittet Euch etwas, Herr Ritter,
Daß ich die Kaiſerhuld Euch leuchten laſſe.
Meint Ihr, ich ſei zu arm, um Euch zu geben?

Franz. (mit Feuer.)

Ihr arm, in deſſen Hand das Weltenſchickſal,
Das Schickſal liegt der deutſchen Nation?
— Verhüte Gott, daß ich mit Euch, mein Kaiſer,
Den Stolzen ſpielte! Doch wenn Euch in ſeiner Huld
Der Schöpfer eine Bitte frei ließ — würdet Ihr
Auf dies und das den Augenblick vergeuden,
Was man von Menſchen ſonſt mit Dank empfängt?
Vielmehr für eines Zeitmomentes Dauer
Theilhaftig ſeiner Allmacht, griffet Ihr
Nach dem, was Schöpferallmacht zur Erfüllung fordert!
— Dies iſt mein Fall, erhabner Herr! — Ihr habt
Die Kaiſerwahl erwählt. Erfüllt die Gründe,
Aus denen auf Eu'r jugendliches Haupt
Das Diadem der Chriſtenheit Deutſchland
Gedrückt hat — und zum überreichſten Mann
Habt Eurer Diener ärmſten Ihr gemacht.

Karl.

Die Wahlkapitulationen enden
Niemals in Eurem Lande, wie es ſcheint!
— Und doch — wohl möcht' ich frei von Euch vernehmen,
Aus welchen Gründen Ihr mich habt gewählt.

Franz.

Drei Gründe ſind es, Herr, und doch nur Einer.
— Zuerſt, weil Ihr der Enkel Maxens ſeid!
Dies bürgte uns für deutſchen Sinn. Zum zweiten,
Weil Ihr Hiſpaniens König ſeid; — dies ſchien uns Bürgſchaft,

Daß es Euch nicht an Kraft gebrechen würde,
Gegen die wilde Fürſtenanarchie
Des Reiches Einheit mächtig zu bewahren.
Zum dritten, ſeht, weil Ihr ein Jüngling ſeid.
Bürgſchaft war das, daß Ihr nicht eingetrocknet
Im ſaftloſen Erfahrungsſchlendrian,
Nicht in den Banden dumpfen Vorurtheils
Gefangen ſeid, daß Euer junges Herz,
Bewegt vom Drang der Zeit und ihm geöffnet,
Nicht tragen werde das Vaſallenthum,
Das röm'ſcher Prieſterlug dem Herrn der Welt
Aufbürden will. — — Wenn ich Euch anſeh', Herr,
Der Zeichen denke, welche Euch umflammen,
So jung und ſchon zum Thron der Welt berufen,
In einem Alter, in dem ſelbſt das Größte
Zu Größ'rem noch den Thatendurſt antreibt,
Drei Reiche einend in der Einen Hand,
Und gleichſam durch die Stunde der Geburt
Mit einem zugetheilten Werkzeug ausgerüſtet,
Wie es des Himmels ſeltene Gnade
Nur alle tauſend Jahr herniederſchickt —
Iſt mir's kein Zweifel, daß Ihr auserſehn,
Wie ein Meſſias mächtig zu verjüngen
Der Erde Loos und dieſes Reiches Schickſal
In neuer Größe Bahnen umzuleiten!

(er tritt, ſich verbeugend, zurück.)

~~Am~~ dieſem Reichstag wird ſich's, Herr, entſcheiden,
Ob Ihr des Himmels Werkzeug zu benutzen,
Des Himmels Sendung — zu vollbringen wißt!

Karl.

Vom Luther ſprecht Ihr, Franz. — Da iſt es, wo
Ich Euch erwartet hab'. Ihr bergt den Antheil nicht,
Den Ihr an dieſes Mönches Sache nehmt.

Ihr habt mit Briefen vielfach mich bestürmt,
Und der Verleumdung selbst hat Euch bereits
Des Herzens reger Eifer ausgesetzt.
Man sagte mir, — man wollte mich bereden —
Ihr habt in Eurer Lieb' zu Luther, fürchtend
Daß ich das frei Geleit ihm brechen könnte,
Das ich zu diesem Reichstag ihm versprach,
Hier in der Näh' von Worms fünfhundert Ritter
Und Reisige auf Eurer Freunde Burgen
Gelegt, um mit Gewalt ihn zu befrei'n,
Wenn's nöthig wär'! — Ihr seht, wie wenig Glauben
Ich dem Berichte schenke, wenn Euch selbst
Ich frage, nur damit Ihr's Lügen strafen könnt,
Und Eure Antwort — gelte wie Beweis.

Franz.

Das kann sie, Herr! Niemals wird Lüg' entweihn
Franziskus Zunge! — Der Verleumder Mund
— Denn das, fürwahr, sind sie trotz alledem —
Hat diesmal laut're Wahrheit Euch berichtet.

Karl. (für sich.)

Bei Gott, sehr kühn!

(laut, strenge.)

Wie, Sickingen! Ihr wagt
So offen ins Gesicht rebell'sches Thun
Mir zu gestehn und scheut nicht meinen Zorn?

Franz.

Nein, Herr! Den unverdienten scheu' ich nicht.
Für Euern Ruhm, wie für des Landes Sache
Hätt' ich gehandelt — wurde Handeln noth.
An Einem Constanz hat Deutschland genug!
Nur Dank, nicht Zorn, hätt' ich von Euch verdient,
Wenn ich Euch hinderte an schwerer Schuld.
Und traf mich Euer rascher Jünglingszorn,

— Besser, mich traf der Zorn, als Euch — die Reue!
Ihr gabt dem Luther Euer Kaiserwort.
So groß ist dieses Wortes Majestät,
Geltung und Kraft, daß es sofort zum Recht,
Zum allgemeinen wird, das vor Euch selbst
Ein Jeder schützen und vertheidigen darf.
Es gilt Eu'r Wort — doch Euer Wortbruch nicht!

Karl. (für sich.)

Ich seh', von jenem ausgestorbenen Geschlecht
Der deutschen Helden, das uns Sagen schildern,
Steht heut' ein letzter Abkömmling vor mir.

(zu Franz.)

Da Ihr mit solcher Offenheit Euch selbst
Zu jenes Planes Wagniß frei bekennt,
So habt Ihr mir vielleicht noch Weit'res zu gestehn.
Man fand zu Worms an allen Straßenecken
Zu nächt'ger Zeit geheftet einen Anschlag
Mit Trostzuspruch an Luther und voll Drohung
Falls man Gewalt ihm thäte; — das Plakat
Schlossen in fürchterlicher Hinweisung
Zu dreimal wiederholt die Worte: Bundschuh! Bundschuh!
Des Bauernaufstands furchtbares Symbol! —
Wie? Könnten meine Edlen sich so weit vergessen,
Gemeine Sache mit dem Bauer selbst
Wider die Ordnung dieses Reichs zu machen?
Sagt an, kam es von Euch? Ich will es wissen, redet!

Franz.

Kaiserlich' Majestät —

Karl. (ihn schnell unterbrechend.)

Nein, schweigt! Schweigt, Ritter, lieber!
Gefährlich ist es, seh' ich, Euch zu fragen,
Und leicht erführ' ich mehr, als mir zu wissen dient.

Beſſer für mich wie Euch, ich weiß es nicht!
— Ich will's nicht wiſſen, Ritter! Schweigt davon!
(er hält inne.)
Wohl ſeh' ich, Franz — nicht mit demſelben Maßſtab
Wie Andere darf man Euch meſſen. Leicht
Verzeiht man Euch, was keinem ſonſt. Ich zürne
Euch nicht, ob dem was Ihr mir habt geſagt.
Doch ſeltſam bleibt's, daß Ihr — ein ſolcher Kriegsheld,
Den Pfaffenzank ſonſt wenig pflegt zu kümmern,
Euch alſo ganz an dieſen Mönch hingebt.
Nach Größe, glaubt' ich, dürſte Euer Sinn.

Franz.

Nach meines Landes Größe dürſtet er!

Karl.

Und iſt die alſo Eins mit dieſem Mönch?

Franz.

So Eins, daß wer durch innern Trieb und Mannespflicht
Und wer durch Amtsberuf der einen dient,
Gezwungen iſt, dem Anderen zu hulf'gen.

Karl.

Und wär' es ſelbſt ſo — glaubt Ihr wirklich, Franz,
Wider der Kirche heil'ge Satzungen,
Die gottgegebnen, meinen Sinn zu wenden?

Franz.

Mein Kaiſer!
Die Antwort laſſ' ich Euch ſo wenig gelten
Wie Ihr vorhin die meine. — Wahr ſprach ich
Mit Euch — ſprecht wahr mit mir!
(Karl macht eine Bewegung der Betroffenheit.)
Mein hoher Herr!
Hell iſt Eu'r Blick! Der Blindheit Binde wird
Um dieſes ſcharfe Aug' kein Pfaffenblendwerk ziehn.
Und wenn Ein Feind nur in Europa lebte

Dem Papſte — dieſer Todfeind wär' der — Kaiſer!
Ihr müßt ſein Feind ſein, ſeid es durch Beſtimmung
Wie durch Geburt. Erblich iſt zwiſchen Euch
Durch Eurer Vorfahr'n lange Reih'n der Haß.
Auch Amtsvorfahren, wenn ſie unſern Stab
Mit Ruhm und Größe führten, wiegen ſchwer
Wie Blutsvorfahren, wiegen ſchwerer noch.
Es ſchreit herab auf Euer junges Haupt
Ein Racheerbtheil von fünfhundert Jahren;
Des großen Heinrich's denket, dem das Herz
Brach in Canoſſa als das Knie er beugte,
Des Barbaroſſa denkt, deß Heldenleben
Im langen Kampfe aufgerieben ward,
Gegen des Fußkluß' Schmach umſonſt ankämpfend;
Denkt jener wunderbaren Glanzgeſtalt,
Des zweiten Friedrich denkt, dem Rom die Söhne
Zu Gegenkaiſern ſtellte, — Vatermord
Segnend wenn es dem deutſchen Kaiſer galt!
— So lang' es Päpſte gab und Kaiſer, hat
In ſeines Lebens rothes Stammbuch ſich
Mit ſeinen ſchärfſten Waffen eingeſchrieben
Jeder dem Andern. Es umſchweben Euch
Die Geiſterſtimmen Eurer Vorgänger,
Zu Euch empor die Hände flehend hebend,
Beglückter! rufen ſie auf Euch herab —

Karl. (ihn unterbrechend, ſehr bewegt.)
Ich bitt' Euch, haltet! Hin reißt Euch das Feuer.

Franz. (leidenſchaftlich fortfahrend.)
Du auserwählter Träger unſ'res Schwerts,
Dir hat's der Himmel in die Hand gegeben,
Zu ziehn aus dieſer Erde Fleiſch den Dorn,
Den Marterpfahl, an dem wir Alle ſind
Verblutet und mit uns verblutet unſer Volk!

Woran wir uns in langer Qual vergeblich
Gewunden — Du, Du kannſt es jetzt vollbringen!
Du ſchwingſt das Rüſtzeug, das zerſchmetternde!
Verräthe nicht unſer gebrochnes Auge —
Zertritt den Prieſter, gegen den wir Alle,
Wir, unſer Volk, Geſchichte aller Zeiten
Als Blutzeugen an Deiner Seite ſteh'n. — —
Fürwahr — wenn Ihr dem Papſt Euch einen könnt,
So ſchlagt Ihr aus der Art der deutſchen Kaiſer
Und weiht dem Fluche Deutſchlands Euren Stamm!

Karl. (wie oben.)

Noch einmal bitt' ich: mäßigt Euch! Faſt reißt Ihr
Mich hin — und doch darf nimmer Hinreißung
Entſcheiden in ſo ernſt-bedächt'ger Sache.
Ihr glüht und Eure Stimme —

Franz.

Dröhnt wie die Poſaune,
Welche das Zeitenurtheil künden ſoll.
In ihren Wogenſchall branden zuſammen
Vergangenheit und Zukunft, lauten Schrei's
Ans taube Ohr der Gegenwart anſchlagend.
— Und wenn es möglich wär', wenn Euch die Reihe
So vieler Helden nicht bewegen könnte;
Denkt Eures Blutes, Magens, Eures Ahns,
Deß Leben ſechs der Päpſte überdauert
Und dann mit jenem Schmerzensrufe ſchloß:
Nun hat mich auch der letzte noch betrogen!
Denkt Eurer ſelbſt, deß erſter Schritt bereits
Auf jene angeſtammte Feindſchaft ſtieß
Vom Papſt, der Höll' und Himmel aufbot, Eure Wahl
Zu hintertreiben, weil er ſelbſt nicht glaubte,
Ihr könntet zu Roms Knecht geboren ſein!

Karl.

Wenn seine Hand der Papst anmaßend ausstreckt
Nach meiner Krone weltlich' Recht — glaubt mir
An Abwehr soll es und an Ernst nicht fehlen.
Ein Andres ist es in dem Reich des Glaubens
Der Kirche Herrschaft freventlich bestreiten.

Franz.

Gleich unwahr ist Ein Anspruch wie der andre,
Und gleich gefährlich sind sie beide Euch!
Die Herrschaft in dem Reiche der Gewissen —
Das ist die giftgetränkte Waffe, welche
Siegreich im Kampfe wider's Kaiserthum
Die Gregore, die Innocenze schwangen.
Wie? kann die Theilung Euch Genüge thun?
Im Bau des Menschen folgt der Leib der Seele,
Zum Leichnam wird der Körper ohne Geist.
Den lassen sie getrost zum Antheil Euch,
Gewiß, am Seelenbande ihn zu halten,
Um grade dann, wenn Ihr am meisten zählt
Im Drang des Streits auf Eures Scepters Macht,
Durch Einen Zauberschlag, von tausend Leitern
Im Nu durch alle Glieder hinverbreitet,
Den wachgerufnen Leichnam Euch entgegen,
Entgegen Eure Völker Euch zu werfen!
Ein Schattenkaiser sitzt Ihr auf dem Thron,
So lang' Roms Curie in ihrer Hand
Den Stempel trägt zu Eures Volks Gewissen!

Karl.

Und dieses Alles soll der Luther ändern?
Der Augustinermönch, der unbekannte,
Von dem Ihr selber fürchtet, daß ich ihn
Mit einem Federstrich ins Nichts rückwerfe?

Franz.

Ihr irrt Euch, Herr! Lernt dieſen Mönch erſt kennen.
Auf ſeiner Zunge wohnt die Seele der Nation.
Des Himmels Blitze ſprühn aus ſeinem Auge,
Auf ſeiner Stirne, breit wie Ewigkeiten,
Zuckt des Gedankens Allmacht wetterleuchtend,
Und wenn er ſpricht, regt ſich's im Völkerherzen,
Wie wenn der Erde Schooß der Frühling ſchwellt,
Wie die Geburt im ſchwangern Leib des Weibes
Mit neuen Daſeins Ahnung ſie entzückend!
Der Geiſterherrſcher ſteht er mächtig da,
Der Sendung Aechtheit ſo beglaubigend.
Ihn unterdrücken, Herr? Viel eher ſchriebe
Der Mönch Euch ſelbſt um Krone und um Reich!
Reif iſt mein Volk und hängt an ſeinem Mund,
Kein Fürſt ſo mächtig, ihn ins Nichts zu ſtoßen!

Karl.

Meint Ihr? — —

Franz.

O gebt Euch nicht der Fürſtentäuſchung hin
Der alten, ewig wiederkehrenden!
Beſchleun'gen könnt Ihr — könnt verhindern nicht,
Geſtalten könnt Ihr — könnt nicht unterdrücken,
Nicht wenden, ~~nicht~~ verzögern das Nothwend'ge,
Das mit des Lebens Kraft zur Selbſtentfaltung drängt!
Die ſchwierige Geburt kann vor der Zeit
Der weiſe Arzt mit kühnem Schnitt befrei'n,
Ein Kaiſerſchnitt — nennt es des Zufalls Spiel.
Doch wenn des neunten Monats Stunde ſchlägt,
Kann alle Macht in Eine Hand geballt
Verſchließen nicht den Mutterleib, verhindern
Nicht zu gebären die Gebärende!
Es ſprengt der Fruchtandrang die arme Hülle

Und — Tod austheilend tritt ans Licht des Seins
Das Leben selbst, das wir zurückgestoßen!

Karl.

Und ist es so — was steht Ihr dann bei mir?
Was seid Ihr meiner Hülfe noch benöthigt?

Franz.

Gestalten sagt' ich, könnt Ihr! Alles liegt
In dieses Wortes Zauberring verschlossen!
Die Zeit vollzieht sich — doch vollzieht sie sich
Anders mit Euch — und anders gegen Euch.
Weh Euch, wenn sie sich gegen Euch vollbringt!
Ich sprach bisher Euch nur von Rom — doch fast
Giebt es noch Größeres hier zu bedenken
— Wollt Ihr den Luther fallen lassen in
Der Fürsten Hände? Ihnen selbst den Hebel
Hinwerfen, der aus ihren letzten Angeln hebt
Des Landes Einheit und die Kaisermacht?
In Eurer Hand ist er ein göttlich Werkzeug
Des Reiches Größe herrlich zu erneuen,
Die er in ihrer — nur in Trümmer schlägt!
O gebt nicht fort des Papstthums reiches Erbe!
Erloschen sind, eint Ihr Euch mit dem Luther,
Die Bisthümer, Abteien, Pfründen — Euch,
Dem Reiche fallen wieder sie anheim.
Durch diesen Machtzuwachs verschwindet neben Euch
Ins alte Nichts die Fürstenanmaßung,
Die übermächtig Euren Thron umringt;
Der schnöde Mißbrauch selbst, durch welchen sie
Den kaiserlichen Auftrag und das Amt
In Eigenthum verwandelt, Diebstahl übend
An Kaisers und an Reiches Majestät —
Gekommen endlich ist die Stunde, wo

Verjährtes Unrecht in sein Recht sich löst,
Und wieder heimfällt dem rechtmäß'gen Herrn
Der Raub der ungetreuen Amtleute.
— Getragen von dem Volk, das Euch umjubelt
Wie einen Gott, der's Schöpfungswort gesprochen,
Seid Ihr allmächtig und stellt wieder her,
Ein größrer Karl der Große, dieses Reich
In alter Einheit, altem Glanz. Dann schaltet
Frei wieder über dieses Reiches Lehen
Die Kaiserhand — dann habt Ihr in Vasallen
Die Uebermächtigen zurückgewandelt,
Dann erst seid Ihr, was Ihr jetzt heißt — ein Kaiser!
Und seid es durch des Luthers Hand.

Karl. (schnell, mit unwillkürlicher Lebhaftigkeit.)
Und warum
Ist er nicht auf die Ebernburg gekommen,
Wohin Ihr ihn in meinem Auftrag ludet
Zur Unterredung und Zusammenkunft
Mit meinem Beichtvater, dem Glapio?
Auf Eure Briefe, Euch zu Liebe ging ich's ein;
Ich schickte Euch, treu meinem Wort, den Glapio,
Doch hat den Luther er umsonst erwartet.
Was kam er nicht zur Unterhandlung? Redet!

Franz. (mit Feuer.)
Herr, mit der Wahrheit ist kein Unterhandeln!
So unterhandelt mit der Feuersäule,
Welche einherzog vor dem Volke Israel,
So unterhandelt mit dem Bergstrom, welcher
Des Laufs gewiß, sich durch die Niederung stürzt!
Ich schrieb ihm, ja, und lud ihn ein zu kommen,
Doch jener Gottgesandte kennt nur Eine Furcht:
Die Feinde nicht, die Freunde fürchtet er,
Die in der Liebe banger Sorgniß ihn,

Des eignen Herzens Schwäche mächtig weckend,
Die in uns Allen auf der Lauer liegt,
Zu einem Nachlasse bestimmen könnten
Von dem, was ihm der Geist in seine Seele schrieb.
Verhängten Zügels, schreibt er, dräng' es ihn
Entgegen seinen Feinden sich zu werfen.
Vor Reich und Kaiser will er feierlich
Die ganze Wahrheit kühn und frei bekennen.
Es sei von Gott — und gelte da kein Dingen!

Karl. (einige Schritte durchs Zimmer machend, dann nach einer kleinen Pause gemessen.)

Seht Ihr? Nicht unterhandeln kann man mit dem Mann—
Und ich soll blindlings mich ihm hinergeben?
Wie dem Komet der Schweif folgt, dieser neuen Lehre
Folgen in die noch unermess'ne Bahn?
Sind wir ein Spieler, der aufs Unbekannte
Alles für Alles setzt? — Nichts mehr davon!
Auch andre Gründe, für Minutendauer
Von Eures Athems Sturm zurückgebaucht,
Erlangen gleich dem Baum, der nach dem Wetter,
Das ihn gebeugt, in neuer Kraft sich hebt,
Wieder die ihnen zugehör'ge Macht.
— Von Größe spracht Ihr. Doch giebt es nicht andre noch
Als Ihr verfolgt? Drei Kronen, sagtet Ihr,
Eint diese Hand, und eine neue Welt
Erhebt sich meinem Scepter zukunftsvoll
Jenseits des Oceans. Zur Wahrheit will
Der alte Anspruch dieser Kaiserkrone,
Der Thron der Christenheit, so scheint es, sich gestalten.
Doch wie durchs Weltall Ein Gedanke zuckt,
Ist's Einer Kirche unsichtbare Macht,
Welche, des Weltalls Kitt, das All zusammenhält!
Ein Glaube ist der Titel jenes Anspruchs,

Ein Glaube eint die Völker meines Reichs,
Die Zunge, Recht und Sitte mächtig trennt,
Des Univerſums Herrſchaft kann nur Abbild ſein
Der Einen Kirche, die in Chriſti Statthalter
In ihren Demantknauf ſich faßt. — Ein Papſt,
Ein Kaiſer! — Beide, ſelbſt wenn kämpfend, dennoch
Sich gegenſeitig ſo bedingend
Wie Seel' und Leib! Die röm'ſche Kaiſerkrone,
— Was iſt ſie ohne ihn? Zum Landesfürſtenthum
Wär' ſie mit ſeinem Sturz herabgeſunken.
— Zujauchze, ſagt Ihr, Deutſchland dieſer Lehre,
Doch bin ich Deutſchlands Kaiſer nicht allein.
Und glaubt Ihr, daß ihr nüchterner Gedanke,
Der uns des Ueberſinnlichen lebend'ge
Verkörp'rung raubt, auch Spaniens, auch Neapels
Völker jemals ergreifen wird? Soll ich
Mit eigner Hand den Einheitsreif zertrümmern
Der ſich um dieſe meine Reiche zieht,
Und meines Südens prieſtergläub'ge Seelen,
Die Erblande, vielleicht in Haß mir wenden?
Gefährden was ſchon mein und ſelbſt aufgeben
Die ſtolze Tradition der Weltherrſchaft,
Die ſich an dieſe Kaiſerkrone knüpft?

Franz. (warm.)

O ſucht nicht auf der Freiheit, auf des Geiſtes
Koſten die Größe nicht, die ſicher Euch entflieht.
Der Baumeiſter, der in dem Menſchengeiſt
Dome errichten will, muß aus dem Geiſt
Heraus ſie bau'n, wenn er nicht Knaben gleicht,
Die in den Sand für Augenblickes Dauer
Figuren ziehn! — All' dieſe Willkürslinien
Verwiſcht, löſcht aus die erſte Völkerwelle,
Die über Eure Träume ſich ergießt.

Die Weltherrſchaft reizt Euch? Nur wenn Germanien,
Durch Einheit ſtark, begeiſtert Euch umjauchzt,
Könnt Ihr den Traum zur Wirklichkeit erheben.
Nicht Spaniens iſt dies Recht — nicht ſein die Kraft!
Schon einmal hat Germanien mit dem Schwert
Erobert dieſe Welt und mit dem Geiſt erobert!
Kein Papſt hat ſie zum Antheil ihm verliehn,
Die eigne Größe dankt er jenem Karl
Nicht dieſer ihm! Wo iſt die Scholle dieſes Welttheils,
Die nicht gedüngt ward durch Germanenblut?
Wir haben neuem Leben ihn erobert. Unſer —
Wenn Jemandes, iſt durch Befruchtung dieſe Welt!
Durch uns nur könnt Ihr, was Ihr nie ſonſt könnt.
So weit die Ufer ſich Europas breiten,
Sind ſie verjüngt durch des Germanen Stamm,
Europas Herz behielt er rein ſich vor,
Vom Herz der Mutter geht noch einmal aus
Der Ruf, der weckende! Verſtopft ihm nicht
Europas Ohren — und den Wiederhall
Wird in der Völker Pantheon er finden.
Die Freiheit iſt ein Same, der, weislich gepflegt,
In jedes Erdreich leicht ſich hin verpflanzt, —
Der Sklaverei künſtlich gezogne Pflanze trägt
Der Boden, der ſie ausſtößt, nimmermehr!
O opfert nicht leeren Befürchtungen
Den Quell, dem Eure ſtärkſte Kraft entfließt,
Opfert die Krone Eurer Kronen nicht,
O opfert Deutſchland nicht Neapel auf!

Karl.

Genug — erwogen iſt es und beſchloſſen.
Ich kann nicht wie Ihr wollt! — Wär' ich ein Deutſcher,
Wär' ich nur Deutſchlands Kaiſer — möglich iſt's,
Ich dächte, Franz, wie Ihr — und thäte ſo.

Doch wer iſt frei in dieſer Welt des Drangs?
Wer bildet ſelbſt ſich die Entſchließungen
Und findet ſie ſich nicht ſchon vorgezeichnet
Durch ſeiner Lage ehernes Geſetz? —
Die Huld, die ich Euch bot, habt Ihr verſchmäht,
Doch Eine Huld erwies ich Euch, der Keiner
Sich rühmen kann, der lebt! Ich ſprach mit Euch
Als wär's ein Zwiegeſpräch mit meinem Selbſt,
Und bis ans Ende will ich redlich gehn.
Drei Gründe, ſagt Ihr, haben mich gewählt.
Drei Gründe hindern auch, daß ich Euch folge.
Zuerſt, weil ich kein Deutſcher — dann, weil ich
Hiſpaniens König. — Drittens endlich, weil
Die Krone, die Ihr meiner Kronen Krone nennt,
Von Stamm zu Stamme unſtät wandernd geht.
Ja, trüg' ich erblich dieſes Kaiſerſcepter
Wie das Hiſpaniens und hinterließ ich
Dem eignen Stamm dies große deutſche Reich,
Ganz anders ſtänd' es dann! — Doch jeden Eingriff
In dieſes Wahlrechtes Nomadenthum —
Ihr ſelber, Franz, Ihr würdet ihn vielleicht . . .
(er wirft innehaltend einen aufmerkſam forſchenden Blick auf Franz.)

Franz. (mit Betonung.)

Angriff — auf Deutſchlands Freiheit nennen.

Karl. (einen Schritt zurücktretend, kälter.)

Seht Ihr? —
Und mit der Fürſten altverjährtem Recht,
Mit jener zähen Kraft, die Mißbrauch hat,
Soll ich den Ringerkampf auf Tod und Leben eingehn?
An dieſen Zweck des Daſeins Dauer ſetzen,
Um einſt nach ſo viel qualdurchwachten Nächten,
Wenn ich geſiegt, ſo machtumſtrahlter Krone
Unſchätzbar Kleinod, das an Glanz dann reich

Die Kronen all' Europas überragt,
In dunkeln Schatten meine Lande drückt,
Dem fremden Mann zum Erb zu hinterlaſſen?
Für einen Nachfolger vom Sachſenſtamm etwa
Soll ich dies Alles thun? — Nein, Franz, Ihr ſeht,
Ich hab' es reiflich überdacht — nicht heut zuerſt,
Wenn heut vielleicht auch ſorglicher denn je,
Und unerſchüttert bleibt der alte Schluß.
Unmöglich iſt's — dabei muß es bewenden.
Es ſteht mein Wort auf wohl erwognem Grund.

Franz.

Wohl ſprecht Ihr, wie Jemand, der reiflich überlegt
Und mit Bewußtſein dann — das ſchlecht're Theil erwählt!

Karl. (finſter und ſtreng.)

Dies Wort — verzeih' ich Euch, Herr Ritter, doch
Mit dem Beding, daß ich's nie wieder höre.

Franz. (macht eine ſtumme Verbeugung.)

Karl. (nach einer Pauſe mit gütiger Stimme.)

Getäuſchte Hoffnung macht Euch bitter, macht
Euch ungerecht; doch hoff' ich, daß die Zeit
Zu beſſ'rer Ueberlegung Euch zurückführt.
Gebt auf, was doch unmöglich zu erreichen.
Es giebt noch andre Zwecke als die Euren,
Nicht minder ſtrebenswerth. Wenn Ihr die meinen
Zu Eures Wollens Inhalt machen könnt — dann, Franz,
Dann ſollt Ihr ſteigen durch die Kaiſerhuld
So hoch, wie noch kein Fürſt geſtiegen iſt.
(er hält inne, einen langen, forſchenden Blick auf Franz werfend. Dieſer ſchweigt regungslos.)
Bis dahin — ſeid Ihr entlaſſen, Ritter!

(Franz verbeugt ſich tief und geht ſchweigend ab.)

Karl. (ihm nachsehend.)

Der Mann ist groß — doch ist es nicht die Größe,
Welche ich suche und gebrauchen kann.

(ab ins Kabinet. Verwandlung.)

Siebenter Auftritt.

Kabinet des Kardinal-Legaten im andern Flügel der Burg. Aus einem Seitengemach treten der Kardinal-Legat und der Erzbischof.

Erzbischof Richard.

So trug sich's zu, wie ich Euch hab' erzählt.

Legat.

Bedenklich, höchst bedenklich! — Und der Ausgang
Des Zwiegesprächs, Ew. Liebden kennt ihn nicht?

Erzbischof.

Ich ging, als Karl erschien. Doch hinter mir
Sah ich Hans Renner auch den Saal verlassen.
Selbst der Minister schien zur Ueberlast,
Und ganz allein wollt' Karl mit ihm verhandeln.

Legat.

Seltsam! — Doch was sie auch verhandelten,
Und wie sich's endete — ein Dorn ist uns
Der Mann — der Hasser Roms, der Freund von Hutten,
Der Schutz Reuchlins —

Erzbischof.

Und Luther's beste Stütze!
Des Adels Seele, der sich um ihn schaart,
Den mit dem eignen Geiste er durchdringt
Und uns bereits zum Feinde umgewandelt.

Legat.

Es gilt ihn auszureuten, diesen Dorn.

Erzbiſchof.

Ja, reutet nur, Herr Kardinal! Er wird
Die Finger Euch gar unſanft blutig ſtechen.

Legat.

Was hat Ew. Liebden vor? Sagt's grad' heraus.
— Ich weiß, habt Ihr Gefahr einmal erkannt,
Sinnt Ihr ſofort, ſie auch zu bändigen.

Erzbiſchof.

Am Sinnen liegt's auch nicht. Ich ſann ſchon lange.
Heut war der Zufall mir um etwas günſt'ger;
Iſt es nicht viel, iſt's doch ein Hoffnungskeim.
Jedoch ſprecht Ihr zuvor: könnt Ihr den Kaiſer nicht
Erregen wider Franz?

Legat.

Zum Angriff ihn
Auf Sickingen beſtimmen? Ganz unmöglich!
Zu tief ſteht er in des Franziskus Schuld,
Iſt noch zu jung, dies gänzlich zu verachten!
— Jedoch — wenn Andere den Ritter überziehn,
In böſe Händel ihn verwickeln, könnt' ich
Vielleicht — vielleicht, ſag' ich, Herr Erzbiſchof —
Zum ruh'gen Gehenlaſſen ihn vermögen.

Erzbiſchof. (achſelzuckend.)

Wenn Ihr nicht weiter ſeid, dann müſſen wir noch lang
Ertragen die Gefahr, die uns bedroht!
So lang vielleicht, bis ganz verſäumt die Stunde,
Da wir ſie etwa meiſtern noch gekonnt.

Legat.

Jedoch Ew. Liebden ſprach ſo eben Selbſt
Von eines Zufalls Gunſt?

Erzbiſchof.

Ich nützte ſie
So weit es ging! Ihr wißt mit welchen Augen

Gerechter Furcht und Sorge lange ſchon
Der Fürſten Mehrzahl auf Franziskus blickt.
Der Pfälzer nur hing feſt an ihm, und freilich
Hat er der Gründe viel ihm Dank zu wiſſen.
Nun ſeht, hierin war mir der Zufall günſtig heut.
Es war ein harter Strauß — doch endlich wich er
Der Furcht, die ich in ihm heraufbeſchwor
Und ſeines Standes fürſtlichem Intereſſe.
Drei Fürſten haben wir, der Pfälzer, ich
Und Heſſens Philipp heut den Bund geſchloſſen —

Legat. (raſch einfallend.)

Bund wider Sickingen?

Erzbiſchof.

So iſt ſein Name nicht,
Doch ſo ſein Sinn; dem Schein nach haben wir
Ein altes Bündniß nur erneut, das früher ſchon
Von Heſſen, Trier und Pfalz errichtet ward,
Ein Schutzbündniß, das Jeden von uns Dreien
Nicht nur zu ſtetem Schirm dem Anderen verpflichtet,
Sondern bis alle eingewilligt, auch
Am Friedensſchluß ihn hindert.

Legat. (mit Bedeutung.)

Ich verſtehe!

Erzbiſchof.

Und dieſes iſt mein Sinn! Was Franz auch unternimmt,
Ich werfe mich in ſeinen Weg und mit mir
Der dreien Fürſtenthümer ein'ge Macht.
Es glückt es uns vielleicht, Gefahr zu mindern,
Eh' ſie zum Abgrund wird, der uns verſchlingt.

Legat.

Gar große Zeitung kündet mir Ew. Liebden
Und folgenſchwere Frucht kann ſich gar leicht
Entwinden ihrem Schooß.

Erzbiſchof.

In alſo böſer Zeit
Nimmt man das Klein're ſelbſt wie Großes auf
Und ſchätzt gleich Hülfe — ſchwachen Hoffnungsſtrahl.

Legat.

Wohl habt Ihr Recht! Wohl iſt es böſe Zeit.
Nie war der Kirche Wohl ſo ſehr bedroht,
Nie war ſie ſelbſt in ihren tiefſten Veſten
So ſehr gefährdet, Herr, wie eben jetzt.
Was dieſen Tagen ſich entwinden wird,
Die Frucht, zu der der Same jetzt geſtreut —
Sie droht der Kirche ihren Untergang!

Erzbiſchof.

Wem ſagt Ihr das! 'nem Manne, deſſen Haar
Grau färbte dieſer letzten Jahre Lauf!
Auch braucht ſich's nicht mehr zu entwinden erſt, zu reifen —
Es ſteht gereift in voller Stärke da!
Wenn dieſer Luther weiter um ſich greift,
Wenn ſchneller Sturz ihn eilends nicht verſchlingt, —
So ſinkt der Bau des Vatikans in Trümmer!

Legat.

Der Luther iſt's, der alſo Euch beängſtet?

Erzbiſchof.

Wer ſonſt? Wen anders könnt Ihr ſelber meinen,
Als dieſen Dämon, der nun ſeit vier Jahren
Mit immer kühn'rem Angriff uns bedrängt,
Das Reich verwirrt, in unſern eignen Reih'n,
In jedem Stand ſich Freund und Anhang zeugt,
Vier Jahre ſchon und ungeſtraft bis heut!

Legat.

Sorgt nicht! Luther ſoll untergehn. Er ſoll
Und muß es — doch die wirkliche Gefahr
Stammt nicht von ihm und ſtirbt mit ihm nicht ab.

Erzbiſchof.

O unterſchätzt ihn nicht! Täuſcht Euch nicht ſelbſt.
Es handelt ſich diesmal um keine Häreſie,
Es gilt diesmal nicht einen Arnold blos,
Einen Savanarola zu bekämpfen!
Der deutſche Geiſt ſteht wider uns in Waffen —
Sein Fahnenträger kämpft der Luther vor!

Legat.

Ich ſchätz' ihn, wie Ihr ſagt. Doch ſeh' ich die Gefahr
So nahe nicht wie Ew. Liebden, — wenn vielleicht
Auch um ſo größer nur. — Euch ſchreckt die Ungewißheit
Ob Karl für uns Partei ergreifen wird.
So mancher Fürſten und des Adels Neigung
Zu Luther ängſtigt Euch! Ihr überſeht,
Daß unſre beſte Macht im Herz der Völker wurzelt.

Erzbiſchof.

Da eben iſt es, wo er ſie bedroht!

Legat.

Ihm iſt's, ſie zu entwurzeln, nicht gegeben.
Was ein Jahrtauſend brauchte, ſtill ſich zu verbreiten,
Feſt zu verwachſen mit des Menſchen Geiſt,
Mit ſeinem Denken, Fühlen, der Gewohnheit
Leis unbewußter Regung zu verwachſen —
Meint Ihr, daß wirklich dies erliegen werde
Der neuen, in ſich ſelbſt geſpaltnen Lehre,
Die prüfend glauben, glaubend prüfen will?
Die auf des Geiſtes Zeugniß ſich beruft
Und doch ihn bindet an ein todtes Wort?
Ein Buch für göttlich nimmt und dennoch wagt
Nach eigenem Belieben es zu deuten?
Die Forſchung und Gnade rathlos ringt,
Die unvereinbaren, in Eins zu binden?
Von einer Lehre, die gen Himmel blickt,

Wird nie der Todesſtoß der Kirche drohn,
So lang' man glaubt, wird man an uns auch glauben!

Erzbiſchof.

So glaubt Ihr an die Ewigkeit der Kirche?
O ſprecht ſo fort, denn ſelige Gewißheit
Tönt Euer Wort in mein beſorgt Gemüth.

Legat. (gedankenvoll.)

Ewigkeit ſagtet Ihr? — In dieſes Wortes
Dunkelen Falten lau'rn Meduſenhäupter
Verſteinernd den, der in die Falte ſpäht.

Erzbiſchof.

Ich bitt' Euch, ſprecht! Sagt Eure Meinung ganz,
Und räthſelt nicht in dunklem Widerſpruch,
Gefahr bald fürchtend und ſie leugnend bald.

Legat.

Wer leugnet ſie? Doch heißt ſie mir nicht Luther!
In andrer Tiefe ſeh' ich ihren Quell.
An unſerm eignen Buſen liegt der Feind,
Und grade wir, Italiens Kirchenfürſten,
Wir nähren ihn mit unſerm eignen Blut.
Verflucht das Danaergeſchenk, das uns
Der Moslem gab! Als nach dem Fall der Stadt
Des Conſtantins die flücht'gen Griechen kamen
Zu uns verpflanzend, unter uns verbreitend
Die Trümmer ihrer Kunſt und Wiſſenſchaft,
Ja, da begann's! Unſeliger Verblendung voll
Hingen an ihrem Hals im Götterrauſche
Die Bembo's, Medici's, Italiens Beſte alle!
Die junge Schlange ſäugten ſie heran.
Aus ſchöner Formen ewigen Geſetzen
Ergoß ein Geiſt des Dieſſeits und Hienieden,
Goß eines ſchön'ren Menſchthums dunkle Ahnung
Sich in die Bruſt der jenſeitsgläub'gen Welt,

Uns dienend erſt, um ſichrer uns zu täuſchen!
Aus Rafaels Madonnen ſchaut heraus
Des Heidenthumes ſchöne Götterfratze,
Und ſchwellend predigt eine neue Lehre
Des Tizian's Fleiſch! Zu allen Völkern ging
Von uns die Regung aus, — ihr Selbſtverſtändniß
Findend bei Euch! Im Kampf Reuchlins, da ward
Es klar, welch neuer Drang die Welt bewegt.
Schaut um Euch her! Wer ſind des Luther Stützen?
Hat in der Pfaffen Reihen dieſer Pfaffenſtreit
Nahrung und Anhalt ſich zuerſt erzeugt?
Die Hutten, Crotus, Reuchlin und Erasmus,
Sie ſind's, die ihn mit lautem Jubel grüßten.
Die „Humaniſten" nennt ſich dieſer große Bund,
Im Namen ſchon verrathend ſein Geheimniß.
Ein neues — Menſchheitsevangelium,
Das iſt der Kern, der in dem Proteus ſteckt,
Der ſich uns kämpfend jetzt entgegenwirft.
Luther — nur ſeine erſte ſchnell entſchwundne Häutung!
Doch grad' im Drange unſrer eignen Schläge
Entpuppt er ſich, wirft von ſich Haut auf Haut,
Wächſt durch Enthüllung, ſteht zuletzt dann da
Im Feuerglanze ſeines eignen Lichts!
Schreit durch die Welt: „Ich bin's!" greift in der Völke
Herzen,
Schreibt Dieſſeits und Genuß auf ſeine Banner,
Reißt ein den Himmel, raſ't durch Raum und Zeit,
Ein jedes neu erſpähte Naturgeſetz,
Und jeden Fund verklungener Geſchichte
Zu einem Bolzen ſchmiedend, den er abſchießt
In unſres Glaubens Allerheiligſtes,
Und ſtellt ſein Evangelium des Menſchen
Entgegen kühn dem von dem Menſchenſohn!

— Dann wird es heiß! es ſenkt ſich unſre Schwinge,
Dann wenden ſich die Völker von uns ab,
Der neu errung'nen Braut, der Wirklichkeit,
In ihre üpp'gen Arme feurig ſtürzend.
Vor des Genuſſes rother Sonne liſcht
Verblaſſend aus der fahle Stern des Jenſeits,
Dann — naht ſich unſre Götterdämmerung!
(er hat zuletzt wie in einer Art von Viſion geſprochen und fährt jetzt mit nach oben ausgeſtreckten Armen fort.)
Doch nein! Wie wunderbar ſind Deine Wege, Herr!
Durch Dunkel führſt Du uns zu Deinem Licht,
Verwandelſt in Triumph, was Sturz uns droht,
Und die Gefahr ſelbſt muß, gleich einem Sklaven,
Den Thron uns ſchmieden, der uns feſter trägt.

Erzbiſchof.

Eu'r Auge glüht, und über dieſe Erde
Schwingt ſich Eu'r Geiſt, von Gott emporgehoben.
Das Nächſte ſeh' ich hell, jedoch vor Eurem Blick
Liegt ſelbſt der Zukunft großes Buch entſiegelt!
So ſprecht! Entſchleiert was der Geiſt Euch zeigt.
Wie ſoll uns die Gefahr den Sieg verleihn?
Befeſt'gen uns, was Sturz uns drohen muß?

Legat.

Was heut' uns ſchmerzt und uns mit Sorg' erfüllt
Iſt unſrer Fürſten feindliches Verhalten,
Die neidiſch unſrer Macht und ſelbſt nicht ahnend
Den Dämon, den ſie arglos auferziehn,
Sich auf die Seite unſrer Gegner reih'n.
Und lange noch wird dieſe Prüfung währen.
— Doch wenn erfüllt ſich hat der Kreis der Zeit,
Wenn jene Stunde der Gefahr ſich naht,
Das Reich des Antichriſts, das uns verkündet ward,
Wo frevelnd ſich auf ſeinen eignen Boden

Der Menſchengeiſt geſtellt — dann hat er auch
Im gleichen Angriff feindlich mitumſtrickt
Den Stab des Biſchofs und des Fürſten Scepter!
Dann tritt die Umkehr ein — von neuem wird
Das weltlich' Schwert zum will'gen Arm der Kirche,
Kehrt reuig wieder in den Mutterſchooß
Und eine Doppelkette windet ſich
In unzerreißbar eherner Umarmung,
Die geiſtliche und weltliche Gewalt
Erwürgend um das Haupt des Antichriſts,
Des Menſchengeiſt's, der auf ſich ſelber fußt!
Dann ſtehn wir feſt in Fülle neuer Macht,
Und aus dem Leichnam trotziger Vernunft
Schlägt neuen Keim der Kirche Herrlichkeit!

Erzbiſchof. (ihn umarmend.)

Und Amen! ruft mein Herz für alle Zeiten!

(Vorhang fällt.)

Ende des zweiten Aktes.

Dritter Akt.

Erſter Auftritt.

(Ulrich's Zimmer auf der Ebernburg, mit Büchern und Waffen ausgeſchmückt.)

Ulrich. (einen offnen Brief in der Hand haltend, in den er mit der größten Aufregung hineinſtarrt. Sein Anblick iſt in hohem Maße aufgeregt und verſtört.)

Der Luther in des Reiches Acht und Aberacht
Zu Worms erklärt! Mit allem Anhang, Allen,
Die Schutz ihm leihn! O Karl, o deutſches Reich —
So iſt das Aergſte denn jetzt eingetreten!

(er hält inne und ſieht wieder in den Brief.)

Der Kurfürſt Friedrich ſelbſt zieht ſcheu zurück,
Er hat ihn heimlich fangen, zu geheimem Schirm
Ihn auf die Wartburg bringen laſſen, weil
Vor Kaiſers Zorn er dran verzagt, noch länger
Ihn frei und offen zu beſchützen!

(er wirft ſich in einen Seſſel; mit ſchmerzlichſtem Ausdruck.)

O Deutſchland! Deutſchland! Armes Vaterland!
So geht die letzte Hoffnung uns zu Grabe!
Erbleichend ſinkt dein Freiheitsſtern, der mir
An deinem Himmel leuchtend aufgegangen,
Und wiederkehrt die alte, finſtre Nacht.

(er ſchweigt einen Augenblick, ſtier vor ſich hinſehend.)

Ihr rabenſchwarz Gefieder höhniſch ſchüttelnd
Breitet ſie's übers Land gleich einem Sargtuch aus,
— Und ſtille wird es unterm Todesſittich —
Ganz ſtill!

(er bedeckt ſein Geſicht mit den Händen; nach einer kleinen Pauſe n
ſchmerzbewegter Stimme.)

Wo iſt noch Hoffnung, wenn der Kaiſer ſelbſt
Zum Mordwerkzeug in röm'ſcher Hand ſich leihend
Den Todesſtoß ins Herz des Volkes führt?
Wo Hoffnung, wenn der mächt'ge Kurfürſt ſelbſt
Verzagend rücktritt?!

(er iſt einen Augenblick in düſteres Sinnen verloren und fährt da
mit den folgenden Worten vom Stuhl auf.)

Wo? Bei ihm!
Bei der Nation! Er wird ſie um ſich ſammeln,
Er kann's und wird es! Muß es wollen! Er,
Er nur allein kann noch zum Retter werden!
Auf, hin zu ihm! In ſeine Heldenſeele
Den Feuerbrand der meinigen zu ſchleudern,
In Gluth zu wandeln ſeinen deutſchen Sinn!
Er wird ins Land die Fackel mächtig werfen,
Zur lichterlohen Flamme es entzünden,
Aus der zum Phönix Deutſchland ſich verjüngt!

(er hat dieſe Verſe in immer ſteigender Begeiſterung geſprochen un
ſtürzt bei den letzten Worten auf die Thür zu, bleibt aber gleich
nachſinnend ſtehen.)

Wie? Haſt du auch bedacht, was du beginnſt?
Den Freund willſt du in ſolches Wagniß ſtürzen,
Im wagnißvollen Kampf dem Untergang,
Vielleicht des Vaters ſchwarzem Looſe ihn
Entgegentreiben? — —

(Pauſe, dann halb in ſich verloren.)

Darf deine ruheloſe Seele auch,

In ihren eigenen Kometenlauf
Verſtrickend was ſich liebend ihr genaht,
Des Freundes Haupt aufs Spiel, das ungewiſſe, ſetzen?
(er ſchweigt wieder einen Augenblick.)
Doch warum zög're ich, mit kleinem Zweifel,
Sein ſelbſt unwürdig, mir Beſchwerde ſchaffend!
Nicht bleibt uns Wahl wo uns die Pflicht gebeut.
Die Möglichkeit zu leiſten iſt hienieden
Uns auch der Leiſtung Maaß und ihre Pflicht,
Gebieteriſch das Handeln uns beſtimmend.
Er kann's vollbringen, — darum muß er's auch.
Hätt' ich zehn Leben — alle ſetzt' ich ein!
Und darf ich von dem Freund geringer denken?
— Und wenn's mißlingt — das neu erwachte Leben
Der Nation im Blute wird erſtickt,
Was liegt am Daſein, was an mir und ihm?
Wo wäre Schwankung da bei ſolcher Wahl!
Gelingt es, bleibt der Freiheitskeim gerettet,
An den ſich treibend Sproß auf Sproß ankettet,
Und kann er auch das Höchſte nicht vollenden —
Den Untergang kann er vom Lande wenden!
(er hat dieſe Verſe mit immer ſteigendem Feuer geſprochen und ſtürzt auf die Thür zu. Als er dieſe zu erreichen im Begriff iſt, öffnet ſie ſich und herein tritt Marie.)

Zweiter Auftritt.

Marie. (ein Buch in der Hand.) Ulrich.

Marie.

Die Stunde iſt's, Herr Ritter, wo Ihr mir
Die alten Dichter zu verdeutſchen pflegt.
Denn nicht begnügt Ihr Euch durch eigenen Geſang
Uns zu bezaubern — alles Herrliche,

Was Rom's und Hellas' Dichter einſt geſungen,
Habt Ihr mir ſchlichtem Mädchen offenbart,
Die Blüthen aller Zeiten, aller Völker
Zu einem Kranze windend, deſſen Duft
In eine höh're Welt berauſchend uns erhebt.

Ulrich. (der bei ihrem Anblick zuerſt ſtarr ſtehen geblieben, dann einige Schritte zurückgewichen iſt.)
O Gott, noch dieſe Prüfung!

Marie.
Spracht Ihr was?
(ſie betrachtet ihn mit Aufmerkſamkeit und erſchrickt bei ſeinem Anblick.)
Herr Ritter, ſagt, was iſt Euch? Euer Anblick
Iſt unſtät und verſtört, ein wildes Feuer rollt
In Euren Augen! Niemals habe ich
Euch ſo geſehn! Um Gott, was iſt Euch? Sprecht!

Ulrich.
O Folterqual! o grauenhaftes Loos!
Wie? Ihren Vater, der Geliebten Vater
Soll ich dem Untergang entgegen wagen,
Sie ſelbſt vielleicht zur Waiſe machen?

Marie. (die ihn mit immer wachſender Aufmerkſamkeit und Angſt betrachtet hat.)
Ihr
Antwortet nicht? Was iſt Euch? — Zürnt Ihr mir?
Ihr ſchweigt, Herr Ritter? Womit hab' ich das
Um Euch verdient?

Ulrich.
Ich bitte Euch — verzeiht —
Vieledles Fräulein — dringende Geſchäfte —
Ein großer Kummer hindern heute mich.
(bei Seite.)
O wüßte ſie was meine Seele leidet,
O könnte ſie in meinem Herzen leſen

Was ich für ſie empfinde — und was ich zugleich
Ihr anthun ſoll!

Marie.

Ein Kummer, ſagtet Ihr?
Was kann Euch ſein? Ich bitt' Euch, ſprecht!
Es ſchneidet in die tiefſte Seele mir
Euch alſo leidend vor mir ſtehn zu ſehn.

Ulrich.

Wenn ſie den Ton nur änderte! O wüßte ſie
Wie mir der weiche Ton das Herz zerreißt!
Ich — kann nicht mehr was ich doch muß!

Marie.

Habt Ihr 'nen Kummer, der Euch plötzlich traf,
O, ſo vertraut ihn mir! Schon das iſt Lind'rung.
Ihr wißt gewiß, daß ich Euch freund geſinnt —
So fordr' ich meinen Theil an Eurem Schmerz,
Ich und der Vater wollen treulich ihn
Euch tragen helfen!

Ulrich. (der die ganze Zeit im heftigſten Kampfe dageſtanden, auffahrend.)

Auf, du ſtarke Seele!
Befreie dein Gefieder, ſchüttle ab
Mit mächt'gem Flügelſchlag des Körpers Trägheit,
Die angeborne Erbſünd' des Geſchlechts!

(er iſt bei dieſen in der höchſten Leidenſchaft geſprochenen Worten der Thüre zugeſtürzt. Als er dieſe erreicht hat, öffnet ſie ſich und herein tritt Oecolampadius.)

Dritter Auftritt.

Die Vorigen. Oecolampadius.

Ulrich. (Oecolampadius an der Hand ergreifend und mit ihm einige Schritte zurückkehrend.)

O frommer Herr! Ehrwürdiger
Oecolampadius! Euch trifft es gleich wie mich.
Sagt, wißt Ihr schon die große Trauerbotschaft?

Oecolampadius. (das Haupt wehmüthig senkend.)

Wohl weiß ich sie. Vom Ritter komm' ich eben, der
Sie mir verkündet.

Ulrich. (hastig.)

Und was sagte er?

Oecolampadius.

Er sagte nichts. Auf seiner Stirne lag
Des tiefsten Schweigens feierlichster Ernst.
Ich aber ging in meine Kammer hin,
Mein überfließend Herz vor Gott zu schütten
Und im Gebete mich zu kräftigen.
O daß wir diesen Tag erleben mußten!

Ulrich. (mit Feuer.)

Verzaget drum nicht! Noch ist nichts verloren,
Noch soll kein Kaiser das Palladium
Der Nation uns durch sein Machtwort rauben,
Noch lebt in deutschen Männern deutscher Sinn,
Und unser Arm weiß noch das Schwert zu schwingen!
Bald soll sich wenden was Euch niederdrückt.

(er will mit großen Schritten zum Zimmer hinaus, wird aber von Oecolampadius zurückgehalten.)

Oecolampadius.

Wie, Herr! Versteh' ich recht? Ihr wollt doch nicht
Zum Aufstand greifen wider Kaisers Majestät?

Die reine Lehr' des Evangeliums
Durch rohe irdiſche Gewalt beflecken?
Bedarf es deß? Glaubt Ihr, das Heilige,
Das Licht der Wahrheit und Vernunft, das uns
Iſt aufgegangen, könnte jemals im
Dem Zeitenlauf der Unvernunft erliegen
Und würde nicht ſich durch ſich ſelbſt verbreiten?

Ulrich. (von Oecolampadius zurückgehalten und einige Schritte zurückkehrend, mit Leidenſchaft.)

Ehrwürd'ger Herr! Schlecht kennt Ihr die Geſchichte.
Ihr habt ganz Recht, es iſt Vernunft ihr Inhalt,
Doch ihre Form bleibt ewig — die Gewalt!

(er will wieder fort, wird aber von Neuem von Oecolampadius, der ihm in den Weg tritt, zurückgehalten.)

Oecolampadius.

Bedenkt, Herr Ritter! Unſre Liebeslehre
Wollt Ihr durchs Schwert, das blutige, entweihn?
Ihr wollt —

Ulrich. (halb unwillig und mit geſteigerter Leidenſchaft.)

Ehrwürd'ger Herr! Denkt beſſer von dem Schwert!
Ein Schwert, geſchwungen für die Freiheit, iſt
Das fleiſchgewordne Wort, von dem Ihr predigt,
Der Gott, der in die Wirklichkeit geboren.
Das Chriſtenthum, es ward durchs Schwert verbreitet,
Durchs Schwert hat Deutſchland jener Karl getauft,
Den wir noch heut' den Großen ſtaunend nennen.
Es ward durchs Schwert das Heidenthum geſtürzt,
Durchs Schwert befreit des Welterlöſers Grab!
Durchs Schwert aus Rom Tarquinius vertrieben,
Durchs Schwert von Hellas Xerxes heimgepeitſcht.
Und Wiſſenſchaft und Künſte uns geboren.
Durchs Schwert ſchlug David, Simſon, Gideon!
So vor- wie ſeitdem ward durchs Schwert vollendet

Das Herrliche, das die Geſchichte ſah,
Und alles Große, was ſich jemals wird vollbringen,
Dem Schwert zuletzt verdankt es ſein Gelingen!

(er ſtürzt ab, indem ihn Oecolampadius umſonſt zurückzuhalten ſucht.)

Vierter Auftritt.

Oecolampadius. Marie.

Oecolampadius.

Er eilt dahin! O Fräulein, eilt ihm nach,
Beſänftiget ſein ungeſtüm Gemüth,
Das ſich in zu gerechtem Schmerze windet.
Führt ihn zurück zu ruh'gem Ueberlegen.

Marie.

Gern will ich's thun, ehrwürd'ger Herr! Ich folge ihm,
Im Garten ſuch' ich ihn, wo er zu weilen pflegt,
Wenn ihn Gedanken mächtig überwallen.

(ſie geht ab.)

Oecolampadius (allein.)

O ſchwere Zeit! Viel Unheil ſeh ich kommen,
Unſchuld'ges Blut an allen Ecken fließen!
O wend' es, Herr, mit der gerechten Hand
Auf derer Haupt, die es verſchuldet!

(geht ab.)

Fünfter Auftritt.

(Franzens Kabinet. Franz tritt aus einem Seitengemach, zwei offene Briefe in der Hand, die er auf einen Schreibtiſch legt. Später Hutten.)

Franz.

Zwei Briefe inhaltsſchwer! Wie ſehr verſchieden —
Und dennoch weiſend auf denſelben Punkt.

Straßburg und Karl! —
Karl und Straßburg — — beide Botſchaften
Sich ſo entgegen — beide dennoch wie
Zwei Fäden, die durch unſichtbarer Geiſter Hand
In Ein Gewebe magiſch ſich verſchlingen. —
(hält etwas inne.)
Karl! Karl! Du haſt mein Hoffen ſchlecht gelohnt.
Luther geächtet! Jede Hoffnung tot
Von deiner Seite! Dieſes Reiches Kaiſer, —
Haſt du des Reiches Feinden dich geſellt!
(er geht nachſinnend auf und ab.)
Und Straßburg — Brav gearbeitet,
Mein alter wackrer Slör! Du ſchickſt mir hier
Des großen Straßburgs Bündniß. Lothrings Herzog
Iſt lange mir verbündet — der von Bouillon auch,
Mit Straßburg iſt mir jetzt der ganze Oberrhein
Nicht nur gewiß, ſein mächt'ges Beiſpiel wird
Auch Schwabens, Baierns, Frankens Städte alle
Mit leichter Müh' mir einen —
(er bleibt ſinnend ſtehen.)
Höchſter Drang
Und höchſte Möglichkeit des Widerſtands,
Sie treffen beide wie auf ein dämoniſch
Gegeben Stelldichein in Einer Stunde
Verhängnißvoll ſich mir zuſammen! —
(er macht wieder einige Schritte durchs Zimmer, in Gedanken verſunken.)
Zerriſſen, Karl, haſt du durch dieſen Schritt
Jedweden Band — — zum Retter der Nation,
Zum Herſteller des Reichs wollt' ich dich machen,
Mit Herzleid ſah ich wie du es verſchmäht;
Doch nicht einmal das träge Gehenlaſſen
Genügte dir — das Aeußerſte fügſt du uns zu.

— Doch gerade aus dem Aeußersten kann auch
Aeußerstes Heil sich rettend uns erzeugen!
(Pause, dann aus dem Nachsinnen, in das er verloren, auffahrend.)
So oder so! — Du selber hast geworfen
Mir oder dir die ehrnen Würfel. Fest
Und ohne Wanken hebt mein Wille sich
Und Götterruhe thront in meinem Innern,
Wie nur ein reiner Vorsatz sie erzeugt.
(Hutten ist eingetreten.)
Da kommt mein Hutten! Seine reine Seele,
Sie sei mein Kompaß und beseitige
Den letzten Zweifel, der sich regen kann.
(er wendet sich Hutten zu, der inzwischen mit verstörter Miene und in seinen Anblick vertieft vor ihm stehen geblieben ist. Mit heitrem Ton.)
Nun, Freund! Es lagert sich des Unmuths Wolke
Auf Deiner Stirn. Dein Auge blickt verstört?

Ulrich.

Du kennst die große Wormser Kunde — —

Franz.

Freilich!
Ja, leider kenn' ich sie! 's ist schlimme Mähr',
Doch laß Dich darum nicht zu Boden drücken. — Komm,
Ich will Dir was Ergötzliches erzählen,
Um Deine finstre Miene aufzuhellen.

Ulrich. (halb zerstreut.)

Ergötzliches?

Franz.

Ja wohl! 's giebt Fehde, Ulrich?
Horch auf! Mir hat der Erzbischof von Trier,
Der Kurfürst Richard, Luther's schlimmster Feind,
— Derselbe, welcher für französ'sche Kronen
Die Kaiserkron' an König Franz verkaufte,
Wenn ich nicht mächtig Einhalt ihm gethan —

Zu einem luſt'gen Handel Grund gegeben.
Du hörſt nicht, Ulrich?

Ulrich. (auffahrend.)

Doch, ich höre ſchon.

Franz.

Du weißt, der Hilchen Lorch hat lange ſchon
Mit Trier Span und thät ihm künden. Drauf
Fing er zween Trierer Vornehme und hielt
In Haft ſie. Dieſe wollten gern der Haft
Entledigt ſein und wählen mich zum Obmann
Der Sache, die ich dahin ſchlichten thät,
Daß ſie ein Lösgeld zahlen ſollten. Jene
Beſchwören's auf die Bibel. Lorch läßt ſie
Auf meine Bürgſchaft ziehen. Doch der Pfaff,
Der Erzbiſchof, entbindet ſie des Eides,
Verbeut ſo Zahlung wie auch Haftſtellung. —
Ich denk's dem Pfaffen tüchtig einzutränken;
Kannſt auch dabei den Unmuth Dir verkühlen!
Doch ſtraf mich Gott, Du hörſt ja nicht?

Ulrich. (ernſt.)

Verzeih',
Wenn mich in dieſem Augenblicke, wo
Zu Grunde geht des Reiches große Sache,
Schutzlos die Nation dem Untergang verfällt,
Der kleine Handel wenig nur berührt.

(Pauſe, mit Wärme.)

Und ſollte Sickingen nicht auch ſo fühlen?
Wär's möglich, daß es Dich erfreuen könnte,
In dieſes Augenblickes ſchwerſtem Drang
Die Kraft in kleiner Fehde zu zerſplittern!
Wie, Sickingen! Kann Dir's genügen,
Auf Deinen Burgen müßig hier zu liegen,
Gelegentlich dem gier'gen Wolf ein Lamm

Aus dem gefräß'gen Rachen zu entreißen?
Mich ſchützeſt Du, wie Du Reuchlin geſchützt.
Wen ſchütz'ſt Du nicht? Aquila, Hausſchein, Bucer —
Wie könnt' ich alle künden, all' die Freiheitslehrer,
Die Unterdrückten alle, die auf Deinen Burgen
Sichres Aſyl vor Pfaffenhaß und Tyrannei,
Vor röm'ſcher Vergewaltigung gefunden!
Doch iſt dies Alles, was gemeine Noth
Verhoffen darf von Deinen Rieſenkräften?
Willſt Du, zum Schirm des Einzelnen bemüht,
Das große Ganze aus dem Aug' verlieren?
Iſt's Alles, was der ungeheure Druck,
Der Deutſchlands Freiheit eiſern niederhält,
Der eben ſo ertödtend wie entehrend
Am Marke frißt der deutſchen Nation,
Des Volkes Gut verpraßt, mit Bann und Acht
Die Geiſter tödtet, unſres Reiches Größe
Darniederhält, den Aufſchwung der Nation
Zur edlen Freiheit, die wir wach gerufen,
Erſtickt — in Einer mörd'riſchen Umarmung
So Leib wie Seele uns zugleich erwürgend,
— Iſt's Alles, was des Landes Schreckenslage
Erheiſchen darf von ſeinem beſten Helden!?

(Pauſe, mit Wärme.)

Sieh, Franz, nur kleine Seelen bleiben hinter dem
Vermögen, doch der große Mann erfüllt
Das ganze Können in der großen Sache.
Und wenn in ungewiſſer Wage ſchwankt
Dem ernſten Prüfungsblick die eigne Kraft
Gemeſſen mit der Seele großen Zwecken, —
Dann ſchwingt er ſich getroſt zum Halbgott auf,
Läßt hinter ſich des Staub's Bedenklichkeiten,
Verbrennt in heiliger Begeiſt'rung Feuer

Sein irdiſch Theil und ſtürmt titanenhaft
Selbſt den Olymp! Das ſind der Vorzeit Mähren,
Das der Titanenkampf, der ewig wird geſchlagen,
So lang' es Männer giebt und einen großen Zweck!

Franz.

Sprich deutlich, Ulrich. Wo willſt Du hinaus?

Ulrich.

Deutlich begehrſt Du? Und ich ſprach Dir doch
Von der gemeinen Noth des Vaterlands,
Die alſo deutlich dieſes Reich bedrückt,
Daß jeder Sinn zum Aug' wird, ſie zu ſehn! —
Fürwahr, ich treff' Dich heut in ſonderer Stimmung an!
— Warſt ſonſt nicht ſo, wenn ich Dir redete
Von der gemeinen Sach'! Traun, Franz — Du biſt
— Sehr froſtig heut!

Franz.

Meinſt Du?

Ulrich.

Doch was es ſei,
Was Dich für eines Augenblickes Dauer
Dir ſelbſt entrückt — ich rufe ſchnell Dich zu
Dir ſelbſt zurück. Leg' ab den kalten Ton,
Entzünde Dich, entflamme Deinen Willen
Am ſtolzen Anblick Deiner eignen Kraft.
Sieh, Franz, wer ſteht wie Du in Deutſchlands Gauen?
Auf Dich hofft jeder Freund der neuen Lehre,
Auf Dich blickt jeder Stand im weiten Reich!
Der ganze Adel ehrt als Führer Dich,
Der Städter ſucht Dein Bündniß, folgt getroſt,
Ermuthigt, wenn Du führſt, von Deinem großen Namen.
Der Bauer hegt zu Dir nur ſein Vertrauen,
Denn ſtets biſt Du des Schwachen Hort geweſen,
Und wenn Gewalt und ungerechter Druck

Ihn rings mit Groll füllt gegen unſern Stand —
Du biſt's, auf den er ſchaut in ſeiner Noth.
Auf Deinen Ruf drückt rings ein Bauernheer
Die Pike in die harte Hand. Es ſtrömt,
Wenn die fünf Kugeln wehn im offnen Feld,
Vom Donauſtrom, von Lothringen, vom Belt,
Vom Alpenſaum, wo er in Schlachtenliedern
Verherrlicht Deiner Waffenthaten Ruhm
Der Landsknecht her zu Deinen Siegesfahnen.
Die Fürſten ſcheuen Dich. Es ſcheltet Dich
Den „Gegenkaiſer" ſelbſt der Feinde Menge,
Im Schimpf noch ehrend und erkennend Deine Macht!
Sag', iſt's nicht ſo?

Franz.

Es iſt ſo, wie Du ſagſt.
Iſt ſo; zum Theil. Doch weil die Eiche prangt
Und mächt'gen Schatten ringsum breitet, ſoll ich
Die Axt anlegen an den ſtarken Stamm?

Ulrich. (groß.)

Es iſt die Macht das höchſte Gut des Himmels,
Wenn man ſie nützt für einen großen Zweck;
Ein elend Spielzeug, wenn zum Flitterſtaate
Sie nur die Hand beſchwert, in der ſie ruht.
Wie? Haſt Du Dich Dein Lebelang geplagt,
Sie groß zu ziehn, um ihres Rufes willen
In hundert Schlachten Deinen Leib zerhämmert,
In hundert Fehden ſorglich ſie gemehrt,
Bei Groß und Klein, bei Vornehm und Gering
Des Namens Größe mühvoll Dir errungen,
Um jetzt, wo ſie in herrlicher Entfaltung
Dein Haupt gleich einem Heil'genſchein umprangt,
Dein Ruhm in Burgen wie in Hütten ſtrahlt,
Sie der Verweſung nutzlos preiszugeben?

Um Dir in eitler Selbſtbeſpiegelung
Drin zu gefallen? Fluch auf ſolche Macht!
Selbſt Gottes Macht wär' Eitelkeit und Sünde,
Wenn er zur Schöpfung ſie gekehrt nicht hätte!
(Pauſe; gemäßigter.)
Und wär's denn möglich, daß Du anders dächteſt?
Haſt Du nicht ſelbſt mit mir die Schriften ausgeſendet,
Die an des Landvolks Herzen mächtig greifen,
Dich ihm als Haupt und Führer künden ſollten
Im großen Kampf? Denk an den Karſthans — denke
So manchen Funkens, den wir angefacht!
Wie? Wär' Dir in der Stunde der Entſcheidung
Dein Sinn vertauſcht? Du ſollteſt Deinen Willen,
Den ich wie Götterſpruch ſtets hab' geachtet,
Gleich unverrückbar und unwandelbar —
Du ſollteſt ihn jetzt nicht mehr wollen? — Nein!
Das iſt unmöglich, Franz! — Du ſchweigſt?

Franz.

Ich ſchweige,
Weil's wohlthun muß, von ſo beredtem Munde
Das eigne Herz ſich klar gelegt zu ſehn.

Ulrich. (haſtig.)

Jetzt biſt Du wieder ganz Du ſelbſt!

Franz.

Du irrſt.
Bin Dir nicht näher, als im Anfang; war
Im Anfang Dir nicht weiter. Sprich heraus!
Das Ziel nicht zeige, zeige auch den Weg.
Denn ſo verwachſen iſt hienieden Weg und Ziel,
Daß eines ſich ſtets ändert mit dem andern
Und andrer Weg auch andres Ziel erzeugt.

Ulrich.

Der Weg iſt klar; 's iſt Einer nur der hilft!

Wirb an ein Heer, laß Deine Banner flattern,
Ruf zu Dir Deine Stützen, fordre dann
Zu Waffen Religionsfreiheit vom Kaiser!
Die großen Städte schaaren sich um Dich,
Die Fürsten selber, die der neuen Lehre freund,
Sie müssen, wenn auch neidisch Dir gesinnt,
Dich unterstützen, können wenigstens
Nicht gegen Dich.

Franz.

Du meinst, ich soll
Vom Kaiser einen Religionsabschied
Erkämpfen? Sieh — das will ich eben nicht!
Sieh zu, daß uns auf solchem Wege nicht
Des Spieles Einsatz den Gewinn verschlingt!

Ulrich.

Und welcher Einsatz wäre wohl zu hoch,
Wo es sich um des Geistes Freiheit handelt?

Franz. (sich erhebend; bedeutend.)

Bis jetzt hat Rom das Reich doch nur beherrscht, —
Soll's jetzt uns auch noch — theilen?

(Kleine Pause.)

Sieh, Du weißt,
Wie ich der neuen Lehre zugethan,
Wie Rom aus voller Seel' ich hasse; doch —
Ich bin kein Glaubensdoktor! Darum eben,
Darum besonders hass' ich's, weil es in Verfall
Des Reiches Größe uns gewandelt hat,
Der Nation gewes'ne Herrlichkeit
Uns in ein elend Schattenbild gemindert,
Den Aufschwung deutschen Geistes uns verkümmert,
Der seine eignen Wege gehen will!
Vom vierten Heinrich bis zum zweiten Friedrich,
Wo war ein Kaiser, wo ein deutscher Mann,

Der Großes wollte für das Reich vollbringen,
Und dieſe Schlange nicht an ſeiner Ferſe fand,
Durch ſeine Biſchöfe hat Rom das Reich
Beherrſcht, durch ſeine Pallien-, Ablaß-,
Annatengelder hat's uns ausgeſaugt,
Durch ſeinen Bann und Pfaffentücken hat's
Den Fürſten Mittel, Vorwände gelichn,
Die Kaiſer uns zu ſchwächen, wider's Reich
Selbſtherriſch ſich zu ſetzen, und uns ſo
Herabgebracht, daß wir zum Spotte noch
Den ein'gen ſtarken Nachbarn werden ſollen —
Das hat Dich ſtets nicht weniger ergrimmt
Denn mich, das willſt Du ändern!

Ulrich. (ſtürmiſch.)

Alles Blut
In meinen Adern ſetz' ich freudig d'ran!

Franz.

Und iſt es denn geändert, wenn wir auch
Vom Kaiſer uns der neuen Lehre Freiheit
Erkämpfen? Wäre dann Rom d'rum weniger
Im Reich durch ſeine Pfaffenfürſten herrſchen?
Wird's wen'ger in der deutſchen Römlinge
Gebiet das Land ausrauben? — Ja, noch mehr:
Ich ſeh gar wohl, wie Alles kommen würde,
Kann Dir's genügen, wenn die reine Lehre,
Das Wort, das uns zum Heil verkündet ward,
Zum — Fürſtenprivilegium herabſinkt,
An jeder Grafſchaft Grenze ſeine Grenze hat,
Und ſo wie Zufalls Willkür launenhaft
Den Fürſten an den Papſt hin wirft, den an
Den Luther, obſiegt oder unterliegt?
Willſt Du der Nation gemeine Sache
Zur Herrenſache machen?

Ulrich. (für sich.)
Wahr, zu wahr!

Franz.
Und doch ist Alles dies das Aergste nicht.
Das Schlimmste kömmt noch!

Ulrich. (leidenschaftlich.)
Welcher Dämon wohnt
Schwarzer Beredsamkeit auf Deiner Zunge,
Daß Du die Lebenshoffnung selber mir
Zu Tod umwandelst?

Franz.
Traum! Das ist das rechte Wort!
Sieh zu, daß wir nicht selbst statt neuen Lebens
Den Todesstoß der Nation ertheilen!
Durch solchen Religionsabschied wird Deutschland
Entzwei getheilt, nicht blos in zween Theile,
Ein römisch und ein evangelisch Deutschland —
Es wird in hundert Stücke klein gerissen!
Zerschnitten wird das letzte Band, das noch
Den Kaiser und das Reich zusammenbindet, —
Es wird zum Kaiser jeder Fürst in seinem Land!
(bitter lachend.)
Darum sind sie der neuen Lehre Freund!
— Du weißt, wie ich die deutschen Fürsten schätze;
Sie sind's, die nach den Pfaffen ich zumeist
Hass' und verabscheue. Sie sind der wahre Feind
Des Reichs und der gemeinen Freiheit. Lüstern
Streckt ihre maßlos eigennütz'ge Zunft
Nach jedes Standes Recht im weiten Reich
Die gier'gen Krallen aus; sie sind im Herzen
Dem Adel, Bürger, Bauer gleich sehr feind.
Wenn sie den Adel jetzt am meisten hassen,
Die Städte freundlich zu begünst'gen scheinen,

So iſt's, weil ſie uns fürchten noch. Gieb Acht,
Sind wir erſt ihnen fürchterlich nicht mehr,
Wie ſchnell ſie, um den Städter zu erdrücken,
Auf uns ſich ſtützen würden. Denn nur Herrſchſucht wohnt
In ihren für das Ganze todten Herzen
Und ſchwellt zum Schwamm ſie auf, der in ſich ſaugt
Die Lebensſäfte des gemeinen Wohls!
Wie? Soll ich ihrem frevlen Ehrgeiz mich
Zur Brücke machen? Gegen Kaiſers Majeſtät
Deshalb mein Schwert ziehn? Dieſes große Reich,
Das einſt die Welt beherrſcht und deſſen Krone
Die erſte jetzt noch heißt der Chriſtenheit,
Zerfetzt in hundert Lappen ihnen hin
Zur Beute werfen? — Da ſei Gott für, Ulrich!
Dann ſtänden wir am Grabe der Nation,
Am Sarge Deutſchlands und am Sarge auch
Des deutſchen Sinnes. Seine Todtengräber,
Nicht ſeine Auferwecker wären wir! —
Du willſt des Geiſtes Aufſchwung mächtig heben?
Glaubſt Du, wenn man das Reich in Fetzen ſtückelt
Und Deutſchland nichts mehr als ein wüſter Haufen
Von groß' und kleinem Grundbeſitz geworden,
Es ſolle ſich in ſolchen Fürſtengütern
Bunt durcheinander liegend, ränkeſüchtig,
Jedes dem eigenen Intereſſe folgend,
Ein großer Sinn entfalten? — Täuſchung wär's!
Es ſtreicht nicht mehr die Zugluft der Geſchichte
Durch ſolche Landparcell'n. Du könnteſt eben gut
Den Sturm in einem Waſſerglas entfeſſeln.
Die weite Ebne liebt er, wo er mächtig brauſ't!
Dann ſiegt der Krämergeiſt, der Höh'res nichts
Als ſeine eigne Pfefferdüte kennt!

Ins Kleinſte ſchrumpft jedweder Sinn zuſammen,
Das Eigenſte, das Nächſte gilt allein;
Einroſten ins Erbärmliche die Seelen,
Zu Grunde geht der alte Heldenſinn,
Der machtvoll tönt aus unſres Land's Geſchichte
Und deutſcher Männer Buſen einſt bewegt,
Das höchſte Erbtheil unſres großen Volks,
Das uns ans Ohr wie Pflichtruf mahnend klingt.
Der Geiſt auch ſtirbt mit dem gemeinen Weſen —
O glaube nimmer, in Pygmäenleibern
Uns Rieſenſeelen groß zu ziehn!

Ulrich. (der mit ſteigender Bewegung zugehört, im äußerſt Affekt.)

Mann — Franz!
Verzweifelſt Du an Deines Volkes Zukunft?
Kannſt Du das ſchwarze Loos des Untergangs
Im Geiſte werfen über die Nation?

Franz. (bewegt.)

Verzweifeln lieber wollt' ich an dem eignen Heil,
Als thatlos an dem Vaterland verzagen!
Das iſt mein Sinn nicht! Gern will ich die Haut
Zu Markte tragen für die große Sache,
Fürs wahre Wohl des Landes. Was wir wollen,
Das iſt ein ein'ges, großes, mächt'ges Deutſchland,
Zertrümm'rung alles Pfaffenregiments,
Vollſtänd'ger Bruch mit allem röm'ſchen Weſen,
Die reine Lehr' als Deutſchlands ein'ge Kirche,
Wiedergeburt, zeitmäßige, der alten,
Der urgermaniſchen gemeinen Freiheit,
Vernichtung unſrer Fürſtenzwergherrſchaft
Und uſurpirten Zwiſchenregiments,
Und machtvoll auf der Zeit gewalt'gen Drang
Geſtützt, in ihrer Seele Tiefen wurzelnd,

Ein — evangeliſch Haupt als Kaiſer an der Spitze
Des großen Reiches! — Sieh, nur Deine Seele
Werf' ich gleich einem Spiegel Dir zurück.

Ulrich. (achſelzuckend.)

Treu iſt das Bild. Doch kannſt Du immer noch
Von Karl das hoffen? Niemals, niemals wird
So Rieſenhaftes er beginnen! Niemals
Von ſeinem Papſtthum laſſen. Kann's Dich freun,
Den Geiſt in müß'gen Bildern zu ergötzen,
Für welche niemals ſich Erfüllung naht?
Aus frommen Wünſchen quillt uns keine Hülfe.

Franz. (langſam, gemeſſen.)

Auf Karl noch länger hoffen — wäre Wahnſinn.
Nichts mehr von ihm! Es hat in ſeiner Bruſt
Der Fürſt und Pfaff den Kaiſer todt gemacht.

Ulrich. (leidenſchaftlich.)

Auf was, auf wen denn hofft Du? Welcher Fürſt —

Franz. (ihn unterbrechend.)

Auf Fürſten doch wohl nicht! —

Ulrich.

Verſchloſſ'nes Räthſel, brich Dein Schweigen endlich,
Spann mich nicht auf die Folter! Ungeheures,
Verkündet Deine Stirne, ſinneſt Du!

Franz. (der einige Male wie nachſinnend im Zimmer umhergegangen, vor Ulrich ſtehen bleibend, gedankenvoll.)

Sieh, wie ſich Kleines oft zum Großen findet
Und juſt durch ſeine unſcheinbare Hülle,
Gleichwie in magiſcher Verknüpfung uns
Zum Mittel wird, das Größte zu vollenden,
Den Zufall ſelbſt zur Schickſalsfügung wandelnd.
— Entſinnſt Du Dich, was ich vorhin Dir habe
Von meinem Span mit Triers Erzbiſchof erzählt?
Es hat der Pfaff den beiden Trierern, ſagt' ich,

Die Zahlung wie die Haftſtellung verboten.
Du hörteſt nicht.

Ulrich.

Doch, doch, ich hab's gehört.

Franz.

Jetzt kommt der Handel nun auf mich zurück,
Der ich auf jener Flehn zum Bürgen wurde.
So hab' ich, däucht mich, höchſt gefügen Grund
Dem Kurfürſt Fehde anzukünden.

Ulrich.

Und
Was ſoll zu unſrer großen Sache der
Geringe Handel?

Franz.

Juſt des Handels Kleinheit
Iſt's, die in wundervoll verſchlung'ner Fügung
Der großen Sache Sieg verleiht! Ich ziehe
Mit Heereskraft vor Trier. Niemand wird
Mehr als gewohnte Händel drin vermuthen.
Um eine Schatzung, glaubt man, handle ſich's,
Und Niemand, als vielleicht ein Reichsbefehl,
Ein lahm-papierner, wird zum Kurfürſt ſtehn.
Iſt er allein, genüget mir die Hälfte
Von meiner Macht die Stadt mir zu erobern.
Doch hab' ich Trier erſt erſtürmt, ſo drücke
Den Kurhut, von des Pfaffen Haupt geriſſen,
Ich kühnlich auf die eigne Stirne mir.
Verweltlichung der Kurhüt' iſt ſchon lang'
Bei Allen, die der neuen Lehre huld'gen,
Der dumpfe Ruf weitaus im deutſchen Land.
Karl liebt den Kurfürſt ohnehin nicht, hat
Ihm noch den fränk'ſchen Handel nicht vergeſſen.
Und hab' ich mir den großen Waffenplatz

Erbeutet erſt — wer wollte mich auch hindern? —
Dann erſt entbiet' ich meine ganze Macht,
Ruf' alle Freund' in Waffen um mich her;
Dann kann ich kühn mit Kaiſer und mit Reich
Den Tanz beſtehn.

Ulrich.

Es wär' ein harter Schlag
Für Rom! Und eine Breſche wär' es für
Das Evangelium. Doch immer noch —

Franz.

Laß mich vollenden. Prologus nur wär's,
Das Vorſpiel nur zu weit'rem, größ'rem Thun.
Schmückt erſt der Kurhut dieſe Stirne — dann —

Ulrich. (geſpannt.)

Dann?

Franz. (ganz nahe an ihn herantretend, laut.)

Dann bin ich von dem Holz, aus dem man — Kaiſer ſchnitzt!

(Ulrich fährt zuſammen.)

Franz. (nach einer kleinen Pauſe langſam fortfahrend.)

Ich weiß, 's iſt Hochverrath, was ich da ſage.
Doch iſt's nicht eitle Ehrſucht, die mich lockt.
Verderben über mich, wenn mich die Gier
Nach eigner Größe treibt! Mich treibt allein
Des Landes höchſte ungeſtüme Noth
Und dieſer Zeit gebieteriſcher Drang.
Nur Einer von uns Beiden kann's vollbringen,
Karl — oder ich! Ich ſehe keinen Dritten,
Der es vermag. — Was gäb' ich d'rum, wenn Er's
In ſeine Kaiſerhand genommen hätte.
Ich ſelbſt hab' mächtig an ſein Herz gegriffen —
Es war umſonſt! Taub für den Schrei der Zeit,
Erſtorben für der deutſchen Freiheit Ruf,

Beherrſcht von Pfaffen und von ſpan'ſchen Schranzen
Hat er's verſchmäht! — So weih' ich männlich mich
Dem ſchweren Looſe, das mir ward geworfen.
Auf ihn, auf mich nicht, die Verantwortung.
Weit über meine Pflicht zum Kaiſer geht
Die Pflicht, die mir das Leben der Nation,
Der deutſchen Freiheit Wehruf und der Untergang
Des Vaterlandes mächtig auferlegt!
Ich war's, der ihm die Krone hat verſchafft.
Seltſame Schickung muß ich d'rin erkennen,
Doppelte Mahnung willig d'rin verehren,
Die ſchlecht vergebene ihm wieder zu
Entreißen. — Jetzt hab' ich vollendet, Freund!
Weißt Du 'nen andern Weg zum ſelben Ziel,
So ſprich, ich bin bereit, ihn einzuſchlagen. —
Jetzt iſt's an mir zu fragen: Schweigſt Du, Ulrich?

Ulrich. (feierlich.)

Ich ſchweige, weil durch meine Seele zittert
Der ganze feierliche Ernſt der Stunde.
Wie groß, Du Held, ſtehſt Du vor meinem Blick!
Hier weih' ich Deinem heil'gen Unternehmen,
Dies reine Herz, den letzten Tropfen Bluts!
Und kann ich auch nicht Reiſige und Mannen
Dir in Dein Lager führen, will ich Größ'res thun.
Zur Werbetrommel ſoll die Feder werden,
Hinreißen in Bewunderung mein Volk,
Halb Deutſchland ſoll ſie in Dein Lager führen,
Wenn Du dem Kaiſer gegenüber ſtehſt,
Zum Rieſenfittich will ich aus ſie breiten,
Der Dich begeiſtert auf zum Ziele trägt!

(ſie ſtürzen ſich in die Arme, und halten ſich einige Zeit umſchlungen.)

Ulrich.

Und wann beginnt die Fehde gegen Trier?

Franz.

Gerüſtet bin ich, unverweilt den Tanz
Mit Trier zu beginnen. —
Es haben meine Werber mir geworben
Ein ziemlich Heer. Bei Straßburg ſammelt ſich's,
Das eben meinem Bündniß beigetreten;
Von dort will ich's gen Trier's Mauern führen.
Doch hab' zuvor nach Landau ich berufen
Den ganzen Adel Schwabens, Frankens und
Des Rheinſtroms, feſter ſie an mich zu knüpfen, ſie
Zu Schutz und Trutz mir kräftig zu geſellen.
Dorthin geh' ich jetzt ſteh'nden Fußes ab.

Ulrich.

Willſt Du die Edeln all' nach Trier entbieten?

Franz.

Das iſt nicht Noth. Hätt' ein gefährlich Ausſehn.
Nur Fürſtenberg, und ein'ge wen'ge, die
Mir näher ſtehn und die ich wohl bedacht
Nach Landau g'rade nicht entboten habe —
Dein Vetter Frowin unter andern auch —
Die ſollen mich geleiten. So genügt's.
Später kommt für die Andern auch die Zeit.

Ulrich.

Ich folge Dir nach Landau.

Franz.

Nein. Ich habe
Für Dich ein anderes Geſchäft. Du ſollſt
Nach Mainz zum Kurfürſt Albrecht hin.
Du weiſt, der Brandenburger iſt mein alter Freund,
Hat viel mit mir geſponnen, liebt auch Dich.
Er iſt der beſſern Sache unverloren.

Es kämpft in ſeinem ſchwankenden Gemüth
Das Alte mächtig mit dem Neu'n, und wenn er
Als Erzbiſchof die neue Lehr' verfolgt,
Thut er's doch nur zum Schein, mit Widerſtreben.
Zu ihm zieh' hin. Er iſt des Trierers Nachbar,
Darf ihm nicht Vorſchub thun; auch muß ich
In ſeinem Land den Rheinſtrom überſchreiten;
Die Uebergänge will ich offen finden.
— Am beſten wär' es freilich, er entſchlöſſe ſich
Mit offner Macht mich frei und grad' heraus
Zu unterſtützen; 's gäbe guten Schein
Und hielt auch andre Naſeweiſe ab,
In meinen Handel ſich zu miſchen.

Ulrich.

Glaubſt Du, daß er ſo weit ſich wagen wird?

Franz.

Unmöglich wär's nicht. Sieh', ich habe ihn
Schon lang' durchſchaut. Er möchte gar zu gern
Den Kurhut, den er trägt, in einen weltlichen
Auf ſeinem eignen Haupt verwandeln.
Das zieht ihn auch zu Luthers Lehre hin!
Doch könnt' das lange währen, denn gar weit bei ihm
Iſt jene Brücke, die vom Wollen zum
Entſchließen führt. Sag ihm vom Ritter Franz
Es gelte: Zug um Zug. Er weiß gar wohl,
Franziskus hält ſein Wort ſo gut als käm' es
Von Kaiſer und von Reich! — Nun lebe wohl!
Sag' Deinem Vetter, daß ich ihn erwarte,
Vor Trier im Lager findeſt Du mich wieder.

(er umarmt ihn und geht ab.)

Ulrich. (ihm nachſehend.)

O welch ein Held! Nicht Eine Tugend giebt es,
Die an des Alterthums Heroen wir,

An Roms und Hellas ſangverklärten Helden,
Staunend bewundern und die nicht an ihm,
Dem Einen Mann, erhöht ſich wiederfände!
(Will fort, als Marie erſcheint.)

Sechſter Auftritt.

Marie. Ulrich.

Marie.

Ihr hier, Herr Ritter?
(ihn betrachtend.)
Welche Aenderung
Hat ſich inzwiſchen mit Euch zugetragen?
Mich ſchreckte Euer Anſehn, als Ihr mich
Vorhin verließt und jetzt find' ich Euch wieder
Mit heit'rem Blicke. Euer Auge ſtrahlt,
Der Seelenfriede lacht aus Euren Zügen,
Und wunderbar mit tiefer Ruh ſich einend flammt
Begeiſt'rung leuchtend von der Stirne Euch!

Ulrich.

Das macht, ich hab' den Seelenarzt gefunden,
Der mir den Frieden ſchnell zurückgegeben hat.

Marie. (ſchnell, lebhaft.

Wie glücklich macht mich das!
(verwirrt, ſich mäßigend.)
Ich wollte ſagen,
Ich bin ſehr froh darum — um Euretwillen — auch
Um meinetwillen — nein, des Vaters wegen
— Ihr müßt darauf nicht hören, was ich ſage:
Der ſchnelle Wechſel der Empfindungen
Hat in Verwirrung mich gebracht. Genug,
Ich bin recht froh. Die ſchönen Tage kehren

Zurück, die ich entflohen ſchon geglaubt.
Der heitre Kreis, der Muſen holder Sitz,
In den Ihr dieſe Burg verwandelt habt,
Bleibt unverſehrt und wieder lauſch' ich Euch,
Wenn Ihr der Dichtkunſt hohe Meiſterwerke,
Des Alterthums Geſänge uns verkünret.

Ulrich.

Mein edles Fräulein! Von dem Lärm des Tages wird
Zum Schweigen jetzt der Muſe Lied gebracht.
Doch nein! Falſch drücke ich mich aus: Es will
Zur Wirklichkeit die Dichtung ſich erheben,
Umdichtend greift ſie in die Welt hinaus. —
Ich muß von hinnen, Fräulein, muß ein flüchtig
Lebt wohl Euch ſagen!

Marie. (erſchrocken und erblaſſend.)

Wie? Ihr wolltet fort?

Ulrich.

In dieſer Stunde noch.

Marie. (mit ſteigender Angſt.)

Wohin? Warum?
Kehrt Ihr uns bald zurück?

Ulrich.

Wohl lange nicht!
Ich zieh' in Fehde, edles Fräulein.

Marie. (zuſammenſchreckend und leichenblaß.)

Fehde?
In Fehde, Ulrich, Ihr? Aufſtand — Gott, meine Ahnung!
(ſie ſinkt bei dieſen Worten zuſammen, Ulrich eilt ihr zu Hülfe und fängt ſie in ſeinen Armen auf.)

Ulrich.

Ulrich ruft Ihr? Was für ein Ton? — Wär's möglich!
(hingeriſſen.)
Marie! — —

Marie. (in ſeinen Armen, halb bewußtlos, leiſe.)
Ulrich!

Ulrich. (in höchſtem Feuer.)
Nein, es iſt keine Täuſchung!
Marie, Ihr liebt mich wie ich Euch!

Marie. (zu ſich kommend, ſich aus Ulrich's Armen losreißend und wie außer ſich nach der Ecke der Bühne fliehend, aber auf Ulrich zurückblickend, der die Arme nach ihr ausgeſtreckt ſtehen bleibt.)
O Gott!
Sprecht, ſagt' ich was? — Ich habe nichts geſagt!
Nichts ſagte ich! Hört Ihr? — Und dennoch — doch —
(in dem vollſten Erguß der Leidenſchaft.)
Ja — doch — ich ſagte! — Fliehe hin
Du mädchenhafte Scham, unwürdiges Verſtellen!
Iſt Er ein Mann wie andre? Warum ſoll ich
Mich deſſen ſchämen, was doch ſtolz mich macht?
Was kann ein Weib auf Erden Größ'res thun
Als ihn zu lieben? Iſt es nicht als ob
Ich all' das Große, Edele, das Ihr
Vollbringt und ſeid, mir ſelbſt zulege — Theil
An Eurer Seele hohem Fluge nehme,
An Eurem mächtigen Vollbringen Theil,
Wenn ich Euch liebe? —
Wenn Liebe uns veredelt und erhöht —
Warum ſich freudig nicht
Wie einer Andacht offen ihr ergeben?
Wer bin ich zwar, daß ich es wagen ſollte
Empor zu Euch die Augen aufzuſchlagen?
Doch iſt es uns gegeben, iſt es ſchön,
Vor uns das Vorbild
Das leuchtende zu ſehn und nicht
Im tiefſten Herzen für es zu entbrennen? —
Ja, Ulrich — ich geſteh's — ich liebe Euch,

Lieb' Euch mit aller Kraft des reinen Buſens,
Dem Ihr der Menſchheit Ideal bedeutet!
Ich liebe Euch — und ſehet her, was mir,
Indem ich's ſage, von der Stirne flammt,
Iſt der Begeiſt'rung nur, und nicht der Scham, Erröthen!
Schon früh war meine Neigung Euch gewandt,
Als ich an Albrechts Hof Euch kennen lernte.
Das heitre Kind zog Euer ernſtes Weſen
Gar mächtig an! Es flocht der Ruhm
Um Eure Stirne eine Aureole,
Die mich halb ſchreckte und halb feſſelte.
Bei Eurem Namen regte ſich der Beſten Blut,
Und wenn Ihr ſpracht, ſo tönte es wie Ahnung
Von einem Höh'ren in mein kindliches Gemüth.
Ich wußte nicht, daß ich Euch liebe — Eins
Nur wußt' ich, daß die andern Männer
Mir neben Euch ſo klein — ſo klein erſchienen!
Doch ſeit Ihr bei uns ſeid — ſeit Ihr mir hier
Die Himmel alle ſelber habt erſchloſſen,
Die Ihr in Eurem Herzen tragt — ſeit Ihr
Zu neuem Daſein, neuem Denken
Des Kindes Seele mächtig groß gezogen —
Da wußt' ich auch, — ich liebe Euch!
Könnt' Ihr mir, Ulrich, Gleiches ſchenken,
Bin ich die Glücklichſte, die je auf Erden war —
Und könnt Ihr's nicht — doch ſoll's mich nie betrüben,
Daß ich das Größte konnte, mußte lieben.

Ulrich.

Du engelreines Weſen!
Lang' hab' ich Dich im Herzen ſtill geliebt.
Nie würdeſt Du's von mir erfahren haben,
Wenn Du nicht ſelbſt die Zunge mir entfeſſelt!

Marie.

So will ich preiſen jenen Schreck, der mich
Erſt überwältigt — und dann Muth mir gab!
Doch ach! — Indem ich mich daran erinn're
Fällt wieder mir der dunkle Grund auf's Herz,
In meiner Freude hellen Jubelton
Wie eine ſchwarze Hand der Götter greifend.
In Fehde wollt Ihr ziehn? Sagt Ihr nicht ſo?
In Fehde? und vielleicht in — Schlimm're's noch
Als bloße Fehde? — Sagt mir, gegen wen?

Ulrich.

Dem Kurfürſt Richard gilt ſie, Erzbiſchof von Trier.

Marie.

Nur gegen ihn? Ein mächtig Haupt, ein gar
Gewaltiges, und dennoch bin ich froh,
Daß ſie nur ihm gilt — Schlimm'res hatt' ich ſchon
Beſorgt! Doch nein — ich kann mich jetzt nicht fürchten!
Seit mein Geheimniß von den Lippen floh,
Iſt's mir als hätt' ich eine Centnerlaſt
Von meinem Buſen abgewälzt. Mir iſt's,
Als ob mich höh'rer Muth ſeitdem durchdringt,
Als hätte jetzt ich mich erſt ſelbſt gefunden,
Als ſei ich meiner und der Welt gewiß!
Es ſchaut mich Alles jetzt ſo ſonnig an,
Das Herz lacht freudig in die Welt hinaus,
Die Welt mir liebend in das Herz hinein!
Nein, nein, es kann nicht ſein — ich kann Euch nicht
Im ſelben Augenblick gefunden und —
Zugleich verloren haben! — Glaubet Ihr,
Ulrich, nicht auch an eine höh're Fügung?

Ulrich. (mit Bedeutung.)

Das große Ganze kann auf ſie wohl bauen!

In eigner Weisheit planvoll ſich verſchlingend
Führt es ſich ſeinem eignen Ziele zu,
In allen Windungen ſich nie verlierend;
Gleichwie ein Reigentanz nur ſcheinbar ſich
Von ſich entfernt und in Verwirrung löſt,
Doch innerlich der Ordnung ſtets gedenkend
Ununterbrochen nach ſich ſelber ſtrebt.
Ja ſelbſt was ſich dem ſtumpfen Eintagsblick
Als Hinderniſſe darzuſtellen pflegt,
Sind grad' nur Mittel für das Weltgeſchick,
Die zur Vollbringung es zurecht ſich legt.

(er hält etwas inne.)

Der Einzelne — ſteht auf des Zufalls Pulvermine,
Auffliegend ſprengt ſie in die Lüfte ihn!

Marie.

Nein, Ihr habt Unrecht! Weil Ihr Männer nur
Fürs Ganze Herzen habt, wollt Ihr auch nur
Im Ganzen Lieb' und Ordnung gelten laſſen.
Ich bin gewiß, ich werr' Euch wiederſehn.
Mir ſagt's das Herz! Ihr kehret ſieggeſchmückt
Aus dieſem Krieg. Dann tretet Ihr vor meinen Vater,
Begehrt der Tochter Hand — dann ſind wir glücklich, Ulrich!

Ulrich. (auffahrend, in heftigem Kampf.)

Ich um Euch freien? Niemals!

Marie. (betroffen.)

Wie ſagt Ihr?
Ihr wollt nicht um mich freien? Fürchtet Ihr,
Daß Euch der Vater meine Hand wird weigern?
O glaubt es nicht. Ich weiß, er liebt Euch ſo,
Faſt wie mich ſelbſt! Er wird es nicht verſagen.

Ulrich. (düſter.)

Das iſt es nicht! — Ich freie nicht um Euch!

Marie. (zurückfahrend, ihr Geſicht mit den Händen bedeckend.)
Ulrich!

Ulrich. (mit tiefer Trauer.)
Was Ihr mir hier geſagt, Marie, es hat
Unendlich glücklich mich gemacht — jedoch
Gleich einem Traumbild muß es allzuſchnell verſchwinden.
Verweht ſei jedes Wort! —
(mit abgewendetem Geſicht.)
Nehmt hier Euch ſelbſt zurück!
Ich kann Euch nicht — darf Euch nicht an mich binden.
(mit Leidenſchaft.)
Ich ſollt' in meines Lebens unſtät Wirrſal
Dies Kind, das lebensfrohe, mit verſtricken?
Auf dem Vulkane meines eignen Daſeins
Täglich ihr Haupt mit Zittern zu erblicken?
Wenn ich im regelloſen Laufe mit dem Erdball
Zuſammenſchmettere, zerſtört in hundert Stücken,
Im ungeheuren Stoß ſie mit mir zu erdrücken?
O nimmer darf das ſein!

Marie. (die erſt bei den letzten Verſen die Hände vom Geſicht genommen.)
Ulrich, Ihr ſprecht
In Fieberhitze! Kaum verſteh' ich Euch —
Kaum hört' ich Euch! Als Ihr mich habt — verſchmäht,
Schlug es wie Wogen brauſend über mich zuſammen.

Ulrich.
Mißkenn' mich nicht, Marie! Ich darf Dich nicht
Verflechten in dies kampfgeweihte Leben!
So weit mein Blick zurückreicht, trifft er nur
Auf jedes Elend, welches Menſchen haſſen.
O kenntest Du die Hälfte meines Schickſals,
Du würdeſt mich verſtehn — Du ſelbſt trügſt Scheu

Dem Unglück, ſeiner angetrauten Braut,
Dies qualverfall'ne Daſein zu beſtreiten.

Marie.

Wie ſeid Ihr ungerecht wider Euch ſelbſt!
Ihr, den Natur mit ihren reichſten Gaben
Verſchwenderiſch beſchenkt, Ihr, Ulrich, nennt Euch —

Ulrich. (ſie leidenſchaftlich unterbrechend.)

Auf meiner Fußſpur zieht ein Dämon nach,
Den Keim des Glückes ſelbſt in Unglück wandelnd.
Eilf Jahre zählt' ich kaum, als mich bereits
Begabung, die man an mir wahrnahm, zu
Lebendigem Begräbniſſe verurtheilt.
In Fulda's Kloſtermauern ſollte ich,
Zum Mönch beſtimmt durch meines Vaters Willen,
Vertrauern dieſes ſonnenhelle Daſein!
Fünf Jahre litt ich, da erfaßte mich der Geiſt.
Ein Kind von ſechszehn Jahren floh ich heimlich
Des Kloſters Nacht. Nach Erfurt zog ich, dort
An ſeiner Hochſchule, der weitberühmten,
In gier'gen Zügen mir des Wiſſens Durſt zu ſtillen.
Abzog der ſchwer durch dieſen Schritt gereizte Vater
Die Hand von mir — von fremder Menſchen Gnade
Mußt' ich des Lebens dürft'ge Friſtung mir erflehn!
Was war mir das! — Erſchloſſen waren uns ſeit Kurzem
Des Alterthumes goldne Schätze! Inbrunſtvoll
Lag ich an ſeinen Brüſten, mich berauſchend
An jener Milch der Freiheit, welche ewig
Aus ihnen friſch und unvergänglich quillt!
Aus ſeiner Dichter leuchtenden Gebilden
Den Athem einer freiern, größern Menſchheit
In die bewegte Seele mächtig ſaugend.
Doch wie Kometen hinter ſich den Schweif herziehn,
Zog mir das Unglück auf der Ferſe nach.

Ich war kein Jahr in Erfurt — kam die Peſt,
Sprengte die Hochſchul'! Schlagend, drohend
Vertrieb mit ſeinem Schwert der Würgengel
So Lehrer wie Studirende! — Nach Köln
Zur Univerſität zog ich! —
Hier herrſchte noch in ungeſtörter Blüthe
Wie noch bis heut' der Finſterlinge Schaar,
Der Dunkelmänner ſchmachvolles Gelichter,
Die Nachtkobolde, welche wie Vampyre
Verzehrend ſaugen an der Menſchheit Blut.
Hier herrſchten, feiſt vor kraſſer Ignoranz,
Von Blutdurſt trunken, Menſchenfleiſch gefräßig,
Arnold von Tungern, Gratius und Andre,
Vor allen Andern Jakob Hochſtraten,
Das flammenſpei'nde Ungethüm!
Sprich was Du willſt — er kennt nur Eine Antwort:
Das Feuer ruft er ſtets auf Dich herab!
Nicht jenes, welches leuchtet und erwärmt —
O nein, des Holzſtoßes, des Scheiterhaufens
Stupide Flamme kennt er nur. Ob wahr,
Ob falſch, was Du geſagt — ſein Wort iſt: Feuer!
Wenn recht, ſo Feuer! Feuer auch, wenn irrig;
Von Feuer iſt er ganz, aus ſeiner Kehle
Schlägt züngelnd ſtets die lohe Flamm' heraus!
Hier, weil den Götterreiz der alten Poeſie
Ich weihend andern Jünglingen enthüllte,
Traf mich der Blitzſtrahl aus der Finſterlinge Hand.
Für dies Vergehn ward ich als ein Verführer
Der Jugend, als ein Schänder der Religion,
Von jener Hochſchul' ſchimpflich ausgeſtoßen. —
So griff ich denn zum dritten Mal zum Stab!
— Erſtanden war ein neuer Ort des Lichts,
In ferner Mark, an Frankfurt an der Oder,

Ein neuer Sitz der Wiſſenſchaft gegründet.
Der freien Künſte Lehrer lebt' ich hier
In würd'ger Freunde gleichgeſinntem Kreis.
Doch hier — ergriff mich eine Schreckenskrankheit,
Furchtbar des Lebens Mark an ſeiner Quelle dörrend,
Von der ich niemals ganz geheilet ward.
Kaum halb geneſen, faßte mich der Geiſt,
Der niemals raſtende; mich trieb der Drang,
Die Wiſſenſchaft dem Leben zu verbinden,
Nach Wirklichkeiten drängt' es unklar mich.
Ich wollte Menſchen, Länder, Städte ſehn.
In einem Oſtſeehafen ſchiffte ich mich ein,
Doch nicht ertragen konnte mich das Schiff,
Zuſammen brach es unter mir! —

Marie.

Entſetzlich!

Ulrich.

Entblößt von Allem, halb verhungert
Kam ich nach Greifswald. Doch von hier vertrieb mich
Werthloſer Menſchen übermüth'ger Stolz.
Ich ging — doch nicht entging ich ihrem Haß.
Des Meuchelmordes Beute wurde ich,
Der mich halb nackt auf offner Heerſtraße,
Mit meinem Blut das Eis des Bodens wärmend,
Schutzlos dem Winterfroſt zum Raube ließ.
Mit meiner Spur des Weges Länge röthend
Schleppt' ich erliegend faſt nach Roſtock mich.

Marie.

O armer Mann! Und fiel kein Sonnenſtrahl
In dieſe Nacht?

Ulrich.

Nennt's Qual, nennt es nicht Nacht!
Es fiel der Sonnenſtrahl, er zeigte mir

Hell meines Daſeins Zweck, endloſe Reihe
Von neuen Qualen mir zugleich erzeugend.
Nicht lang' nach jener Zeit war es, daß ſich die Phalanx,
Die feſtgeſchloſſene der Dunkelmänner,
Wider die neu erwachte Wiſſenſchaft
Im mächt'gen Haß erhob!
Schon fühlten ſie vom Hauch des Alterthums
Verſcheucht die finſtre Glaubenstyrannei
Des mönchiſchen, verruchten Truggewebes
Und auf des Geiſtes ſonnenhellen Flügeln
Befreiung dringen in der Völker Herz.
Es galt im Keim den Keim der Freiheit zu erſticken!
Der Neſter deutſcher Wiſſenſchaft, Reuchlin,
Ward auserſehn, an ſeinem greiſen Haupt
Den Streich, den tödtlichen, zu führen.
Der Kölner Streit brach los. Auf Reuchlin's Schriften wurde
Der Kirche Anathem herabgerufen,
Von Erfurt's, Mainz', Paris' und Löwen's Fakultäten
Sein Buch als ketzeriſch verdammt — in Köln,
Der deutſchen Reſidenz der Pfaffentücke,
In feierlichem Aufzuge verbrannt.
Im ganzen Deutſchland regt' es ſich, allüberall
Schaarten ſich um Reuchlin des Geiſtes Kämpen,
Und jenſeits der Scholaſtiker und Bettelmönche
Gedrängte Reih'n. Wie Guelf und Ghibellin,
So flog der Schlachtruf theilend durch das Land.
Da lag auf einmal meines Lebens Zweck
Mir licht vor meiner Seele ausgebreitet,
Hell ward, was Ahnung bis dahin geweſen.
Der Drang nach Wiſſenſchaft, der Drang nach Wirklichkeit,
Die bis dahin ſich meine Bruſt getheilt,
Zuſammenwuchſen ſie in ein befriedigt Eins.

Ich wußte jetzt, wozu ich ward geboren,
Wozu ſo hart gehämmert in des Unglücks Eſſe!
Wie ſich ins Meer die Woge toſend ſtürzt,
Wie Brandung von dem Ufer wiederſchlägt,
So ſtürzte ich mich flammenſprüh'nden Auges,
Zitternd vor Leidenſchaft, vor Wolluſt raſend,
Kopfüber in den ungeheuren Streit.
Des Zornes Axt, des Spottes Stachelkeule
Schwang ich zermalmend auf der Gegner Haupt,
Unter Europa's lautem Beifallklatſchen
Und ſeines ſchallenden Gelächters Wucht
Ihr Jammerdaſein auf der Parodie
Schaubühne an den offnen Pranger ſchlagend.
Doch eine Welt von Haß erzeugt' ich mir,
Die mit mir ringt, der ich entgegen ringe
Auf Tod und Leben, Bruſt an Bruſt gedrängt!

(er hält einen Moment inne.)

Hin trieb's mich mächtig nach Italien,
Es drängte mich, auf meines Feindes Wunden,
Die eiternden, die Finger ſelbſt zu legen
Und des Verderbens ganzen Abgrund zu durchſpähn.
Ich griff zum Wanderſtab — ein fahr'nder Schüler,
Im ſchmutzigen, zerriſſenen Gewand,
Von milder Menſchen Almoſen, ein Bettler, lebend,
Durchzog ich Oeſtreich, Böhmen und Tyrol.

(Marie macht eine ſtumme Geberde des Schreckens.)

Soll ich Dir ſagen, Mädchen, wie ich in Pavia,
Vom Feind im eignen Haus belagert,
Schon auf mich gab, wie ich mich ſchon
Gekommen glaubte an des Elends Grenze
Und mir im Lied die eigne Grabſchrift ſetzte!
Wie ich gefangen ward, entfloh, und dann

Furchtbar durchſchüttelt von des Fiebers Froſt,
Furchtbarer noch von Mangel und von Armuth,
Die Schlangen gleich in wilder Ueppigkeit
An meinem abgezehrten Leib ſich mäſteten,
Vom — Hunger, der nicht Wahl mir ließ, getrieben
Als ein gemeiner Lanzknecht in Italien
Eintrat in Kaiſer Maximilians Heer,
Wie ich dort —

Marie. (ihn laut aufſchreiend unterbrechend.)
Ulrich, haltet ein! Ich kann —
Ich kann das Gräßliche nicht länger hören!
Ich wollt' Euch längſt ſchon unterbrechen, doch es war
Als ob der Schreck die Zunge mir gelähmt,
Die Sprache mir geraubt — noch mehr geſteigert
Schenkt er ſie jetzt mir wieder! Fürchterlich
Iſt dieſes Unglücks lange Grauenverwicklung!
Iſt's möglich, daß ſo aufgehäuftes Elend
Auf Eines Menſchen Haupt ſich ſammeln konnte,
Auf Eures, Ulrich! Iſt es möglich,
Daß Einer Alles dies ertragen konnte? —
Ich kannte nur den Sonnenſchein des Glücks
Und keine Ahnung hatt' ich von dem Schatten.
Ich fühl' es, wie Eu'r furchtbarer Bericht
Sich über meines Herzens Knospen alle,
Die zu der Freude Licht aufathmend ſtreben,
Ausdörrend, trocknend, wie ein Samum legt,
Und unter ſeinem gift'gen Todeshauche
Mir eine nach der andern hinverwelkt!
Wie Unglücksahnung zieht es über mich.
O haltet ein! — Auch hören heißt erleben!
Macht eine Pauſe —

Ulrich. (ſie unterbrechend.)
Läng're Pauſe nicht
Als auch mein Unglück Pauſe hat gemacht.

Wenn's Dich gelüstet, Mädchen, mich zu lieben,
So kenn' zuvor den Fluch, von dem ich bin getrieben!

Marie.

Ein Fluch auf Euch? Ihr mißversteht mich, Ulrich.
Ihr werdet mich nicht schrecken! Euretwegen
Bricht es die Seele mir, so Gräßliches zu hören;
Doch selbst der Leiden lange Kette macht
Euch nur noch theurer meinem Frauenherzen;
Es liebt das Weib den Sohn der bittern Schmerzen.

(Sie hält inne.)

Nein, Ulrich, nein! Auf Eurem reinen Haupte wohnt
Kein Fluch!

Ulrich.

Kein Fluch, sagt Ihr? Ihr irrt, Marie!
Es ist der mächtigste, der unabwendbarste
Von allen, die auf's Haupt der Sterblichen
Ein Gott im Ingrimm seiner Liebe schleudert!
O, ewig bleibt die alte Fabel wahr!
Als sich im alten Rom ein Abgrund öffnete,
Pest und Verderben drohend jener Stadt,
Da sagten die Orakel: nur das Kostbarste,
Geworfen in den Schlund, könne die Götter sühnen.
Und sieh, auf hohem Roß im festlichen Geschmeide
Des Waffenschmucks sprang Curtius hinein,
Den Unterirdischen, den Finsteren sich weihend!
Die Besten müssen springen in den Riß der Zeit,
Nur über ihren Leibern schließt er sich,
Nur ihre Leiber sind der seltne Saamen,
Aus dem der Völkerfreiheit üpp'ge Pflanze
Grünend hervorschießt, eine Welt befruchtend.
Das ist der Fluch, der auf den Besten lastet,
Dämonisch sie und was sich ihnen naht
Dem finsteren Verderben weiht!

Marie.

Wohl! dieſen Fluch
Ich will — wie gern! — ihn mit Euch theilen, Ulrich,
Der Streich, der Euch zerſchmettert, treff' auch mich.

Ulrich.

Du ſtarkes Mädchen! Dir geziemt es, ſo
Zu denken, doch würd' es auch mir geziemen
In ſolches finſtre Opfer einzuwilligen?
Einſam muß gehen durch die Welt, wer ſich
Den dunklen Todesmächten hat geweiht.
Hör' mich, Marie! Ich will nicht länger Dir
Mit meines Leid's ausführlichem Bericht
Dein weiblich Herz, das fühlende, zerfleiſchen.
Verſchleiert ſeien all' die einzeln' Züge
Des großen Trauerſpiels, das ich gelebt.
Eins nur vernimm! Ich hatte lange Jahre
Ein ſchmählich und verächtlich Armuth ſtill getragen,
Als mir der Vater ſtarb. Jetzt fielen mir,
Dem Erſtgebornen, der Familie reiche Güter
Anheim! Doch ſollte ich bei meinen Planen,
Die täglich mich dem Sturz zutreiben konnten,
Auch meiner Brüder, auch der Mutter Haupt
In meinen Untergang mit mir verflechten?
Das wollt' ich nicht! Und ich verzichtete
Auf das Familiengut! Verzichtete
Auf jede Lebensfreude, die der Reichthum
Uns gütig ſchöpft mit ſeiner vollen Hand,
Auf des Beſitzes ſicheres Gefühl.
Ein Bettler blieb ich wie zuvor, und nichts,
Nichts nenn' ich mein als Schwert und Feder.
Und was ich für die Brüder, für die Mutter
Gethan, ich ſollte es für Dich nicht thun?

(Marie will ihn unterbrechen.)

Nein, unterbrich mich nicht! Hör' mich erst aus.
Wenn's Dir gelänge, mich zu überreden,
Hast Du die Folgen für mich selbst bedacht?
Wenn mich bisher des Unglücks wilder Strudel
An alle Lebensklippen tosend angeschmettert —
Ich war doch glücklich, denn ich hatte mir
Des Busens freud'ge Einigkeit bewahrt.
Doch wenn mich weiter jetzt die Brandung wirft,
Wenn ich Dich, Mädchen, Arm in Arm mit mir
Anschmettern seh' an jeder Felsenkante,
Dich leiden, was ich selbst gelitten habe —
Der Flucht, der Armuth, des Gefängnisses,
Des Elends, der Verfolgung, des Exils,
Der bittern Erdenleiden alle, alle,
In Einen Kranz geflochtne Dornenkrone
Auf Deinem Kindeshaupt, dem glückgewohnten, schaue —
— Wenn ich Dein muth'ges Engelsantlitz sehe,
Den Schmerz verschließend, der dann doppelt nagt,
Aufzulächeln zu mir, um mich mehr nicht zu belasten —
Glaubst Du, Marie, ich könne Das ertragen?!
Was ich bisher gelitten habe,
War nur des Unglücks Schein. Was litt' ich denn?
Ich war ja einig, einig mit mir selbst!
Nichts konnte mir die klare Seeleuruh'
Des starken zweckbewußten Herzens,
Das inn're Glück — nichts konnte es mir rauben!
Die ungezähmte Kraft, die meine Seele
Stets freudig schwellte, daß des Unglücks Schlägen
Sie stolzer noch entgegenschlug — Du willst sie brechen,
Willst Spaltung in den ein'gen Busen bringen,
Den Demantschild willst Du mir jetzt entwinden,
Der gegen eine Welt von Feinden mich gedeckt,
Den Panzer von mir reißen, daß der Feinde Schwerter

Endlich den lang' umſonſt geſuchten Weg
Zu meines Herzens rothem Leben finden!
Den innern Zwieſpalt willſt Du mir erregen,
Der einzig wahren Unglücks Quelle iſt.
Wenn ich Dich mit mir leiden ſäh', Marie —
Wär' dann nicht jedes Leid ein Widerhaken
In meines Herzens inn're Fügung ein ſich beißend,
Jeder mir eine andre Seelenüber faſſend,
Und im entſetzlichen Verzweiflungsriß
Den Bau des Herzens auseinander windend?
Des Elends tiefſten Abgrund ſoll ich kennen,
Um Dich zu würgen, ſoll ich mein Dich nennen?
Der Streich, der mir entreißt, was mir beſchieden,
Was mir allein kein Elend konnte wenden,
Die freud'ge Kraft, der Seele heitern Frieden, —
Er ſoll mich treffen aus der Liebe Händen?
Vorn droht die Welt mir Tod mit wildem Haſſestriebe,
Im Rücken droht Verzweiflung mir die Liebe!

Marie. (langſam, ſehr ernſt.)

Es reift zum Weib in Einer Nacht die Jungfrau,
Man ſagt, daß wohl Ein Tag des herben Grams
Das blüh'nde Haar des Scheitels bleichen könne;
So fühl' ich mich im Laufe dieſer Stunde
Gereift, ich möchte ſagen faſt — gealtert!
Die ganze Leiter der Empfindungen,
Vom Gipfel des Entzückens bis zum tiefſten
Schwermüth'gen Schmerz habt Ihr im kurzen Raum
Von einer Stunde mich durchlaufen laſſen,
Und ſchwerer wiegt ſie, als mir Jahre wegen.
— Es ſei ſo, wie Ihr ſagt. Vieles hab' ich gelernt.
Ich ſah die Welt, ich fühl' es, irrig an.
Wie Alles ſich im Sonnenſcheine wärmt,
Wie in dem güt'gen Glanze der Natur

Die kleinſte Mücke harmlos freudig ſpielt,
So glaubt' ich an das Glück! Ich hielt es für ein Rech
Ein allgemeines, jeder Kreatur.
Ich ſeh', ich irrte. Anders als in der
Sich Jedem gleich hingebenden Natur
Hat in der Welt der Haß der Menſchen ſich
Des ruheloſen Daſeins Laſt geſtaltet.
Das Glück, ich ſeh's, es muß nicht ſein: zwar ſpät,
Doch um ſo herber nur kommt mir die Lehre.
Ich will nicht meiden meinen Antheil an
Dem allgemeinen Loos der Sterblichen,
Will meines Buſens ſelige Befried'gung nicht
Auf Koſten Eurer Kraft, um Eures Elends,
Um Euerer Verzweiflung Preis erkaufen.
— Es ſei ſo, Ulrich, wie Ihr ſagt; doch ſeht!
Ich bin noch jung, kann ſo mit einmal nicht
Von jeder Lebenshoffnung Abſchied nehmen,
Bin noch nicht feſtgehämmert, ſo wie Ihr,
In dieſer herben Schule der Entſagung;
Zur Hoffnung reißt ſich noch die Seele auf,
Zum Licht des Daſeins ſtrebt ſie noch empor.
Die Hoffnung laßt mir, Ulrich, raubt ſie nicht!
Wenn Ihr aus dieſer Fehde ſeid gekehrt —

Ulrich.

Dann geht's in gröſ're Fehde.

Marie. (mit Bedeutung.)

Ich weiß es jetzt.
Doch ſeht! Auch dieſe Fehde endigt.
Es endigt ja ſich jeder Traum im Leben,
Der finſtre wie der ſchöne; Alles endet!
Das Glück ſelbſt endet, wie ich jetzt erfuhr,
Warum nicht auch das Unglück? Warum ſollt' es,
Es ganz allein, mit dem Entſetzensvorrecht

Endloſer Dauer ausgeſtattet ſein?
Wenn Ihr vereinſt aus jener Fehde kehrt,
Dann, Ulrich —

Ulrich. (mit Leidenſchaft.)

Dann, wenn ausgetobt der Kampf,
Erreicht des Lebens treibende Beſtimmung,
Dann darf ich Euch an meinen Buſen drücken,
Durch Eueren Beſitz zum Gotte mich beglücken.
Ich Einer hätte dann erſchöpft die Welt,
Zur Neige ausgeleert was ſie enthält
An Glück wie Unglück! Eine Welt im Kleinen
Würd' ich das ganze Loos der Menſchheit in mir einen!
Doch fürcht' ich, neidiſch ſind des Schickſals finſtre Mächte
Und dulden nicht, daß man ſich Götterkronen flechte!

(er geht ſchnell ab.)

Marie. (ihm lange nachſehend.)

Beſchütze, Himmel, ihn! — Du haſt in Deinen Reichen
Kein Kleinod, welches ihm ſich könnte gleichen!

(geht ab.)

Siebenter Auftritt.

Rittersaal auf dem Rathhaus zu Landau. Der Saal iſt mit Fahnen und Schilden ausgeſchmückt. Im Hintergrund eine Eſtrade, zu deren beiden Seiten dichtgedrängte Reihen der Ritter bis in den Vordergrund ſtehen. Unter ihnen Graf Wilhelm von Fürſtenberg, Philipp von Dalberg, Philipp von Rüdesheim, Heinrich von Dhan, Heinrich von Schwarzenberg, Wilhelm von Waldeck, Hilchen Lorch, von Benningen, Balthaſar von Falkenſtein, Wolf von Türkheim und Andere. Zwiſchen den beiden Reihen Sickingen, welcher ſich im Augenblicke des Scenenwechſels, wie die Ritter gleichfalls, dem Vordergrunde ganz nähert.

Franz.

Das iſt es, edle freie Männer, was
Mit treuem und wahrhaftigem Gemüth

Ich Euch ſchon lang' ans Herz hab' legen wollen.
Das ſind die Mittel, dieſe Noth zu heben.
Durch dieſen Bund wird die geeinte Kraft
Das Fürſten- wie das Pfaffenjoch zerbrechen,
Abthun die Willkürherrſchaft, die mit ihren
Ehernen Ketten jeden Stand erdrückt.
Vor allen Andern nennt Ihr Euch die Freien
Des deutſchen Landes! — Ihr vor Allen müßt,
Nicht achtend Eurer eigenen Gefahr,
Wenn Ihr zu Schranzen nicht zuſammenſchrumpfen wollt,
Vorangehn, um dem Land die alte Freiheit,
Die unterdrückte, wieder zu erobern!
Selbſt die Gefahr, ſie ſchwindet wenn wir einig —
Drum, wollet Ihr, ſo wie ich's Euch verkündet,
Schließen den Bund —

Dhan.

Wir wollen ihn!

Dalberg.

Wir Alle!

Alle.

Den Bund! Den Bund!

Rüdesheim.

Geſchloſſen iſt er ſchon in unſren Herzen,
Die Lippe nur hat noch den Schwur zu ſprechen.

Franz.

Gut! Wollt Ihr ihn, ſei dies ſein erſt Geſetz:
Wir wollen fürder keine Satzung anerkennen,
Die nicht im ſtrengen Recht gegründet iſt
Und die des Landes Freiheit widerſpricht.

Schwarzenberg.

Als ein Verräther an uns Allen ſei
Behandelt Jeder, welcher anders denkt.

Franz.

Gemeinſchaftlich von Allen ſei bekriegt,
Wer unſern Satzungen zu widerſtreben wagt.

Alle.

Er ſei's! Wir Alle wollen es! Er ſei's!

Franz.

Wenn Einer der Genoſſen unſres Bundes
Von wem es immer ſei, befehdet wird,
So ſind wir Alle in den Krieg verwickelt.
Wir wollen ſtehn mit unſrer ganzen Macht,
Mit unſrer Habe, unſern Sippen, Alle
Für Einen, bis auf unſer letztes Blut.
Einer für Alle, Alle auch für Einen!
Und Glück und Unglück ſei gemeinſchaftlich.

Türkheim.

Das ſei Geſetz! Das wollen wir beſchwören.

Alle.

Alle für Einen, Einer auch für Alle!
Als meineidig ſei aus der Männer Zahl
Gelöſcht, wer dies nicht hält!

Franz.

So ſei's! Man bringe
Das Evangelium, daß wir die Treue
Dem Bündniß ſchwören, will'gen Dienſt dem Haupt,
Das wir dem Bunde jetzt erwählen wollen.
Dem Oberhaupte ſteh' es zu, zum Krieg
Die Macht des ganzen Bundes aufzubieten.
Für Krieg wie Frieden ſei die Leitung ſein.

Dalberg.

So ſei's! Wir wollen folgen ſeinem Ruf,
Hold und gewärtig in der frei gewählten Pflicht.

Alle.

's iſt unſer Aller Wille, einſtimmig!

Franz. (dem man ein großes Evangelium bringt.)
Wohl! So entblößt die Häupter, zieht das Schwert
Und ſprecht mir Alle nach den Schwur, den ich
Mit meinen Lippen nicht, nein, mit dem Herzen
Vorſprechen werde! Edle Deutſchlands, ſchwört mit mir!
(er entblößt ſein Haupt und legt zwei Finger auf das Evangelium.
Alle entblößen ihre Häupter und ziehen die Schwerter.)
Bei jener Freiheit, die allein dem Leben
In Männer-Augen Werth und Glanz verleiht,
Bei jener Freiheit, die aus dieſem Buche
Vor fünfzehnhundert Jahren mächtig quoll
Und jetzt ſich uns noch reicher will entfalten —

Alle. (ſtürmiſch die Schwerter erhebend.)
Schwören wir!

Franz.
Bei unſrer Lieb' zum Lande, bei der Ehre,
Dem Stern des Mannes, der im Schiffbruch ſelbſt,
Wenn wie ein Wrack des Lebens Hoffnung ſinkt,
Ihm freudig leuchtet, Rettung winkend in
Dem Ruhm der Nachwelt —

Alle. (wie oben.)
Schwören wir!

Franz.
Bei jeder Ahnung eines Höheren,
Das in Natur und Geiſt uns offenbart,
Das Männerherz zu großen Thaten treibt,
Des Lebens Anker in des Lebens Sturm;
Beim Blut der Beſten, welche jemals litten
Für dieſer Menſchheit große Sache —

Alle. (wie oben.)
Schwören wir!

Franz.
Standhafte Treue dieſem Bündniſſe,

Willige Folge ſeinem Oberhaupt;
So ſei verflucht, wer dieſen Eidſchwur bricht!

Alle. (wie oben.)

Verflucht! Verflucht! Wir ſchwören es! Vernommen
Haben's die Himmliſchen, die Zeugen unſres Eid's!

(alle ſtürzen ſich in die Arme und umhalſen ſich.)

Franz.

Auf Eures Eides Fittichen hebt ſich
Mächtigen Schwungs empor des Landes Freiheit!
Geſchloſſen iſt der Bund. Wählt jetzt ſein Haupt!

Dalberg.

Was iſt da lang' zu wählen! Du allein,
Du nur kannſt unſer Hauptmann ſein!

Schwarzenberg.

Nur Du!

Than und Falkenſtein.

Du ganz allein! Es giebt gar keine Wahl.

Rüdesheim.

Du biſt ſchon lange unſer Aller Auge,
Biſt unſer Arm, biſt unſer Schild und Schwert!
Du nur kannſt auch das Haupt des Bundes ſein.

Alle. (die Schwerter erhebend.)

Einſtimmig wählen wir, Franziskus, Dich
Zu unſerm Haupt und ſchwören Folge Dir!
Ruf' uns, Du wirſt bereit uns finden.

Franz.

Wie Ihr mir,
So ſchwör' ich Treue Euch! Bei meinem Heil,
Ein Hauptmann will ich Euch, ein Ziska ſein
Des ganzen deutſchen Volks! — Bald ſollt Ihr Weit'res
Von mir vernehmen. Seid bereit indeß,
Mehrt Eure Macht durch kluge, zeit'ge Rüſtung,
Vor Allem aber ſchärf' ich Eins Euch ein:

Keiner von uns darf mit den Städten fürder
In Fehde ſich verwickeln! Nur zu viel
Haben wir Alle wohl in früh'rer Zeit,
In unreifer, hiegegen uns verſündigt.
Geändert iſt die Zeit und ihr Gebot;
Die Städte ſind es, deren mächt'ger Drang
Nach Recht und Freiheit uns zum Bund'sgenoſſen
Im großen Kampfe werden ſoll. Der Bürger
Und der Gewerke freiheitsreger Sinn,
Die Macht, die ſich in ihren Mauern birgt,
Bewegt von dieſer Zeit lichtvollem Trieb —
Sie ſind die feſten Pfeiler unſ'res Bau's.
Hegt ſie! Den Landmann ſchont! Bereit iſt er,
Das Pfaffenjoch, das härter noch als uns,
Ihn ſelbſt bedrückt, vom Nacken abzuwerfen.
Nicht uns, die Fürſten haßt er, wird mit uns
Wenn wir Gerechtigkeit zum Mittler nehmen,
Sich leichtlich einen. Einmal ſchon ging uns
Im Kampfe gegen Fürſtentyrannei
Voran der Bau'r! Denkt an den armen Koontz!
Er ward beſiegt, doch wen'ge Jahre d'rauf —
Und ſelber mußten wir die Lanze fällen
Gen Herzog Ulrich, Würtembergs Tyrann,
Der unſres Rechts gleich wenig achtete
Als auch des Bauern. Wenn dereinſt durch's Land
Der Kriegsgott tobt, der männerwürgende,
Das Reich in zween Lager auseinanderkrachend,
— Der Landmann iſt es, deſſen ſtarke Fauſt,
Zur rechten Zeit entfeſſelt, mächtiglich
Im eh'rnen Spiel den Ausſchlag geben wird,
Entſcheidend unſres Reiches großes Schickſal!
— Bedenket das! — Und jetzt, Ihr Freunde, zieht
Zu meiner Wohnung, wo Euch meine Schreiber

Ein Inſtrument zu Unterſchrift und Siegel
Vorlegen werden, das ich fert'gen ließ
Um in unſcheinbar kleinlichem Gewand
Den großen Zweck des Bundes zu verhüllen,
Beſchwichtigend den ſtets bereiten Argwohn
Der Fürſten, wenn ſie von der Einung hören.
Denn früher nicht bis reif der Augenblick,
Darf man durchſchau'n, was hier geſtiftet worden.

Schwarzenberg.

Wohlan, wir ziehen! Heil, Franziskus, Dir!
Heil unſrem Hauptmann, Heil!

Alle. (ein Getöſe mit den Schwertern erregend.)

Heil, Heil, Franziskus Dir!
Das alte Glück wird Deinen Fahnen folgen!

(ſie gehen ab bis auf Fürſtenberg, Dalberg, Lorch und Rüdesheim, die ſich um Franz gruppiren.)

Fürſtenberg. (laut, während die Ritter abgehen, auf Franz zutretend.)

Noch einmal, Franz, Du haſt groß Unrecht, dünkt mich,
Die Edlen alle nicht ſofort nach Trier
Mit ihren Mannen zu entbieten. Größer
Machtzuwachs wär's, und ſchwerlich wirſt Du ſie
Sobald in ſo bereiter Stimmung treffen.

Franz.

Nein, ſag' ich Dir! Gewinn nicht, Schaden brächt' es,
Wollt' ich nach Deinem Rathe thun! Wenn ich
Mit unſres Landauer Convents Genoſſen,
Mit aller reichesfreien Ritterſchaft
Vor Trier aufreite, reiß' ich ſelbſt die Augen
Den Fürſten auf und zwinge ſie zu ſehn,
Daß es ſich um gemeine Sache handelt.
Nein, ſag' ich Dir! Das käm' zu früh! Das würde
Mehr ſchaden als des Heeres Mehrung nützt.

Die mir für Trier nicht vonnöthen iſt.
Nein, Fürſtenberg, ſie ſollen's jetzt annoch
Für meine eigene Privatfehde
Anſehen, wie ich ſonſt ſie wohl geführt.
— Es iſt das Maaß, das dieſe Welt beherrſcht
Zu viel kann ſchaden, grade wie zu wenig.

Fürſtenberg.

Nun, wie Du meinſt; ich will mit Deinem Blick,
Dem ſieggeübten, nicht in Streit mich geben.

Franz.

Jetzt, Lorch, ein Auftrag, den Du gerne hörſt.
Ruf' mir den Herold. Draußen harrt er ſchon.

Lorch.

Wohl hör' ich's gern. Ich ſprengte meilenweit,
Um ſolchen Auftrag ſchneller zu vollbringen.

(geht ab.)

Dalberg.

Ich aber zieh' mit meinen Mannen mit.

Rüdesheim.

Ich gleichfalls!

Franz.

Weder Du noch er! Bezähmt
Die Ungeduld, denn für Euch alle wird's
Im künft'gen Jahr vollauf zu thun noch geben.

(Lorch mit dem Herold erſcheint.)

Doch Lorch zieht mit, dieweil er ohnehin
In dieſen Handel ſchon verwickelt iſt.

(zum Herold)

Herold, tritt vor! Nimm dieſen Brief und reite
Spornſtreichs nach Trier. Thue dort zu wiſſen
Ihm, dem Hochwürd'gen Fürſten, Herrn Herrn
Richardus, Erzbiſchof zu Trier
Des heil'gen röm'ſchen Reichs in Gallien,

Des Königreiches Arelat Erzkanzler
Und Kurfürſt und ſo weiter, künde Ich
Franziskus Sickingen hiermit die Fehde an,
Und wollte ſein ſein abgeſagter Feind. —
Das Andre findet er im Brief! Sag' ihm,
Er müßt' ſich eilen! Denn ich folgte ſchnell.

(Herold ab.)

Fürſtenberg.

Vollſtändig iſt doch kein Genuß im Leben!

Lorch.

Wie ſo? Was meint Ihr, Herr?

Fürſtenberg.

Je nun, ich trau're,
Daß ich nicht kann dabei ſein, das Geſicht
Zu ſehn, das der Hochwürd'ge ſchneiden wird
Wenn ihm die Nachricht kommt.

Franz.

Glaub mir, ſie wird
Ihm nicht mehr überraſchend kommen.

Achter Auftritt.

Balthaſar. Die Vorigen.

Balthaſar. (eilig und erhitzt auftretend.)

Herr!
Von Straßburg komm' ich eilends angeritten.
Geſchäft'gen Laufes ſprengt mit tauſend Zungen
Die Fama aus, Ihr wollt das Heer, das ſich
Euch dorten ſammelt, wider Trier führen.
Weiber und Kinder ſchon erzählen ſich's.
Der Bettler und der Vagabunden Lungen

Zogen gleich Blaſebälgen durch das Land
Das Lauffeuer des zündenden Gerüchts.

Franz.

Diesmal, mein Balthaſar, lügt Fama nicht.
Ich wußt' es wohl, unmöglich ſei es, lange
Geheim zu halten ſolchen Heers Beſtimmung.

Balthaſar.

So war dies wirklich dieſer Rüſtung Zweck?
Und Ihr ſeid feſt entſchloſſen? Ueberlegt —

Franz.

Es giebt hier nichts zu überlegen, Freund!
Verhängten Zügels ſprengt der Herold ſchon
Auf Trier zu mit meinem Fehdebrief.

Balthaſar. (nachdenklich.)

Dann freilich — ſteht es nicht zu ändern mehr,
Ich ſeh es wohl! Gar lange war ich fort
Von Euch, in Straßburg und noch anderwärts
Für Euch zu werben. War ich bei Euch, trau'n!
Ich hätte Euch vielleicht ganz andern Rath
Gegeben — minder klugen Rath und doch
Vielleicht zugleich auch klügeren. — Doch das
Iſt jetzt vorbei! So ſei's denn d'rum. Doch Eins
Verſprecht mir, Herr!

Franz.

Was giebt's, mein Balthaſar?

Balthaſar.

Herr, als ich jetzt von Straßburg zog, da ritt ich
Zuvor ins Lager, nach dem Heer zu ſchau'n;
Dort traf ich Dietrich Späth, Eueren Schwäher,
Der ſagte mir, in wen'gen Tagen ſchon
Wollt Ihr Euch auf den Zug gen Trier machen.

Franz.

Und warum hat dies Deinen Beifall nicht?

Balthaſar.

Herr! Noch iſt erſt das halbe Heer beiſammen;
All' die Verſtärkungen, die Euch aus Cleve
Der Ritter Renneberg, aus Braunſchweig Minkwitz
Zuführen ſoll, die in dem Kölner Land,
Die in Weſtphalen, Luxemburg, den Niederlanden
Für Euch geworben werden, fehlen noch.
Erwartet erſt, daß ſie beiſammen ſind,
Mit ganzer Macht zieht wider Trier dann.
Ihr wißt, es ſitzt ein klug energiſch Haupt,
Ein kraftvolles, auf Kurfürſt Richards Schultern,
Und groß iſt er an eigner Macht wie Freundſchaft.

Franz.

Und darum ſoll ich Zeit ihm geben, beide
Auf's Allerbeſte um ſich zu verſammeln?
Sprich, Balthaſar, wie groß iſt jetzt das Heer,
Das mir bei Straßburg ſteht?

Balthaſar.

Fünftauſend Reiſige,
Zehntauſend Mann zu Fuß und außerdem
Noch des Geſchützes reichliche Bedienung.
Auch ſind mit ihren Mannen ſchon herein
Die Grafen Eberſtein, von Gerolseck,
Der Eitel-Fritz von Zollern —

(zu Fürſtenberg.)

Eure Leute
Sind gleichfalls, Herr, ſchon da.

Franz.

Ganz recht, das ſtimmt
Mit meiner Hauptleute Bericht. Sieh, Alter
Du biſt ein erzgeſcheuter Kopf! Ein Feldherr,
Der biſt Du nicht! In jedes Feldherrn Codex
Iſt Schnelligkeit das erſte Zehngebot.

Ich rücke in Eilmärſchen in das Land
Des Pfaffen, breche Burgen ihm und Städte;
Zum Ueberfluß weit mehr als zum Bedarf
Trifft mich vor Trier dann der Zuzug an.
Das giebt dem Lanzknecht friſchen Muth und löſ't
Ihn ab, wenn immer neue Fähnlein luſtig
Trompetenſchmetternd in das Lager rücken.
Meinſt Du, ich ſoll aus allen den Provinzen
Sie erſt nach Straßburg ſchleifen, um von da
Zurück nach Trier wieder ſie zu zerren?
Willſt Du dem Franz 'nen Krebs ins Banner ſetzen?
Ich halt' es mit der Meute, welche ſich
Von allen Seiten auf das Wild losſtürzt;
Das beſte Stelldichein — iſt Feindes Eingeweide!

(zu den Rittern.)

Auf jetzt, Ihr luſt'gen Jäger! Diesmal gilt es
Gar hohe Jagd! Der Freiheit Hüfthorn tönt!
Das Halali, es gilt des Reichs Despoten!

Alle. (abgehend.)

Zur Jagd! Zur Jagd! Die Treiber auf die Poſten!
Bald ſoll der Boden Feindes Herzblut koſten!

(Vorhang fällt.)

Ende des dritten Aktes.

Vierter Akt.

Erſter Auftritt.

(Saal im Pfalzgräflichen Schloſſe zu Heidelberg. Es treten auf der Geheimſchreiber des Pfalzgrafen und ein Ritter des Erzbiſchofs von Trier. Dann Kurfürſt Ludwig.)

Geheimſchreiber.

So argen Drang erleidet Euer Herr?
Erzählt doch weiter, kargt mit Worten nicht.

Ritter.

So arg, daß ich zwei Pferde ritt zu Tod,
Die Zeit um ein'ge Athemzüge zu betrügen!
Es kann die Stadt mit jedem Tage fallen.
Wo weilt Eu'r Herr, und warum führt Ihr mich
Nicht hin zu ihm?

Geheimſchreiber.

Er wird bald hier erſcheinen.
Geduldet Euch indeß und ſtillet mein Verlangen.
Wenn Euer Herr ſo ſtattlich Heer geſammelt,
Was zog er nicht entgegen ihm, die Stadt
Im offnen Feld mit ſeiner Bruſt zu decken,
Vermeidend ſo die Furcht des Hungers wie Verrathe?

Ritter.

Freilich, wenn Ihr, Herr Sekretarius,
Erſt Feldherr wärt — Ihr würdet ſicherlich

Den Franz in offner Schlacht beſiegen! Wer
Bezweifelt es?! Wir andern Sterblichen
Sind nicht ſo kühn. Wo der Franziskus führt,
Verwandelt jeder Lanzknecht ſich zum Helden
Und ficht, als könnt' er Kronen ſich erbeuten!
(der Pfalzgraf tritt auf.)
Doch ſeht, da naht ſich endlich Euer Herr.
(ſich verneigend.)
Heil, hoher Herr!

Ludwig.

Seid Ihr der trier'ſche Ritter?

Ritter.

Ich bin es, den an Eu'r kurfürſtlich Gnaden
In ſeiner höchſten Noth mein Herr, der Erzbiſchof,
Abſchickt, an die Verträge Euch zu mahnen.

Ludwig.

Wie ſteht die Sache Eures Herrn? Sagt an!

Ritter.

Gnädiger Fürſt! Maßlos ſchwillt an die Fluth.
Schon hält der grimme Ritter Trier ſelbſt
In eherner Umarmung feſt umſchloſſen,
Und preßt die Stadt ſo ungeſtüm ans Herz,
Daß ihr des Buſens Eiſenmieder ſpringt
Vom wilden Druck ſo grauenvoller Liebe.
Indem ich ſpreche, fließt der Edlen Blut,
Wankt unter der Geſchütze Laſt die Mauer —
Wer weiß was uns die nächſte Stunde bringt!

Ludwig.

Wie konnte in ſo kurzer Zeit Franziskus
So um ſich greifen? Auf die erſte Kunde
Von Eurem Herrn hab' ich ihm zugeſendet
Vertragsgemäß von Reiſigen und Mannen
Stattlichen Zuzug, und ein Gleiches wurde

Von andern Freunden ihm zu Theil. Wie kommt's,
Daß er an ſeines Adels, ſeines Landvolks Spitze,
Durch ſolche Hülf' verſtärkt, das Landgebiet
Nicht länger wider Franz vertheid'gen konnte?

Ritter.

O fragt nicht, Herr; da war kein Halten möglich!
Des Namens Schrecken flog vor ihm einher,
Ein Gorgobild, den Widerſtand verſteinernd.
Wie einem zweiten Holofernes zogen
Ihm mit Trompetenſchall und Paukenklang entgegen
Gemeinden, Magiſtrate, weißgeſchmückte
Jungfrauenreih'n. Was widerſtand, das mähte
In ungeſtümen Schwingungen ſein Schwert.
Grimberg, St. Wendel, Bliescaſtel nahm er
Mit Sturmeshand und wälzte ſich ſodann,
Wie eine Feuerſäule laufend wächſt,
Vor Trier. Der Kriegsgott ſelbſt, wenn er vom Himmel ſtieg,
Hätt' ſeiner Furie Einhalt nicht gethan!
Heut' ſchon war Trier in ſeiner Hand, wenn nicht
Ein Zufall oder Wunder uns gerettet.

Ludwig.

Was meint Ihr? Sprecht!

Ritter.

Derweil Franziskus, Herr,
Burgen und Städte brach, gen Trier rückend,
Warf unſer Kurfürſt in die Eifel ſich,
Den Landſturm ſeines Volkes aufzubieten.
Doch Franz erſieht's; das linke Moſelufer
Läßt er vom Baſtard von Sembreff beſetzen,
Dem Erzbiſchof die Rückkehr abzuſchneiden.
Der tolle Baſtard aber, hingeriſſen
Vom Uebereifer ſeines eignen Muths,

Dringt in die Eifel vor, dem Kurfürſt folgend.
Der täuſchet ihn durch klug verſchlung'ne Märſche,
Find't frei das Ufer und erreicht zwei Tage,
Eh' Franz vor Trier anlangt, ſeine Stadt. —
Fand der Franziskus Trier ohne Herrn,
Warf zitternd ſich die Stadt an ſeine Bruſt,
Und im Gebirge irrte jetzt der Kurfürſt
Flüchtig, geſchreckt von jedes Spähers Tritt.

Ludwig.

Kein Zufall, Gottes Fügung war es, welche
Solch Unglück hat von ſeinem Haupt gewandt! —
Doch jetzt, gedeckt durch Trier's ſtarke Mauern,
Die monden lang wohl der Belag'rung trotzen,
Wie kann er fürchten alſo ſchnellen Fall?

Ritter.

O Herr, wie lange ſoll ſo zahlreicher Beſatzung
Der Vorrath währen in der eingeſchloſſ'nen Stadt?
Doch iſt's nicht das allein. Ein Theil der Bürgerſchaft —
— Aus aufgefangnen Briefen weiß es unſer Herr —
Hält's murrend mit Franziskus. Selbſt die Beſſ'ren,
Sie werden ſchwierig, wenn ſie Tag und Nacht
Zur Abwehr bald und bald zum Löſchen ruft.
Als ich mich wandte, ſchickt' er grad' ſich an,
Die Stadt mit glüh'nden Kugeln zu beſchießen,
Und vielen Stürmen hält ſie ſchwerlich Stand.
Doch, Herr, auch frohe Botſchaft künd' ich Euch.
Von Philipp, Heſſen's Landgraf, bring' ich Nachricht,
Den ich in Darmſtadt ſprach zu gleichem Zweck.
Des edlen Fürſten Wange glühte zornig,
Als er des Bund'sgenoſſen Drang erfuhr.
Eh' ſich die ſechſte Sonne ſenkt ins Meer,
Schwur er zu ſtehn an eines Heeres Spitze.
Ein Gleiches, Herr, erwartet er von Euch;

Ihr ſollt beſtimmen ihm den Sammelort,
Zu Trier's Entſatz vereint dann vorzurücken.

Ludwig. (zögernd.)

Ein Heer zu rüſten in ſo kurzer Zeit —
Denkt Ihr daran? — Das iſt unmöglich, Freund!
Zudem —

Ritter.

O zaudert nicht, mein kurfürſtlicher Herr!
Denkt des Vertrags! Bereitt, daß jede Stunde
Im Schooß kann führen nie zu Aenderndes.

Ludwig.

Gern thu' ich, was ich kann. Ich will von Neuem
Ein Fähnlein Euch zu Hülfe ſenden.

Ritter. (bitter.)

Ja!
Und ſputet Euch, damit's noch zeitig eintrifft,
Um mitzuzechen bei Trier's Leichenſchmauß.

(nach einer kurzen Pauſe, während welcher der Pfalzgraf ſinnend auf und ab geht, mit bittendem Ton.)

Mit halber Hülfe iſt hier nichts gethan;
Nur Eure ganze Macht, mein Fürſt, kann retten.
Ahmt nach des Heſſen edles Beiſpiel, Herr!
Ein Heer ſchaart um Euch, rückt vereint mit Philipp
Gen Trier vor, ſonſt ſinkt die Stadt in Trümmer.
Bald könnt Ihr ſelbſt nicht mehr, was Ihr noch heute könnt!

Ludwig. (ſtehen bleibend, für ſich und mit innerer Bewegung.)

Ich ſollte wider Franz an Heeres Spitze ziehn?
— Das wär' ein Kampf auf Tod und Leben! Niemals
Verzeiht er's mir — und nie ich ihm, geh' ich ſo weit!
— Nein! Mag das Philipp thun, wenn er's mit ſeinem
Lutheriſchen Gewiſſen einen kann!
Mich bindet andre Pflicht. — Franz! Franz! So weit
Sollt' ich vergeſſen jahrelanger Liebe,

Der Treue, die Du und Dein Haus — — vor meinen Augen
Steigt Schweickhardt's, Deines Vaters, blutiges
Geſpenſt herauf, das Haupt abmahnend ſchüttelnd —

Ritter. (drängend.)

Entſchließt Euch, Herr! Indem wir ſprechen, fallen
Die ehrnen Looſe, die der Kriegsgott wirft.

Ludwig. (mit Beſtimmtheit zum Ritter.)

Es kann nicht ſein! Unmögliches begehrt nicht.
Philips reicht hin. Verſtärkung ſend' ich ihm,
Und — Alles iſt das, was ich leiſten kann.

Ritter.

Dann iſt es aus, und große Dinge wird
Mitanſchau'n dieſes Jahres Sonne noch,
Und unabwendbar in Erfüllung bringt ſich
Des Franzens Wort!

(will gehen.)

Ludwig.

Was für ein Wort, Herr Ritter?

Ritter.

Es hatte in St. Wendel's Mauern ſich
Der beſte Adel Triers eingeſchloſſen:
Brune von Schmidtburg, Waldecker von Reimt,
Otte von Kettig und noch Andre mehr,
Des Erzſtifts Säulen, feierlichen Schwur's
Den Platz zu halten, ſei's ihr Untergang.
Zweimal vergeblich ſtürmt der Ritter an,
Abſchlägt ihn dieſer Tapfern Heldenmuth.
Doch heißer nur zu grimmer Wuth entflammt,
Raſ't an Franziskus, und beim dritten Sturm
Zerbricht wie Glas er Mau'r und Widerſtand.
Wie er nun ſteht im Schloß des Erzbiſchofs,
Umringt von ſeiner Kriegsobriſten Schaar,

Und des gefangnen Adels lange Reih'n
An ſich vorüberführen läßt — die ſchlagen
Zur Erde ihren gramgebeugten Blick —
Da drängt im frohen Uebermuth der Stunde
Des ſonſt ſo ſchlau Verſchlag'nen Herz zur Lippe ſich.
„Ihr Herren, ruft er aus, ſchaut froher drein!
Ihr habt 'nen Fürſten, der, wenn er es bleibt,
Des Guts genug beſitzt, um Euch zu löſen;
Doch wenn, was wie Ihr ſeht auf beſtem Wege iſt,
Geſchmückt mit ſeinem kurfürſtlichen Purpur,
Franziskus treten ſollte in der Sieben Reih'n,
Und Ihr dann ſeinem Banner folgen wollt,
Soll Euch Gewinn nur bringen dieſer Tauſch!

Ludwig. (ſehr haſtig und erregt.)

Franziskus in der Sieben Reihen? Wie?
Das ſagte er?

Ritter.

Bei meinem Heil, Herr Pfalzgraf! —
Ja, jeder Lanzknecht in dem Heer des Franz
Schwört laut, ſein Herr werd' Kurfürſt — oder mehr!

Ludwig.

So fahre hin denn, Unentſchloſſenheit!
Hier ſchwindet jede Rückſicht! Wie, Franziskus!
Du mit dem übergreifenden Gemüth
Den kurfürſtlichen Purpur Dir erbeuten?
Den Kurhut auf ſo ruheloſem Haupt? — So täuſchte
Mich mein gerechter Argwohn alſo nicht,
Das war der Zweck der Lancauer Vereinung?
O niemals, Franz! — Jetzt thut's zu handeln Noth.
Fliegt hin zu Philipp, thut von mir ihm kund,
Ich denke der Verträge, die wir ſchloſſen.
Im Fluge rüſt' ich mich mit ganzer Macht,
Send' ihm noch Botſchaft, wo ich zu ihm ſtoße;

Er ſoll bedenken, was Minuten wiegen!
Eilt, eilt!

(zum Geheimſchreiber.)

Laß ſchnell ein friſches Roß ihm geben.
Fort jetzt, Herr Ritter! nehmt des Sturmwinds Flügel!

Ritter. (ſich verneigend.)

Heil Euch, mein Fürſt! So große Freudenbotſchaft
Verwandelt mich zum Pfeil! Verlaßt Euch drauf!

(geht ſchnell mit dem Geheimſchreiber ab.)

Ludwig. (allein.)

Den deutſchen Brutus nennt man Dich im Volk,
Jetzt gilt's zu wiſſen, Franz, ob Du der Brutus biſt,
Der ſiegreich die Tarquinier vertrieb —
Ob Jener, der umſonſt ermannt, zuletzt
Sich mit dem eignen Schwert durchbohren mußte!

(geht ſchnell ab.)

Zweiter Auftritt.

(Sickingen's Lager vor Trier. Es treten auf Graf Wilhelm von Fürſtenberg, Graf Eitelfritz von Zollern und Hartmuth von Kronberg. Bald nachher Frowin von Hutten.)

Eitelfritz.

Ich ſage Euch, es giebt noch heute Sturm!
Seit dreien Stunden reitet ſchon Franziskus
Die Mau'rn der Stadt im Halbkreiſe entlang.

Fürſtenberg.

's wär' frühe Wiederholung. Däucht Euch nicht?

Eitelfritz.

Ei, 's iſt nur, daß die Pfaffenwänſte drin
Des Spiels Gewohnheit nicht verlernen ſollen.
Mir iſt es nie zu früh, geht es zum Sturm.

Hartmuth.

Dem Streiter für die Sache seines Gottes
Wird nur im Sturm das volle Herz so leicht.

(Fanfaren hinter der Scene.)

Fürstenberg.

Horch! Hört Ihr das?

(nochmaliges stärkeres Fanfarengeschmetter.)

Das klingt wie Kriegesgruß,
Als zögen neue Fähnlein lustig ein.

Fürstenberg.

Seht, starken Schritts naht dort ein Ritter sich.

Hartmuth.

Es ist Frowin!

(Frowin von Hutten tritt auf.)

Grüß Gott, Frowin!

Alle. (ihm entgegen.)

Grüß Gott,
Frowin von Hutten!

Frowin.

Dank und Gruß Euch, Herr'n!

(sie schütteln sich die Hände.)

Fürstenberg.

So kommt Ihr endlich! Bald kamt Ihr zu spät
Und doch zu bess'rer Stunde noch.

Frowin.

Wie nehm' ich das?

Fürstenberg.

Je nun!
Wenn seine Ordre nicht der Sombreff brach,
Fandet Ihr im Besitz der Stadt uns schon.
Es war ein dummer Streich.

Eitelfritz.

Pah! macht nichts aus.
Wie's Liebchen sich auch sperrt, es muß dran glauben.

Fürstenberg.

Das geb' ich zu. Doch hätt's viel Blut erspart.

Hartmuth.

Blut, das zu Gottes Ehre fließt, befruchtet
Der Erde Schooß, giebt erst dem Leben Weihe!

Eitelfritz.

Und wie hätt' es Frowin gegrämt, kam er
Zu spät zum Tanz!

Frowin.

Ich konnte früher nicht;
Der Fähnlein Rüstung hielt mich lange hin.
Doch wie steht's hier? Stillt meine Neugier, sprecht!

Fürstenberg.

Habt Ihr Franziskus selbst noch nicht gesehn?

Frowin.

Doch! Auf dem Hügel traf ich ihn, der Stadt
Genüber. Seiner Lanzknecht' Hauptleute
Umgaben ihn. Er hörte eilig ab
Was ich ihm meldete, doch fürs Erzählen
Verwies er mich an Euch. So ließ ich denn
Den Vetter ihm zurück und sprengte her.

Eitelfritz.

Kurz statt ich Euch Bericht. Zwei Probestürme
Gab es bereits, und trügt mich Alles nicht,
— Kommt Ihr zum dritten grade heut zurecht.

Frowin.

Der Bischof hält sich gut?

Eitelfritz.

Ein ganzer Mars

Steckt in dem Pfaffen. Schade ist's um ihn!
Er schwingt das Schwert, als wär's ein Weihwedel.

Fürstenberg.

Ja, und nicht minder gut die Brandfackel,
Brennt Klöster nieder grad' wie ein Hussit!

Frowin.

Klöster, der Pfaff? Wie das?

Eitelfritz.

Ihr kennt die prächtige
Abtei St. Maximin, die Trier gegenüber
Auf einer Anhöh' sich erhebt; vom Erzstift
Unabhängig und unter Reiches Schutz
Erregte sie der Trierer Neid schon lang.

Frowin.

Wohl kenn' ich sie. Es ist ein günst'ger Ort,
Belagerungsgeschütz dort zu postiren,
Durch ihre Mauern und Gehöft gedeckt
Die Stadt von ihrer Höh' aus zu beschießen.

Eitelfritz.

Ja wohl, es ist! Sagt nur, es war! Zwei Tage
Vor unsrer Ankunft langt, von Sombreff durchgelassen,
Der Erzbischof in Trier an. Das Erste,
Was er beginnt — sagt selber Euch, wie süß
Klugheit und Haß sich da dem Pfaffen einten! —
Ist, daß er achtlos auf das Schrei'n der Mönche,
Niederzureißen die Abtei befiehlt.
Geplündert wird sie, freigestellt den Glatzen
Nach Trier zu zieh'n. Gepanzert und geharnischt,
Den Feuerbrand schwingend mit eigner Hand,
Leitet der Pfaff selbst das Zerstörungswerk.

Fürstenberg.

So war's. Von seinen eignen Reis'gen Einer
Reißt voll Verehrung ihm die Fackel fort.

Hochwürd'ger, ruft er, laßt das mir, dem beſſer
(in Lachen ausbrechend.)
Mordbrennen ziemt als alſo frommem Herrn!

Eitelfritz.

Ha, ha! So war's, verlaßt Euch drauf. Und was
Das Feuer nicht verſchlang, zerbrach die Hacke.
Grad' wie wir mit der Vorhut anlangten,
Da zog er ab. Nur Trümmer fanden wir.

Frowin.

Daran erkenn' ich Richard!

Fürſtenberg.

Jetzo habt
Ihr Neuigkeit von uns; doch jetzt gebt ſelber Nachricht.
Wie ſteht's mit Albrecht, mit dem Mainzer? Sprecht,
Will er mit offner Macht Franz unterſtützen?

Frowin.

O ganz unmöglich wär' das noch für jetzt!
Was heimlich kann geſchehn, das thut er gern
Und wird es ferner thun; doch öffentlich —
Noch wär's zu früh. Ich ſelbſt, als ich die Qual ſah,
In welcher er ſchwer ſinnend ſich verzehrte,
Ich trat vor ihn und ſagte: Hoher Herr,
Zurück leg' ich die Siegel, die ich führe,
In Eure Hand. Ich habe mitgefochten
Des Franzens Fehden alle, will's auch diesmal thun,
Doch nicht als Eu'r Großhofmeiſter und Rath. —
Mit ſeinen großen Augen ſah er mich
Gar gütig an und ſagte mir: Frowin,
Ihr habt ganz Recht, und wiſſet, offen halt' ich
Euch Euern Platz an meinem Hof und Herz!

Fürſtenberg.

Weiß es ſchon Franz? Es wird ihn ſchier verdrießen.

Frowin.

Das that es nicht. Wir haben ſein nicht noth,
Rief er gleichmüthig aus.

Eitelfritz.

Da hat er Recht!
Das mein' ich auch: wir haben ſein nicht noth.

Frowin.

Dann lächelt' er in ſeiner liſt'gen Weiſe,
Und ſprach: Der Mainzer will miteſſen, aber
Mitkochen nicht! Hm! Seine Schüſſel werde
Ich dennoch ihm verehren von dem Schmaus.

Hartmuth. (nach dem Hintergrunde zeigend.)

Da naht ſich Franz.

Eitelfritz.

Ja wohl, und wicht'ge Kunde
Bringt er, wie's ſcheint; denn es geleiten ihn
Des Heeres Hauptleute.

Dritter Auftritt.

(Franz mit Ulrich von Hutten, von mehreren Hauptleuten der Lanzknechte gefolgt. Die Vorigen.)

Franz.

Ich grüß' Euch, liebe Herrn!

Alle.

Heil Dir, Franziskus, Heil!

Franz.

Ihr edlen Herrn,
Ich komme Kriegsrath jetzt mit Euch zu halten,
Ob wir ſchon heut die Stadt mit drittem Sturm erproben —
(man hört eine einzelne Trompete. Alle horchen auf.)
Nun, was war das?

Fürſtenberg.

Mein' Seel'! Das klang ja wie Parlamentärſignal.

Eitelfritz.

Der Pfaffe will
Doch nicht noch unterhandeln?

Ein Lanzknecht (tritt auf.)

Herr, ein Herold
Des Reichs iſt angelangt. Er bringt, ſagt er,
Ein kaiſerlich Mandat.

Franz.

So führ' ihn her.

(Lanzknecht ab.)

Ich ſoll des Regimentes alte Geigen
Noch einmal klingen hören — nun, zum letztenmal!

Vierter Auftritt.

(Herold von dem Lanzknecht gefolgt. Die Vorigen.)

Herold.

Wen grüß ich hier Franziskus Sickingen?

Franz.

Du ſtehſt vor ihm.

Herold.

Franziskus Sickingen!
In Kaiſers und in Reiches Namen hab' ich
Ein doppelt Reichsmandat allhier zu künden
So Dir wie Deinem Heer.

Franz.

So ſprich zuerſt zum Heer,
Damit Du ſiehſt, die Antwort, die Dir wird,
Sie ſtammt, durch mich heraufbeſchworen nicht,
Aus dieſer freien Männer eigner Bruſt.

(zum Lanzknecht.)

Ruf' alle Hauptleut' meines Heers herbei,
Daß Jeder höre, was ihn ſelbſt betrifft.

(Lanzknecht ab. Pauſe. Mählich füllt ſich die Bühne mit Hauptleuten und Rittern.)

Eitelfritz.

Wir ſind verſammelt jetzt.

Herold.

Ihr Oberſten —

Franz.

Halt, Herold, noch! Du kömmſt ſogleich zu Wort.

(er ſchreitet auf die gegenüberſtehende Reihe der Hauptleute zu.)

Wo iſt mein Jörg von Augsburg?

Hauptmann Jörg. (vortretend.)

Herr!

Franz.

Tritt näher.

(er ſpricht leiſe mit ihm. Jörg macht eine Verbeugung des Einverſtändniſſes; dann halblaut zu Jörg.)

Und iſt's ſo weit, ſo laß die Hörner ſchmettern,
Die Kriegsmuſik ſoll mir das Zeichen geben.

(Jörg verbeugt ſich und geht raſch ab. Franz tritt wieder in die Mitte der Bühne in ſeine frühere Stellung.)

Jetzt, Herold, ſprich und künde Deinen Auftrag.

Herold.

Ihr Grafen, Edle, Ritter, Oberſten
Des Heers, das ſich vor Trier gelagert hat,
So ſpricht der Kaiſer Karl durch meinen Mund:
Aufruhr, Empörung und Landfriedensbruch
Iſt dieſer Krieg, in den Euch Franz verſtrickt,
Zuwider allen Ordnungen des Reichs,
Der goldnen Bulle und den Satzungen,
Die aufgerichtet Kaiſers Majeſtät.

Darum gebietet Euch der Kaiſer, ſtracks
Heimwärts zu ziehn und in die Scheide wieder
Zu ſtoßen Euer wuthentbranntes Schwert!
— So ſei Verzeihung Euch und Huld zu Theil.
Wo nicht, trifft Euch des Reiches Achtverdikt,
Ja, nicht nur ſchwere Pön an Leib und Gut —
Nein, wenn Ihr weiter Franzens Fahnen folgt,
Fällt Euer Haupt — der Kaiſer ſchwört es Euch!

(Bewegung unter den Rittern und Hauptleuten.)

Franz.

Ihr habt gehört, womit Euch Karl bedroht.

Eitelfritz.

Wir hörten es und halten treu an Dir.

Alle.

Wir folgen Franz! Wir folgen ſeinem Banner!

Eitelfritz. (zum Herold.)

Zeuch hin und ſage, daß in Franzens Lager
Du Männer nur, nicht Memmen haſt gefunden!

Alle.

Heil Franz! Wir folgen Dir bis in den Tod!

Herold.

So wend' ich mich, Franziskus, nun zu Dir!
Der frühern Lieb' erinnert Dich der Kaiſer;
Du ſollſt gedenk ſein ſeiner alten Huld,
Sollſt unverzüglich rückführen Dein Heer,
Das ſeinen Neffen und ſein Stift bedroht.
Wo nicht, ſo trifft auch Dich des Reiches Acht
Und ſeiner Gnade ernſtlicher Verluſt.
Doch haſt Du Fug und rechtliche Beſchwer
Wider den Kurfürſt, ſoll das Reichsgericht
Dir nach Gebühr und unverzüglich — Karl
Verbürgt Dir's ſelbſt — erweiſen volles Recht.

— Dies iſt mein Auftrag, wäge ihn im Geiſt.
Bang harr' ich Deiner ernſten Antwort, Herr.

Franz.

Herold, zieh' hin und künde Deinem Herrn:
Vorüber iſt die Zeit der Worte jetzt,
Und inhaltsſchwer klopft der Entſcheidung Stunde
Mit eh'rnem Finger an das Thor der Zeit!
In Zuckungen liegt dieſes Reich am Boden,
Nicht durch Geſetzesfloskeln mehr wird abgethan
Der Streit, der es bewegt! — Schau dorthin, Herold!
Siehſt Du die Donnerbüchſen, die Carthaunen ſtehn?
Aus ihren Mündungen ſchöpft dieſe Zeit
Ihr ungeſtümes Recht — ich führe ſelbſt
Das Reichsgericht in meinem Lager mit,
Will eine neue Ordnung machtvoll gründen
Und eines Thuens mich erfrechen, deſſen
Kein röm'ſcher Kaiſer je ſich unterfing!

(Herold wendet ſich zum Gehen; in dieſem Augenblick erſchallt hinter der Scene rauſchende Kriegsmuſik.)

Halt, Herold, nimm zu Ende Deine Antwort.
Hörſt Du die Hörner ſchmettern und Fanfaren?
Sie rufen uns, Ihr Herr'n, zum Sturm hinaus!
Statt Kriegsrath diente mir des Herold's Ankunft,
Dem trägen Strom der Zeit Beſchleun'gung winkend.
In wen'gen Stunden, Herold, nimmſt Du mit
Den Gruß, den Franz aus Trier Karl entbietet.

(das Schwert ziehend.)

Und jetzt zum Sturm, Ihr Herrn!

Alle. (die Schwerter ziehend.)

Zum Sturm, zum Sturm!

Franz.

Das Feldgeſchrei ſei Luther und Franziskus!
Die erſte Leiter leg' ich ſelber an.

Ritter Fritz Sombreff. (vortretend.)
Nein, Herr! Vergönnt mir, daß ich zahle jetzt
Die ſchwere Schuld, die meine Bruſt bedrückt.
Mein ſei der erſten Leiter Vorrecht, Herr.
Ich ſühne heut', was ich verſah; wenn nicht —
So glaubt mir, lebend weich' ich nicht zurück.

Franz. (ernſt.)
Ich bill'ge das, Sombreff. Dein Leben iſt
Durch vieler Brüder frühen Tod belaſtet;
Gehört nicht Dir mehr; wirf's zerſchmetternd an
An Trier's Mauern. Was von beiden bricht, —
Es iſt Gewinn, ſei es für Dich, für uns! —
Und nun zum Sturm! Die Sonne neigt ſich blutig,
Ihr neuer Strahl treff' uns in Trier an.

Alle.
Zum Sturm, zum Sturme! Luther und Franziskus!
(Alle ab.)

Fünfter Auftritt.

Marktplatz von Trier. Es iſt Nacht. Die Stadt brennt an mehren Punkten. Der Feuerſchein beleuchtet die Bühne. Alle Glocken läuten. Von Zeit zu Zeit hört man das Krachen der Geſchütze. Weiber fliehen händeringend, Kinder nach ſich ziehend und auf den Armen tragend über die Bühne.

Erſte Frau. (über die Bühne ſtürzend.)
Gerechter Himmel! all mein Hab' und Gut!

Zweite Frau. (ein Kind an der Hand über die Bühne ſtürzend.)
Rettet Euch! Am Koritzer Thor dringt ein
Der Feind!

Dritte Frau. (ein Mädchen an der Hand auf die Bühne eilend, ſich rings umſehend.)

Fritz, Fritz? Wo biſt Du? Fritz!
Jeſus Maria hilf! Mein Kind, mein Kind!
(ſtürzt wieder nach der Seite zurück, von der ſie gekommen.)

(Haufen Bürger treten von verſchiedenen Seiten tumultariſch und murrend auf, mit Piken, Schwertern und Streitäxten bewaffnet.)

Erſter Bürger.

's iſt nicht zu halten mehr. Die halbe Stadt
Brennt ſchon.

Zweiter Bürger.

Es dauert keine Stunde, hat
Der Feind die Simeonskirch'. Verlaßt Euch drauf.

Dritter Bürger.

Der Feind? Was ſchwatzt Ihr da im Ton der Pfaffen!
Iſt denn Franziskus mein und Euer Feind?
In ſeinem Aufruf hat er feſt verſprochen,
Er hab' es mit dem Pfaffen nur. Kein Bürger
Sollt' Kränkung leiden nicht an Leib noch Gut.

Vierter Bürger.

Ja wohl, es iſt der Glatzköpf' Handel nur,
Den wir mit unſerm Hab' und Blut bezahlen.

Dritter Bürger.

Wie ſtets! Ein dummes Handwerk treiben wir,
Zu fechten wider unſern eignen Vortheil
Und für des Pfaffendrucks Verlängerung.

Viele Stimmen.

Ja wohl, ſehr wahr!

Andere.

Nein, nein!

Vierter Bürger.

Still, keine Spaltung!
So viel ſteht feſt: was Franz mit Richard hat,

— Die Stadt geht es nichts an. Warum dann aber
Zieht der Hochwürd'ge nicht mit ſeinem Adel
Ins Feld hinaus, um ſelber ſeine Fehde
Draußen mit Franz in offner Schlacht zu ſchlichten?
Warum vertheidigt er ſtatt deſſen ſich
Mit unſern Häuſern, die in Brand aufgehn?
Macht uns zu Sündenböcken ſeines Streits?
Wer von Euch Allen iſt ſo pfaffentoll,
Daß freudig für die Sache der Geſchornen
Er Haus und Hof und Weib und Kind und noch
Den Leib dazu nach in die Flammen wirft?

Alle.

Nein, Niemand! Niemand!

Mehrere Stimmen.

Hin zum Biſchof! Hin!

Sechſter Auftritt.

(Kurfürſt Richard tritt auf mit Graf Solms, von einer Abtheilung Lanzknechte gefolgt. Der Kurfürſt iſt ganz gepanzert; in der Hand das bloße Schwert, den Helm auf dem Haupt; über der Rüſtung das erzbiſchöfliche Pallium.)

Richard.

Ich ſag' Euch, Solms, umgeben bin ich von Verräthern;
An meiner eignen Tafel ſitzen ſie!

(er gewahrt den Bürgerhaufen und ſchreitet auf ſie zu, die ihrerſeits bei ſeiner Annäherung ſcheu, aber murrend zurückweichen.)

Was macht Ihr hier? Warum nicht auf die Mauer?
Iſt's Zeit zum Feiern jetzt? Die breiten Mäuler
Zuſamm'nzuſtecken? Wollt Ihr ſchleunigſt fort!

(Murren.)

Mehrere Stimmen.

Die Stadt iſt nicht zu halten mehr.

Richard.

Wer murrt?

Vierter Bürger. (vortretend.)

Gestrenger Herr! Nutzlos geht unser Hab'
Und Gut in Flammen auf. Wir denken, wenn
Euer Kurfürstlich Gnaden mit den Rittern
Zum Thor hinaus thät ziehn, die Schlacht zu bieten,
So schützte das vor gänzlicher Vernichtung
Euer Hochwürden treue Stadt. Der Sieg bleibt schwerlich
Euern gebenedeiten Waffen aus!

Alle.

Ja wohl! Zur Stadt hinaus!

Richard.

Verräther Ihr!
Ein Strafgericht will unter Euch ich halten,
Das Euch die meuterische Lust benehmen soll.

Siebenter Auftritt.

(In dem Augenblicke, wo Richard auf den zurückweichenden Haufen eindringen will, tritt ein Hauptmann mit einer Schaar Söldner auf, einen gefangenen Sickingschen Lanzknecht bringend. Vorige.)

Hauptmann. (zu Richard.)

Herr Kurfürst! Diesen Lanzknecht fingen wir
Mit einer Schlinge von der Mau'r ihn reißend.
Kund kann er thun des Feindes Plan und Stärke.

Richard. (zum Lanzknecht.)

Du hörst, was man von Dir begehrt. Gieb Auskunft,
Wenn Dir Dein Leben lieb! Tritt ein in meinen Dienst.

Lanzknecht.

Viel lieber sterb' ich in Franziskus Huld,
Als daß ich leb' ein trierischer Pfaffenknecht!

Ein Söldner.

So ſtirb, Du Hund!

(er erſticht ihn. Pauſe.)

Richard.

Schafft dieſen Leichnam fort!

(der Hauptmann ab mit den Söldnern, die die Leiche des Lanzknechts mitnehmen.)

(zu den Bürgern.)

Euch aber ſag' ich: laßt Euch dieſen Todten
Ein Beiſpiel ſein! Zur Leiche mach' ich den,
Der eine Miene nur verzieht! Zur Mauer, fort!

Dritter Bürger. (leiſe zum Vierten.)

Reizt ihn jetzt nicht — ich ſpreche noch mit Euch;
Wir bringen's doch noch auf das Unſrige.

Richard.

Verſchwenderiſch an Euer'n Thoren gießt
Der beſte Adel hin die rothen Ströme
Aus ſeinem fürſtlichen Geäder — und
Ihr wolltet ſparen Euer Pöbelblut?
Eu'r nied'res Daſein ſchonen, wo der Kampf
Für dieſes Lebens Heiligthümer raſ't?
Der fromme Mönch ſogar, des Schwerts's unkundig,
Bewehrt die Hand, des Betens nur gewohnt,
Wirft opfernd ſich dem Tod entgegen, kämpft
Für ſeinen Glauben, ſeinen Gott! — Und Ihr
Wollt denken an Eu'r elend Hab und Gut?

(man hört einen Choral der Mönche hinter der Scene.)

Choral. Erſte Strophe:

Spe mercedis et coronae
stetit martyr in agone
ad mortem obediens
morte Christum imitatus
fide firmus et firmatus
firmo gressu gradiens.

Richard.

Seht her, da nahen sich die frommen Streiter,
Entschlossen freudig eine zweite Mauer
Der Stadt zu bilden aus der eignen Brust.

(es erscheint auf der Bühne die Procession der Mönche, das Allerheiligste und die Fahne mit dem Muttergottesbilde voran.)

Choral. Zweite Strophe.

Furit furor militaris
ut vir sacer sacris aris
immoletur hostia
quem occidunt saevientes
introducunt nescientes
ad aeterna gaudia.

(wie das Allerheiligste auf der Bühne erscheint, fallen der Erzbischof und alle Anwesenden auf die Kniee. Der Zug zieht, die zweite Strophe des Chorals absingend, langsam und hin und wieder anhaltend über die Bühne. Wie das Allerheiligste die Bühne passirt hat, erhebt sich der Erzbischof und nach ihm die andern Anwesenden.)

Richard. (die Arme segnend ausbreitend.)

Steht auf, gestärkt jetzt durch des Himmels Segen!
Der Herr der Heerschaar'n selber ficht mit Euch
Und wendet von Euch ab des Feindes Schwerter,
Die heil'ge Jungfrau schwebet Euch voran,
Sie winkt Euch zu aus ihrem Himmelsglanz.
Selig, wer heut sein Blut vergießet! Denn
Gleichwie das Blut des Herrn, also löscht aus
So sel'ger Tod des Lebens Sünd' und Irrthum.
Geöffnet sind ihm Seiner Glorie Himmel,
Die Paradiese Seiner Herrlichkeit.
Die Heil'gen jauchzen preisend ihm entgegen,
Zur Rechten Seines Thrones wird er stehn
Verklärt im ew'gen Glanze seines Lichts!
Auf denn! Zur Mau'r! Ich selber führe Euch.
Als Euer Feldgeschrei ruft an die heil'ge Jungfrau.

Alle.

Zur Mauer auf! Trier und die heil'ge Jungfrau!

(ſie ſtürzen ab vom Erzbiſchof geführt.)

Achter Auftritt.

Feld vor Trier. Mählich beginnt der Morgen zu dämmern. Lanzknechte treten auf, den tödtlich verwundeten Sombreff tragend. Später Ulrich von Hutten.

Sombreff.

Legt hier mich hin; gleich gilt es, wo ich ſterbe.

Erſter Lanzknecht.

So ſchlimm wird es nicht ſein, Herr Ritter. Hülfe
Will ich Euch rufen.

Sombreff.

Mir hilft keine Hülfe mehr.
Kehrt in den Kampf zurück.

(Ulrich von Hutten mit einigen Bewaffneten tritt auf.)

Zweiter Landsknecht.

Wer da! Gebt die Parole!

Ulrich.

Luther und Franziskus!

Sombreff. (ſich mühſam halb aufrichtend.)

Hutten, Ihr ſeid's?

Ulrich.

Fritz Sombreff, Ihr? Und ſchwer verwundet, ſeh' ich!

Sombreff.

Sagt nur, zum Tod getroffen.

Ulrich.

Armer Freund!
Ihr hieltet allzugut, was Ihr verſpracht.

Sombreff.

Wie ſteht der Kampf? O gebt mir Auskunft!

Ulrich.

Noch ſchwankt die eh'rne Wage raſtlos hin und her!
Vom Moſelthore komm' ich, wo wir blutig
Zurück des Feindes wüth'gen Ausfall ſchlugen.
Voran den Seinen focht der Erzbiſchof,
Entgegen würgt' ihm Franz, deß haſt'ges Schwert
Den Prieſter ſuchend, den ihm Mars entrückt,
Die Reih'n der Feinde widerwillig faſt
In dichten Garben achtlos niedermähte! Doch jetzt
Lebt wohl! Zum Simeonsthor eil' ich, wohin Franz ſelbſt
Geworfen ſeinen Sturm, die Stadt auf's Aergſte drängend,
Und auf ſich zog der Feinde dickſten Knäul.
— Lebt wohl und zürnt nicht, wenn ich Euch verlaſſe,
Des Krieges grauſamem Gebot getreu.

Sombreff.

O nur noch einen Augenblick verſüßt mir
Durch flüchtigen Bericht des Lebens letzte Züge!
Wie ſteht es am Koritzer Thor? Es lief
Gemurmel durch die Reih'n: genommen ſei's!

Ulrich.

Dort ſtürmt, des Todes Bild, der ſchwarze Zollern,
Die Keule ſchwingend, die in ſeiner Hand
Aufwiegt der Sicheln zwei des Senſenmanns.
Wie er ſein Volk wider die Mauer führt,
Ergießt ein ſolcher Strom von ſiedend Oel,
Geſchmolzen Blei ſich auf der Stürmer Haupt,
Daß lauten Schrei's die Knechte von ſich werfen
Die Sturmleiter, erſchreckt zurücke fliehn.
Doch er, ohn' eines Rufs ſie nur zu würd'gen,
Als wolle er allein die Stadt erobern,
Hebt auf die wucht'ge Leiter, und hinan

Schwingt er sich ihre Sprossen mächt'gen Schritts.
Wie das die Knechte sehn, ergreift sie Schaam,
Noch heißer brennend, als das schmelzend Feuer;
Umkehren sie und stürmen nach dem Herrn.
Verwundet in der Rechten faßt er mit
Der Linken seine Waffe, kämpft wie vor.
Doch seiner Knechte allzudichte Reihn,
Die sich ihm nach zu seiner Hülfe schwingt
Zerbricht die Leiter — doch, indem ich spreche
Verrinnt die Zeit! — Habt Ihr gehört? Signale!

(man hört hinter der Scene ein lang gehaltenes Signal.)

Sombreff. (wendet sich um.)

Zum Rückzug bläs't man! Enden soll der Sturm —
So ende mit ihm dieses Lebens Rest!

(er stirbt.)

Neunter Auftritt.

(Franz mit Gefolge. Später Fürstenberg, Eitelfritz, Frowin und andere Hauptleute und Obersten und Ritter.)

Franz.

Hieher beruft die Feldherrn! Ruhen soll
Der athemlose Angriff, der bereits
Die ganze Nacht durch an den Mauern tobt.

(einige aus dem Gefolge ab; er gewahrt Hutten.)

O Ulrich, Du!

(er umarmt ihn.)

Ich war besorgt um Dich,
Als uns die Menschenwelle auseinander warf,
Furchtbar auf ihrem blut'gen Arm Dich schaukelnd.
Du siehst, der grimme Pfaffe hält sich gut,
Will nicht zu billig sein Barett verkaufen.

(die Ritter und Hauptleute treten auf.)

Gruß Euch, Ihr Herr'n! Schließt einen Kreis um mich.
Des Morgens blasses Licht erhebt sich schon
Und Ruh' bedarf das ganz erschöpfte Heer,
Das ohne Pause jetzt acht Stunden lang
Sich und den Feind in Lachen Bluts ertränkend
Im Sturmlauf anraf't an die Maur'n der Stadt.
Drum riß ich Euch von Eurer Schnitterarbeit
Hinweg, hier Raths zu pflegen, ob wir gleich,
Nach Athemzügen unsrer Rast gegönnt,
Das blut'ge Spiel erneu'n — ob wir's verschieben
Bis die Geschütze leichtern Weg gebahnt.
Ihr Edlen und Ihr Hauptleut' dieses Heers,
Sagt Eure Meinung, wie's dem Führer ziemt.

Eitelfritz. (die rechte Hand verwundet in einer Binde, das Schwert in der Linken.)

Ich bin für Sturm! — 'ne Schande wär's für uns,
Wenn wir nicht diese Nacht in Trier schlafen.

Fürstenberg.

Gemach, Herr Graf! Euch reißt der Zorn dahin.
Nur kalter Blick paßt in des Feldherrn Rath.
Zu frühe kam der Sturm; zu fest ist noch
— Wir haben es erprobt — die trotz'ge Mauer,
Wir opfern nutzlos unser Heer dahin.
Es kann die Stadt uns nimmermehr entgehn,
Doch muß erst der Geschütze fearig Werben
Sie milder machen, muß in ihrem Herzen
Erst Oeffnung uns für unsern Sturm bereiten.

Frowin von Hutten.

So mein' auch ich. Verloren ist die Stadt.
Doch nur, wenn wir nach der Belag'rungskunst
Ueblicher Form und Regel unserm Angriff
Die Wege bahnen.

Eitelfritz.

Wege bahnt das Schwert
Dem, der's zu ſchwingen weiß.

Hauptmann Jörg. (vortretend, zu Franz gewendet.)

Verlaubt, Herr Ritter,
Wenn ich in Eures Heers, der Hauptleute
Geſammtem Namen jetzt das Wort ergreife.
Ihr kennt mich, Herr! Ich ſchlug des Reiches Schlachten
In Welſchland lagert' ich mit Kaiſer Max,
Ich ſtand —

Franz.

Wir alle kennen Dich, mein wackrer Jörg;
Du biſt der Büchſenmeiſter dieſes Heers,
Und ſeit ich kriege, ſah ich keinen beſſern.

Jörg.

Nun wohl, ſo hört mich an!
So lange wir nicht Breſche in die Mauern
Der Stadt geſchoſſen, ſchmettert Ihr vergeblich
Des Heeres Leiber an dies Bollwerk an.
Zu ſtark iſt es, zu zahlreich die Beſatzung,
Zu gut geführt! Man überwände wohl
Zwei dieſer drei, nicht alle drei geeint.
Unmöglich iſt's! — Jedoch wenn Ihr, Herr Ritter,
Folgt meinem Rathe, ſo verpflicht' ich mich
Eh' noch acht Tage enden ihren Lauf,
All mein Geſchütz auf wen'ge Punkte richtend,
Der Breſchen zwei in die Stadt zu legen,
Am Nord- und Weſtthor, und dann — drauf und Sturm!
Dann fällt ſie ohne Gnade rettungslos
In Euren heißen Siegerarm.

Ein Lanzknecht. (tritt auf.)

Mein Feldherr!
So eben flog, wo ich mit dreien Andern

Längs der Bastei auf Posten stand, ein Pfeil
Von innerhalb der Mauer abgeschossen
Uns vor die Füße, und am Pfeil befestigt
Sah'n wir 'nen Zettel, der die Aufschrift trägt:
An den großmächt'gen Ritter Franz.

Franz.

Mach los
Den Pfeil und lies den Zettel, Jörg.

Jörg. (lies't.)

„Gestrenger Herr Ritter! Es ist ein Freund, der Euch schreibt, und wenn er nicht Euer Freund ist, so will er Euer Feind sein, was, Gott steh mir bei, gerade so viel heißt, als ein Feind von sich selber und jedem ehrlichen Christenmenschen, und ein Freund dieser dickbäuchigen, geldgierigen, menschenschinderischen Pfaffen, die er gerade so liebt, wie Eure Kugeln sie lieben, wenn sie ihnen vor Zuneigung vorn in den Leib und vor Abneigung wieder hinten hinausfahren, ein prächtiges Schauspiel, von dem er es nie vergessen wird, daß Ihr es ihm, Gott lohn' es Euch, heute einigemal verschafft habt. Wenn Ihr in die Statt kommt, und Ihr haltet ihn Eurer Gnade für würdig, so bittet er sich's aus, an den Glatzen, die Ihr zum Hängen verurtheilt, es vollstrecken zu dürfen, und es denen zu erwirken, die Ihr etwa laufen zu lassen gedenkt. Also zur Sache. Ihr habt Freunde in der Stadt, und Leute, die von gutem Willen sind. Aber noch ist's zu früh; Ihr müßt Eure Ungeduld bezwingen und noch fein gemach liegen. Denn die Besatzung ist noch zu vollzählig, und die Pfäffischen machen noch ein zu groß Geschrei. Die Bürger aber haben noch den rechten Muth nicht. Wenn Ihr ihnen jedoch noch acht Tage die Häuser einschießt, so werdet Ihr's zum fröhlichen Ende führen. Also faßt Euch in Geduld, Herr Ritter, denn jede Kugel, die bei uns einschlägt, schafft Euch einen Feind weg und schafft Euch einen Freund mehr. Ihr hört weiter von mir, und wegen eines Pförtleins bin ich auch schon in Unterhandlung. Wenn eine Woche um ist, sollt Ihr mich in Trier in Person kennen lernen, und vergeßt dann meine Gnade nicht!"

Ein Freund von Franziskus.

(allgemeine Heiterkeit unter den Anwesenden.)

Jörg.

Ein beredtsamer Brief.

Eitelfritz.

Ein dienſtfertiger Schuft!

Franz.

Iſt die Verſchiebung Euer Aller Anſicht?

Alle.

Ja wohl, ſie iſt's!

Franz.

So mit wie ohne Brief
— Denn auch 'ne Liſt des Feindes könnt' er ſein —
Iſt's auch die meinige. Drum führt zurück
In ſeine alten Stellungen das Heer,
Und mit vermehrter Kraft erneuen wir
Das mörderiſche Grüßen der Geſchütze.

Jörg.

Ja, Herr! Doch ſchon zum dritten Male muß
Ich Euch gemahnen, daß das Pulver knappt.
Seit mehren Tagen ſchon verſpracht Ihr mir
Die Ankunft neuer Fäſſer, die von Landſtuhl
Ihr habt beordert. Dringlich nöthig wird's;
Nur noch auf Tage reicht der Vorrath aus.

Franz.

Laß gut ſein, Jörg. Weiß nicht, wo der Transport
Sich ſo verſpätet. Doch langt er wohl ſicher
Heut an. Inzwiſchen ſpar das Pulver nicht.

Zehnter Auftritt.

Die Vorigen. Ein Lanzknecht, von zwei Boten gefolgt, tritt auf.

Lanzknecht.

Zwei Boten, Herr, treffen ſo eben ein
Mit eil'ger Nachricht Euer Ohr begehrend.

Erſter Bote. (vortretend.)

Herr! laßt's mich nicht entgelten, wenn ich Euch
Unliebe Mähre künde. Ritter Renneberg,
Welcher in Clev' und Jülich für Euch warb,
Entſendet mich. Der Herzog hat durch ein Edikt
Das mit Verluſt von Leh'n und Leben ſtraft
Den, der Euch zuzieht, raſchen Halt geſetzt
Der Fluth, die ſchon des Ritters Lager ſchwellte.
Muthlos zerſtreuten ſich die ſchon Geworbnen
An dieſem Damm, der ihren Zuwachs brach.

Zweiter Bote.

Daſſelbe meld' ich aus Weſtphalen Euch und Limpurg,
Ein Gleiches aus dem Kölniſchen Stift, allwo
Durch gleiches Drohn der Erzbiſchof den Austritt
Von Euren Reitern hemmt.

(Bewegung unter den Umſtehenden.)

Franz. (ſpöttiſch.)

Sieh! ſieh! Wie raſch und einig
Auf einmal unſres Reiches Fürſten ſind,
Die ewig hadernden, berathenden!
An Wunder grenzt's! Kaum reiß' ich aus der Scheide
Dies gute Schwert, um ſie in Eins zu ſchweißen,
Und — ſeit das Reich ſteht, kenn ich keinen Fall! —
Schon kommen ſie, dem Wunſch Gewährung lächelnd,
Mir flugs geeint entgegen! — Solche Willigkeit
Iſt halber Sieg, verdient, daß man ſie merke.
Habt Dank für gute Botſchaft!

(Boten ab.)

(zu den Hauptleuten und Rittern.)

Wer von Euch
Braucht Theilnehmer an Ruhm und Beute? Wer
Denkt ſo gering von ſich, daß er ſich nicht
Genügt?

Alle. (stürmisch.)

Nicht Einer, Franz! Dreimal genug
Sind wir uns selbst, so lang' Dein Geist uns führt.

(ein Reisiger tritt hastig auf.)

Franz.

Habt Dank!

Frowin. (fast gleichzeitig.)

Wer naht sich da mit schnellem Schritt?
Sein unstät Auge zeigt, daß er wen sucht.

Reisiger. (auf Franz zutretend.)

Ihr seid Franziskus. Ich erkenn' Euch Herr!
Von Michel Minckwitz's Reis'gen bin ich Einer,
Der Euch mit einem Fähnlein Reitern und
Mit fünfzehnhundert Knechten, die er warb,
Aus Braunschweig zuzog. Da, ganz unversehens,
Ueberfällt mit überlegner Macht uns Philipp,
Der Landgraf Hessens, stäubt uns auseinander,
Schlägt Ritter Minckwitz selbst in Bande und
Bemächtigt sich der Kriegeskasse. — Ich
Hetzte mein Pferd zu Tod, um Euch die Kunde
Zeitig zu bringen.

Franz. (bei Seite zu Jörg.)

Schlecht verstehen sich
Auf ihren Dienst die Posten, daß sie nicht
Die Boten in mein Zelt geleiten. Uebel
Ziemt sich's, daß hier vor meines Heeres Führern allen
Die Jagd der Unglücksposten auf mich dringt.

(Jörg ab und bald darauf zurück.)

(zum Reisigen gewendet.)

An Deiner Eile zweifl' ich nicht. Wärt Ihr
Gestanden, wie Ihr liegt, — Ihr hättet greinend
Den Knaben Philipp heimgeschickt nach Darmstadt.

Reisiger.

Der Träger schlechter Botschaft muß es dulden,

Wenn ſich der Zorn des Hörers auf ihn kehrt.
Ja, mehren muß ich ihn durch ſchlecht're Kunde:
Eiligſt heran mit ſtarkem Heere rückt
Zu Triers Entſatz der Landgraf Philipp ſelbſt.

(Bewegung unter den Umſtehenden.)

Franz.

Triumph, Ihr Herr'n!

(zum Reſigen.)

Du biſt ein Schlaukopf, der den ſchlechten Anfang
Der Rede durch des Schluſſes Gold verbrämt!
— Laßt ihm ein Pferd und beſſ're Waffen reichen.

(zu den Rittern.)

Umſonſt ſucht' ich mit eifrigem Bemüh'n
Den Biſchof aus der Stadt zur Schlacht zu locken.
Jetzt ſeid gewiß, trifft Philipp ein, läßt's ihn
Nicht drinnen mehr! Dem Helfer helfend wagt
Der Pfaffe ſich in's offne Feld. Ein Schlag
Vernichtet Beide dann, wenn unſre Schwerter
Die alten noch, und öffnet uns die Stadt.

Frowin. (ſtürmiſch das Schwert ziehend.)

Hoch lebe Franz! Führ' Philipp uns entgegen,
Des Sieges macht Dein Banner uns gewiß.

Alle. (eben ſo.)

So ſei's! Hoch lebe Franz!

Kurt. (hinter der Scene.)

Ihr mich zurückhalten
Von meinem Herrn? Mich der jetzt ſeit vier Tagen
Mit den Minuten um die Wette läuft,
Um früher ihn zu finden? Lange Schufte, Ihr!

(mit jeder Hand einen Lanzknecht, der ihn hindern will, weit von ſich ſchleudernd, kommt Kurt auf die Bühne geſtürzt, und ſinkt mit den Zeichen äußerſter Erſchöpfung vor Franz zuſammen.)

Ach lieber Herr! — ſo hab' ich endlich Euch!

Franz.

Wie Kurt, Du bist's? Was treibst Du hier? Ich ließ Dich
Auf Landstuhl bei der Burgmannschaft zurück,
Bei'm Balthasar. Was willst Du hier? So rede!

Kurt. (nach Luft ringend.)

O gleich, Herr — gleich — ich kann nicht mehr — bin auch
Der Kurt nicht mehr — denn seit vier Tagen bin ich —
Zum Windhund worden —

Franz.

Bringt 'nen Becher Weins,
Daß er sich stärke.

Kurt.

Laßt mir lieber bringen —
'ne neue Lunge — Herr — die alte lief ich —
In Stücke, fürcht' ich —

(ein Landsknecht bringt ihm einen Becher. Kurt faßt ihn mit beiden Händen und leert ihn mit einem hastigen Zuge)

Ah! Im Humpen wohnen
Selbst neue Lungen!

Franz.

Willst Du reden jetzt!

Kurt.

Ja, Herr! — Auf Landstuhl also ließt Ihr mich
Zu Balthasar's Befehl. Der stellte mich
Zu dem Geleit, das Euch die Pulverfässer
Von dort zuführen sollte.

Franz.

Sprich, wo weilt
So lange der Transport?

Kurt.

Wir hatten noch
Nicht einen Tagesmarsch zurückgelegt,

Als uns im Frieden — ohne Fehdekünd'gung —
Der Pfalzgraf überfallen ließ, zur Beute
Die Fässer nahm —

Franz. (heftig auffahrend.)

Der Pfalzgraf, sagtest Du?
Das lügst Du, Bursch!

Kurt.

Ich lügen, Herr? Hört weiter!
Er warf uns nieder, macht' uns zu Gefangnen;
Doch nicht genug! An starken Heeres Spitze
Rückt er im Eilmarsch wider Euch heran;
In dreien Tagen steht er hier wo ich.
Uns führt' er mit sich bei dem Troß, doch mir
Glückt' es zu fliehn. Todt lief ich mich, um Euch
Zur rechten Zeit die Nachricht kund zu thun.
Wartet Ihr's ab — so seht Ihr, ob ich lüge.

Franz. (der während dessen in der heftigsten Erschütterung dagestanden, zu Ulrich.)

Sieh, Ulrich — das — das traf ins Herz! — —
— Von allen Fürsten er war es allein,
Den ich geliebt, dem dieses Herz vertrauend
Entgegenschlug. Im Blut gehärtet waren
Die eh'rnen Bande, die uns Beide einten!
Für ihn Rebell an Kaisers Majestät,
Um seiner Treu' zu ihm bestieg mein Vater
Das Blutgerüst! Für ihn entrollte schmählich
Sein edles Haupt des Henkers blut'gem Beil.
Ich hielt die Treu' in Vaters Blut getauft:
— So lohnt Er Schweickhardt's Sohn, so lohnt er mir!
Auf Alles — darauf nicht war ich gefaßt!
Nur ihn nicht glaubte ich als Feind zu sehn.
— Zertrümmert liegen meine Rechnungen,

Mit Einem Riß zu Schanden ward gemacht
Menschennatur und Menschenwitz durch — Fürstenehrgeiz!

(er tritt, während ihn Hutten mit dem Ausdrucke größter Theilnahme umarmt, einige Schritte in die Reihen der Umstehenden zurück, unter welchen seit der Erzählung Kurt's ein immer steigendes Gemurmel und Bewegung um sich gegriffen haben.)

Fürstenberg.

Mir däucht', es nimmt das Spiel ein schlimmes Ende!
Wir sind verloren, wenn wir sie erwarten.

Frowin.

Nicht weniger verloren, wenn wir ziehn.
Denn ziehn wir ab, rückt uns der Richard nach.

Eitelfritz.

Verlaßt Euch drauf, das wird er sicherlich.

Frowin.

Verfolgt, umschlossen von dreifachem Heer —
Wie wollt Ihr einen Rückzug da vollbringen?
— Was saget Ihr?

Eitelfritz.

Ich? Nicht ein Wort! Ich weiß
So wenig einen Rettungsweg wie Ihr.

Franz. (der inzwischen mit verschränkten Armen in sich versunken dagestanden, wieder in die Mitte des Kreises tretend.)

Wer spricht hier von verloren? Was ist hier
Verloren? Seid Ihr Männer — oder seid Ihr
Schranzen der feilen Glücksgöttin? Könnt Ihr
Nur buhlen um die Lächelnde und schreckt
Vor ihrem ersten Stirnrunzeln zurück? —
Der Starke zwingt das Weib, daß, Sklave seines Willens,
Das will'ge Lächeln ihr zurückekehrt.
Am Ende nicht, am Anfang stehen wir
Von unsrer Kraft und unserm Unternehmen.
Dreifaches Heer bedroht uns — mehr als das

Der Pulvermangel. Er zwingt uns zum Abzug.
— So führ' ich durchs Gebirge Euch zurück
Und bring' Euch wohlbehalten hintern Feind.
Weh dem, der sich in meinen Rückzug wirft!
Des Heeres Rettung ist des Feldherrn Pflicht.
Entwölket Eure Stirn und greift nicht ein
In des Franziskus Sorg' und Amt. Wenn dann
Der Feind umgangen ist, entlasse ich
Für dieses Jahr des Heeres größern Theil —

Fürstenberg. (schnell einfallend.)

Das Heer entlassen, während jene Drei
Gerüstet Dir in Waffen gegenstehn?

Franz.

Kann ich solch Heer in meinen Burgen wintern?
Soll ich's in meiner Freunde Vesten legen,
Ihr Gut verschlingen noch vor dem Beginn
Des großen Kampf's? — Zudem, es hat nicht Noth
Für dieses Jahr. Der Winter bricht herein.
Nie werden sie zu solcher Frist es wagen,
Der Ebernburg zu nahn. Doch eh' ich sie
Entlasse, nehm' die Hauptleut' ich in Pflicht,
Beim ersten Strahl der nächsten Frühlingssonne
Gesammelt und durch Werbungen verstärkt
Die Fähnlein alle mir zurückzuführen.

Fürstenberg.

Der Pfalzgraf aber, was gedenkst Du ihm —

Franz.

Zwölf Edelknaben sollen ihm die Pflicht
Aufkündigen, an ihrer Schwerter Spitze
Den Fehdebrief des Sickingen ihm reichen.

(zu Ulrich.)

Du, Ulrich, sollst zur großen Zürich ziehn,
Wo mir der Eidgenossen mächt'ges Volk

Zuzug seit lang' versprach, wenn einst es gelte.
Jetzt ist es Zeit! Betreibe dort, wo man
Dich ehrt und liebt, die zugesagte Hülfe,
Der tapfern Männer artbewehrte Reih'n
Führ' Du nach Deutschland meinen Burgen zu.

(zu den Rittern.)

Euch aber setz' ich einen Tag in Schweinfurt aus,
Dorten erscheint mit Euren Sippen, Schwähern;
Den ganzen Adel will ich hin entbieten
Zu dem Konvent. Jetzt gilt es, wahr zu machen
Was Ihr in Landau mir geschworen habt.
Des Bund's Genossen alle sollen rüsten,
Es waffne sich die ganze Ritterschaft!

Alle.

Vertrau' auf uns wie auf Dein eigen Selbst!

Franz.

Nur eine Probe war der Waffenzug;
Die ernste Ausführung dem nächsten Jahr!
Geöffnet liegen uns'rer Feinde Karten,
Klar scheidet Freund und Feind sich. Alles ist
Gewonnen, bleibt der alte Muth Euch treu.
Jetzt erst entfalten wir die volle Kraft,
Der Winter diene Euch zur Werbefrist,
Und Allen zum Signal die neue Sonne.
Der erste Hauch des neuen Frühlings soll
Von Winters Eis und von des Landes Fesseln
Zugleich befrei'n des deutschen Volkes Erde;
— Ein neues Deutschland bringt das neue Jahr!

Alle.

Zum neuen Jahr das alte Glück mit Dir!

(während alle abgehen, fällt der Vorhang.)

Ende des vierten Aktes.

Fünfter Akt.

Erster Auftritt.

Ein gewölbtes und fest gemauertes Thurmzimmer in der von den Einungsfürsten hart belagerten Burg Landstuhl. Sickingen in einem Lehnstuhl. Er ist in voller Rüstung, doch ohne Helm. Etwas hinter ihm an einem kleinen Tische unter Papierschaften wühlend und Chiffre-Briefe schreibend Balthasar. Auf der entgegengesetzten Seite des Zimmers Philipp von Rüdesheim, vor ihm ein Humpen mit Wein. Marie, ordnend, Geräthschaften beibringend und entfernend geht ab und zu. Von Zeit zu Zeit hört man das Krachen der Geschütze.

Philipp. (aufstehend und den Becher, den er zum Munde geführt hat, heftig auf den Tisch stoßend.)

Verdammt! Nicht mal der Wein mehr mundet!
Und ganz mit Recht! Wenn deutscher Männer Blume,
Die Treue, sinkt, so wandle sich in Galle
Der deutsche Wein, vergifte diesem feig
Entarteten Geschlecht die letzte Lebensfreude.

Franz.

Still, Philipp! Lästre nicht die Freunde, bis
Ihr Fehl erwiesen ist.

Philipp.

Was braucht's da noch
Erweis? Ist unsre Lage nicht Erweis genug?
Erweis das Krachen der Karthaunen draußen?
Erweis dies letzte Loch, das vor den Kugeln
Des Feind's uns schwerlich lang' noch sichern wird?

Franz.

Du weißt, weit früher als ich ſelber ihn
Erwartet, hat der Feind ſich eingeſtellt.
Gewiß, ſie ahnen unſre Lage nicht.

Philipp.

Wenn ſich der Feinde Haß verfrühen kann,
Warum der Freunde Eifer nicht? Zudem —
Haſt Du nicht Brief auf Brief an ſie geſchickt,
Die dort der Alte fein in Chiffern faßte?

Balthaſar.

Nicht alle Briefe langen ſicher an,
Und leichter dringt des Feind's argwöhniſch Auge
Durch die Verkleidung eines Boten durch,
Als dieſer durch das Heer des Feindes dringt.

Philipp.

Ach was! Im Frühjahr ſind wir lang' ſchon, däucht mich! Lange
Mußten von ſelbſt ſie da ſein.

Franz.

Auch bin ich
Von Tag zu Tag gewärtig ihres Zuzugs,
So wie der Fähnlein die ich werben ließ.

Philipp.

Ja wohl! So ſagſt Du ſeit acht Tagen ſchon,
Doch das ſcheint klar, wirſt keine zweite Woche
Zu warten haben, denn vorher noch dürfte
In ſeinem Schutt uns dieſer Thurm begraben.
Teufel! Das Haus war feſt, doch ſind wir hier
Nicht auf der Ebernburg, der unbezwinglichen!
Dort hätten ſie gar lange ſchießen mögen,
Auch hätten ſie uns dort ihr Lebtag nicht
So nah' geſchanzt!

(man hört ein furchtbares Krachen oberhalb der Decke des Gewölbes. Alle außer Franz blicken unruhig auf.)

Horch, hörst Du?

(sorgfältig an der Decke umherblickend.)

Sag, wie lange —
Und diese Quadern wirbeln um uns her
Und spielen Ball mit unsern eignen Köpfen!

Franz. (aufstehend und mit verschränkten Armen durchs Zimmer gehend; halb für sich.)

Wahr ist's! Mein Lebtag hab' ich nicht erhört
So greulich Schießen! In den Kaiserkriegen
Nichts, was dem nur zur Hälfte nahe kam.

Philipp.

Weiß Gott, woher sie alle das Geschütz
Zusammenbrachten.

Franz. (wie zuvor.)

In so kurzer Zeit
So sehr bedrängt sein in so festem Haus —
Nie hätt' ich es geglaubt! Auch ist es wahrlich,
Als ob ein Geist in jeder Kugel stecke —
Als kennten sie sich aus auf jed' Geheimniß
Der Burg; denn stets in ihre schwächsten Stellen
Schlägt ihr Geschütz. — Wirklich, sehr sonderbar!

(bleibt sinnend stehn.)

Balthasar.

Der Teufel ficht für seine Pfaffen.

Philipp. (die Faust heftig ballend.)

Ich möchte wüthend werden. Ihnen hier
Zur Scheibe dienen müssen, da wir sie
Mit ein'ger Hülfe draußen schmeißen könnten!

Franz. (gefaßt, sich setzend.)

Still, Philipp! Stürzt der Thurm, so ziehn wir
Ins Felsgewölbe uns zurück.

Philipp.

Daß ſie
Wie eine Kröte breit geſchlagen Dich
Dann unterm Schutt vorziehen? O, Du haſt gut
Die Freund' entſchuldigen! Du ſelber trägſt
Die größte Schuld; Du biſt es, den am meiſten
Der Zorn trifft, der in meinen Adern kocht.

Franz.

Mich?

Philipp.

O, Du weißt's recht gut! Iſt mir's um mich?
An Deiner Freiheit, Deiner Sicherheit
Lag Alles — Alles ſteht und fällt mit Dir.
Du aber haſt verſchuldet dieſes Elend!
Nicht davon ſprech' ich, daß Du vor'ges Jahr
Unzeit'ger Großmuth voll mit Freunden, die
Dich jetzt verlaſſen, aufgelöſt das Heer —
Doch hier in Landſtuhl Dich einſchließen, ſtatt
In Deiner Veſten ſtärkſte Dich zu werfen,
Die Ebernburg —

Franz. (faſt ärgerlich.)

Du weißt, der Feind hat hier
Mich überraſcht —

Philipp.

Nicht überraſcht! Du hatteſt
Noch einen halben Tag vor Dir, eh' dort
Am Waldesſaum des Feindes Reiterei
Erſchien. Dreihundert Reiſ'ge ſchickteſt Du
Mit ihren Pferden fort, um Platz und Vorrath
Uns nicht zu mindern — o! was hat ich Dich
Mit abzuziehn! In vollſter Sicherheit
Hätt'ſt Du's gekonnt — doch Du —

Franz. (halb unwillig.)

Schimpflich

Wär's mir geweſen, aus ſo feſtem Haus
Vorm Feind zu fliehn, ohn' einen Schuß zu thun!
Wie trefflich hätte es mir angeſtanden,
Die Edlen, die in dieſe Burg ſich warfen,
Die treuen Diener hier zurückzulaſſen
Allein in ihrer Noth, an mich nur denkend!

Philipp.

So ſprachſt Du damals auch. Das iſt's ja eben,
Was ich Dir nie verzeihen kann! Was iſt
An ſolchen Kerls wie ich und die gelegen?
Um Dich nur handelt ſich's. Alles ſtand glänzend,
Ritt'ſt Du hinweg — die Burg hielt ich ſo gut wie Du.

Franz.

Des Feldherrn Anblick hebt des Söldners Kraft,
Gießt ihm Entſchloſſenheit in ſeine Adern.

Philipp.

Gleichviel! Ich hielt die Burg, hielt ſie —
So lang' ein Stein von Landſtuhl übrig war.
Und nahmen ſie ſie gar — was war verloren?
Sie hatten einen wüſten Schutthaufen
Bezahlt mit einem halben Heer, derweil Du
Auf Ebernburg in Freiheit ihrer lachteſt.
Doch niemals kam's ſo weit — denn warſt Du frei,
So konnteſt ſelber Du die Freunde ſpornen.
Dann freilich riſſeſt Du die Säum'gen fort!
An ihrer Spitze konnteſt Du alsdann
Im Rücken der Belagerer agiren.

Franz.

Ein träges Roß, das Reiters Sporn bedarf.
Und wo giebt's größern Sporn als Manneswort?

Philipp.

Du ſiehſt nun ſelbſt jetzt, wie es damit ſteht.
Was hatte man Dir damals nicht verſprochen!
Aus Böheim ſelber ſollte Hülfe zuziehn —
Nicht Einer kommt! — Als ich Dich damals flehte,
Beſchwor, hinwegzuziehn, da ſagteſt Du,
Wenn's Zeit wär', wollteſt Du ſchon noch hinaus.
— Jetzt wär' es Zeit, jetzt zeige wie Du's kannſt,
Wenn Du nicht Flügel nimmſt.

Marie. (mit einem Becher Wein wieder auftretend, den ſie Philipp präſentirt.)

Herr Ritter!
Ich bring' Euch andern Wein — vom beſten iſt er,
Er wird Euch ſicher munden, Euern Unmuth
Sänftigen. Nehmt und trinkt, und quält mit Vorwurf
Mir meinen Vater nicht.

Philipp.

Holdſel'ges Fräulein!
Beſſer als Wein ſcheucht Eurer Stimme Ton
Jedweden Unmuth fort. Ein Engel ſeid Ihr!
Ich glaube, Euch nur haben wir's zu danken,
Wenn noch die Burg ſich weigert einzuſtürzen
Auf unſre Häupter. Rührend iſt's zu ſehn,
Wie der Belag'rung hartes Ungemach
Ihr ohne Klage mild und lächelnd tragt.

Franz. (die Tochter zu ſich winkend, die ſich zu ihm niederbeugt und an ihn ſchmiegt.)

Marie!

(er liebkoſt ſie.)

Du ungerechter Philipp! Sie
Belobſt Du, daß ſie blieb; und that ſie nicht
Schwer Unrecht ihren Vater ſo zu täuſchen?

Damals, am letzten Tag als ich die Schaar
Der Reisigen fortschickte, gab ich ihr
Befehl mit fortzuziehn. Doch sie verschwor sich
Mit ihren Zofen, nahm zum Scheine Abschied,
Derweil von ihren Frauen eine unten
In ihrer Sänfte ihre Rolle spielt.
Ich konnte nicht hinunter, hatte hier
Vollauf zu thun. So hält sie sich verborgen
Und als der Feind heran —
(sie streichelnd.)
kömmt die Betrüg'rin
Abends hervor!

Philipp.

Sie hatte Recht! Ihr Platz
Ist neben Dir —

(ein noch furchtbareres Krachen der Geschütze als das erste Mal ertönt, gefolgt von dem Geräusch umstürzenden Mauerwerks. Alle fahren von ihren Plätzen auf, mit Ausnahme von Franz, der sich sitzend umschaut.)

Franz.

Das war ein harter Schlag; der kostete
Ein Stück der Mauer. — Philipp, geh und sieh
Was es gegeben; laß aufs Schleunigste
Flicken den Riß.

Philipp. (den Helm aufsetzend.)

Ich eile schon!

(er eilt hinaus. Marie entfernt sich still.)

Zweiter Auftritt.

Franz. Balthasar. (letzterer lehnt sich von seinen Schreibereien in den Sessel zurück. Kleine Pause. Franz sieht ihn mit einem langen forschenden Blick an. Balthasar scheint vor sich hin zu sehen.)

Franz.

Nun, Balthasar?

Balthasar.

Herr!

Franz.

Sprich, hast Du nicht auch
'nen Vorwurf in Bereitschaft? Deine frost'ge
Gezwungne Miene zeigt ihn deutlich an.
Sprich nur! — ich hab' das Heer entlassen, habe
Vorm Feind nicht fliehen wollen, hab' noch sonst
Ich weiß nicht was gethan! Sprich nur heraus,
Zertheilet Euch die Haut des kranken Löwen.
— Von alle diesem was wirfst Du mir vor?

Balthasar. (gedehnt.)

Ich? Nichts!

Franz. (aufstehend und im Zimmer auf und abgehend.)

Ja wahrlich, dann muß schlimm, sehr schlimm
Es mit mir stehn, wenn Balthasar nicht 'mal
Mehr einen Vorwurf für mich hat!

Balthasar.

Ihr irrt! —
Jungblüt'gen Thoren überlass' ich es
An Dingen mäkeln, die nur Folgen sind
Des einmal eingeschlagnen Wegs. — Der Weg
Ist es, um den sich's handelt, nicht die Schritte,

Die einzelnen, die er sich selbst erzwingt,
Im enggeschloss'nen Gleise sie erzeugend.

Franz.

Wo zielst Du hin?

Balthasar.

Herr — glaubet Ihr
An Todesahnungen?

Franz.

Alter, was ficht
Dich an?

Balthasar. (aufstehend und sich Franz nähernd.)

Daß man des Todes Stunde ahnt —
Ich glaub' es nicht — das aber weiß ich sicher:
Den Todfeind ahnt jed' Wesen sich heraus. —
Es ist wie ein Gesetz, das die Natur durchzieht,
Im unvernünft'gen Thier sogar sich kündend.
Der Vogel bei der Klapperschlange Blick
Bebt scheu zurück, sein Loos vorhererkennend.
Noch eh' der Samum naht, wirft das Kameel
Geschloss'nen Auges zitternd sich zu Boden.
Noch mächt'ger wirkt im Menschen der Instinkt.
Dem Freund mußt Du Dich zu erkennen geben,
Ihm, oft umsonst, versichern, daß Du's seist.
Der Feind allein, wie sehr Du Dich verstellst,
Hat bald Dich 'raus — ist Deine beste Schätzung.
Es werthet Dich sein Haß gerechter als
Die große Meng', oft als der Freund Dich werthet.
Es wittert schnell der Lebenstrieb in ihm
Den Untergang, den ihm Dein Wesen droht.
Mächt'ge Naturen schätzt der Feind voraus,
Lang' eh' der Freund in Hoffnung ihnen naht.
So sagte jener Sylla einst vorher
Vom jungen Cäsar, daß er fällen werde

Den Adel Rom's, als noch kein Marianer
Den Optimatenstürzer in ihm sah.

Franz.

Was soll das Alles hier?

Balthasar.

Was das hier soll? Ihr habt es nicht gewußt!
— Daß Ihr's nicht wußtet, zahlt Ihr jetzt so theuer!
Die Fürsten glaubtet Ihr beim Trierer Zuge
Zu täuschen? — für geringe Fehde sollten sie's,
Für einen Handel nehmen zwischen Euch
Und Richard nur? die Fürsten habt Ihr nicht getäuscht!
Sichern Instinktes sah ihr Haß in Euch
Den allgemeinen Todfeind ihres Stand's,
An allen Höfen Deutschlands scholl es laut:
Seitdem es Fürsten geb', sei gegen sie
Nichts so Gemeingefährliches begonnen.
Die Freunde nur habt sorglich Ihr getäuscht:
Der Nation galt es als solche Fehde!
Drum bleibt sie ruhig, Städte, Landvolk, läßt Euch
Mit eigner Kraft den eignen Handel enden,
Derweil scheu durch des ersten Schlags Mißlingen
Der Adel zögernd sich zurückehält.

(mit erhobener Stimme.)

Selbst unterbandet Ihr die Adern Eurer Kraft,
Das Lebens-Herzblut habt Ihr rückgestaut,
Das zugeströmt Euch wäre —

Franz. (der mit sichtlicher Ergriffenheit zugehört hat.)

Balthasar!
Halt' ein! Erdrücke mich mit Vorwurf nicht.
Es ging nicht anders — noch war es zu früh,
Mich offen zu erklären — Trier mußte,
Der Waffenplatz, mir erst gewonnen sein.
Der Plan war gut, Alles genau berechnet.

Wer kann den Zufall meistern — und wer darf
Zur Anklage ihn grausam umgestalten?

Balthasar.

O nennt nicht Zufall, was nothwendig ist!
Weil Ihr den Zufall nicht berechnen könnt,
Ist's Thorheit, auf des Zufalls schwanke Spitze
Das Weltgeschick zu setzen. War's zu früh,
So mußtet Ihr gerubig warten noch,
Doch schlugt Ihr los, so war's Euch besser, Ihr
Erhubt Euch offen gegen Kaiser Karl,
Schriebt Umformung der Kirche und des Reichs
Mit großen Zügen lesbar auf Eu'r Banner,
Ja besser selbst, Ihr riefst kraft solcher Titel
Und solchen Rechts Euch kühn zum Kaiser aus,
Entfesseltet den Strom der Nation,
Den nur mit Mühe noch sein Bette dämmt,
Als dies Versteckens mit dem Freund zu spielen,
Das Eurer Feinde — keinen blind gemacht.
— Genau berechnet, sagt Ihr! Ja, das eben,
Das eben ist's! Durch Eure Klugheit stürzt Ihr.
Das Größ're hättet Ihr gekonnt, das Klein're
Konntet Ihr nicht!
O, nicht der Erste seid Ihr, werdet nicht
Der Letzte sein, dem es den Hals wird kosten
In großen Dingen schlau zu sein. Verkleidung
Gilt auf dem Markte der Geschichte nicht,
Wo im Gewühl die Völker Dich nur an
Der Rüstung und dem Abzeichen erkennen;
Drum hülle stets vom Scheitel bis zur Sohle
Dich kühn in Deines eignen Banners Farbe.
Dann probst Du aus im ungeheuren Streit
Die ganze Triebkraft Deines wahren Bodens
Und stehst und fällst mit Deinem ganzen Können!

Nicht daß Ihr stürzet, ist das Schrecklichste —
Daß, wenn Ihr stürzt, Ihr hinsinkt in der Blüthe
Der unbesiegten, ungebrauchten Kraft,
— Das ist es, was ein Held am schwersten trägt.

Franz. (der während dessen mit immer heftiger arbeitendem Gemüthe auf und ab gegangen, plötzlich still stehend.)
So hältst Du wirklich für verloren mich?

Balthasar.
Herr — thät' ich das — nie spräch' ich so mit Euch
Und drückte nutzlos Euch des Vorwurfs Stachel
In Eure große Seele! — Nein — noch ist
Verloren nichts, was nicht durch kühnen Zug
Noch doppelt wieder zu gewinnen wär'.
Wie, Herr! Ist dieses Mauselech
Der Grenzumfang von des Franziskus Macht?
— In Euch liegt Eure Macht, in Eurem Namen,
In dem Vertrau'n, das in des Volkes Herzen
In warmer Neigung Euch entgegenschlägt.
Es scheiden nur die Mauern dieser Burg
Von Eurer Kraft, von der Nation Euch ab.
Schwer trägt das Land des schlechten weltlichen
Regimentes Druck, der Kirche Tyrannei,
Verflucht vielleicht in nicht gar langer Zeit
Selbst ohne Euch des Jochs Zertrümmerung.
(indem er Franz vertraulich näher tritt, mit leiserer Stimme.)
Herr, als im Elsaß und im Oberlande
Ich für Euch warb, hab' ich seltsamer Dinge
Gar viel erfahren, Manches ausgespäht. —
Im Landvolk gährt's! Es spinnt sich was. Weit geht's
Durch alle Gau'n. Wie unter leichter Decke
Verderbenschwangern Schooß Vulkane bergen,
Glimmt ein verzehrend Feuer mächtig fort.

(mit Wärme.)

Sprecht aus das rechte Wort und hell empor
Schlagen die Flammen, die verborgen züngeln.
Das Landvolk ruft — und hunderttausend Bauern
Erheben sich zu einem Heere Euch!
— Sprecht aus das Wort und gebt, indem Ihr's sprecht,
Deutschland zum Heer Euch, Euch dem Land zum Führer!

Franz. (in großer Bewegung, den Arm emporhebend.)

Ich will's — — das heißt —

(den Arm sinken lassend.)

Ich wollt' es! — Balthasar,
Du sprichst im Traum! Vergißt Du, daß ein Heer
Mich hier in dieser Burg gefangen hält?

Balthasar. (mit einem forschenden Blick auf Franz.)

Es gilt demnach, ein Mittel auszufinden,
Das freien Abzug Euch verschaffte, Herr!
Wie — wenn Ihr ihn durch Uebergab' erkauftet?

Franz.

Wie? Uebergabe! — — Und wenn ich's selbst wollte,
Kannst Du dran denken, daß sie will'gen würden
In solchen Pakt? Du weißt, des Krieges Recht
Fordert nach unvordenklichem Gebrauch,
Daß man vor der Belag'rung einer Burg
Die Uebergabe fordert, freien Abzug
Der Mannschaft drin gewährend, falls sie willig
Und eh' ein Schuß gethan, die Veste giebt.

Balthasar.

Ich weiß.

Franz.

Und weißt auch, daß, als sie mich überzogen,
Obschon sie's dreist gekonnt ohn' alle Furcht
Der Annahme und dies auch selber wußten,
Sie keine Aufford'rung an mich erließen.

So thaten sie als diese Burg noch fest,
Als ich sie oftmals noch durch Ausfälle
Zurückeschlug, die Schanzen ihnen brach,
Und Hoffnung auf Entsatz mit jedem Tage
Des Spieles Wandlung mir versprach. Und jetzt,
Jetzt, wo ich eingeschlossen bin, die Veste
Schon halb zerstört — jetzt sollten sie's gewähren?
O niemals thun sie das! Es handelt sich
Für sie um mich, und nicht um diese Burg.

Balthasar

So meinte ich's auch nicht. Gebt Acht! Trefflich
Befestigt und gar wohl bemannet trotzen
Die andern Eurer Burgen noch dem Feind.
Der Drachenfels, die Hohenburg, vor Allem
Schreckt ihn die Ebernburg. Mit Furcht nur wird
Er nahen ihr. Selbst wenn Ihr fern, kann er
Nach langer fährlicher Belag'rung nur
Sie zwingen, wenn er wirklich sie bezwingt.
Zudem — noch weiß er nicht, wie sehr wir hier
Verroht schon sind, sonst freilich lehnt' er wohl
Den Vorschlag ab. Doch da es also steht —
Wie wär's, wenn Ihr zu eignem Nachtheil ihn
Bestechen könntet? Durch die Uebergabe
Der Burgen all' Euch freien Abzug kauftet?

Franz. (auffahrend.)

Du rasest, Balthasar! Die Ebernburg, —
Dies Bollwerk meiner Macht — — ich sollte —

Balthasar. (mit Würde.)

Da draußen harret Euer die Nation.

Franz. (in heftiger Gemüthsbewegung mit dem Fuß aufstampfend und mit schmerzlichem Ausdruck.)

Wo sind sie nun! Wo sind sie Alle jetzt,
Der Aremberg, der Horn, der Fürstenberg,

Die Schweizer, die von Straßburg, die von Landau,
Wo sind sie Alle, die mir einst so viel,
So viel versprachen und — so wenig hielten!
(er birgt sein Haupt in den Händen.)

Balthasar. (bewegt.)

Und kämen sie, sie kämen doch zu spät! —
Herr! Grämt Euch also nicht. Mit leichterem Kampf
Als jetzt Ihr kämpft, erringt Ihr wieder das
Verlorene! — Was macht es Dem wohl aus,
Der eine Welt erobern will, von sich
Zu werfen ein'ge Hufen Lands! — Doch, Herr,
Bedenket, daß vor Allem Eile Noth.
Lehrt sie ein Unfall kennen unsern ganzen Drang,
Nie thun sie's!

Franz. (nach einer Pause des heftigsten innersten Kampfes mit der gewaltsamsten Anstrengung.)

Ruf' mir den Herold her!
(Balthasar ab und bald darauf mit dem Herold zurück.)

Franz.

Herold! Zum Feinde send' ich Dich. Und diesen
Vorwurf heiß' ich ins Antlitz Dich ihm schleudern:
Verletzt hat er das Recht des Kriegs in mir,
Hat nicht gefordert diese Burg. — Ich fordre jetzt
Mein Recht, das unerfüllte, stelle ihm
Für freien Abzug alles Lebenden
Die Burg anheim.
(Herold verneigt sich.)

Balthasar.

Und ist dies Alles, was
Ihr ihm zu sagen habt?

Franz.

O Balthasar —
Ich kann nicht — kann nicht weiter gehn — kann nicht

Erbieten ſelbſt, was nur mit Widerſtreben
Was ich erröthend nur gewähren könnte.
Wenn ſie's vorſchlügen — möglich, ja, daß ich —
Doch ſelbſt — nein, niemals, niemals, Balthaſar!

Balthaſar.

Herr, ich verſteh' Euch. Selber will ich mit
Dem Herold ziehn, den Feind aushohlen, will
Ihm ſeine Zunge lenken, daß ſie anlangt
Am vorbeſtimmten Ort und als Bedingung
Von uns verlangt, was wir gewähren wollen.

Franz. (ihn umarmend.)

Auf Deine Zunge leg' ich meine Ehre!

Balthaſar.

Vertraut auf mich.

(will gehen.)

(ſie umarmen ſich nochmals und gehen, Balthaſar mit dem Herold nach der einen, Franz zur andern Seite ab.)

Dritter Auftritt.

Gaſtzimmer einer einſam gelegenen Schenke im Oberland. Es iſt ſpät Abend, das Zimmer finſter. Es klopft ſtark an die Thür.

Wirth. (im Nebenzimmer.)

Gleich, gleich!

(das Pochen wiederholt ſich.)

Ich komme ſchon.

(das Pochen wird ſtärker.)

(mit einer Laterne erſcheinend.)

Ja, ja! Geduld!
Wer pocht denn da ſo gottesläſterlich?

(er hat inzwiſchen die Thür erreicht und öffnet ſie.)

Je nun, für Einen, der bei ſolchem Unwetter
Zu Fuße reiſ't, macht Ihr 'nen Teufelslärm.

Jos Fritz. (das Geſicht durch ein großes Pflaſter und einen Bart entſtellt, ſchnell eintretend.)

Hui!

(er macht dem Wirth mit der Hand ein geheimes Zeichen.)

Wirth. (überraſcht.)

Was? Einer von der Brüderſchaft?

Ja, dann verzeiht!

(er geht an die Thür, um ſie wieder zu verſchließen. Jos Fritz hat indeß einige Schritte nach dem Vordergrund gemacht und Mantel, Pflaſter und falſchen Bart abgenommen. Er trägt eine etwas phantaſtiſche ritterliche Tracht, um den Leib einen Waffengurt mit mehreren Dolchen und ein Schwert.)

Wirth. (zu ihm zurückkehrend.)

Wie? Ihr ſeid es, Jos Fritz?

Willkommen herzlichſt! Langt Ihr eben an?

Jos Fritz. (ſeine Sprache iſt raſch und etwas abgebrochen.)

Kam vor'ge Nacht in dieſer Gegend an,

Auf den Gehöften macht' ich heut die Runde.

Wirth.

Wo kommt Ihr her? Wo waret Ihr? Was bringt Ihr

Für Nachricht mit?

Jos Fritz.

Hoho! Ihr fragt ja wie

Ein Theſchreiber und laßt vor lauter Fragen

Zur Antwort keine Zeit. — War lang' nicht hier,

Bin weit herum geweſen. Doch dafür

Bring' ich Euch auch gewicht'ger Zeitungen

Gar viele mit. Alles geht gut. Wohin

Ich kam, in allen deutſchen Gauen iſt

Der Bau'r bereit zum Werk. Die Schinderei

Der Pfaffen und der Druck der Herren hat

Sein Aeußerſtes erreicht. Weithin iſt Alles

Aufs Beſte vorbereitet. Wenig nur

Iſt noch vonnöthen und — die Stunde ſchlägt.

Ein jed' Ereigniß, das geeignet scheint,
Kann das Signal zum Losbruch geben. — Doch
Jetzt ist zum Schwatzen keine Zeit. Bald sollt
Ihr Näheres erfahren, denn hierher
Beschieden hab' ich der Gemeinde Brüder.
Mit jedem Augenblick erwart' ich sie.
Drum eilet Euch. Setzt Lichter dort —

(es klopft.)

Aha!
Da klopft man schon. Laßt nur, ich selber will
Oeffnen, die Losung ihnen abzunehmen.
Macht Eure Sach' indessen, aber setzt
Die Lichter weit zurück, daß sie die Thür
Möglichst im Dunkeln lassen.

(Wirth ins Nebenzimmer, von wo er Lichter, Stühle und Becher holt und sie an einen langen Tisch links an der Ecke der Bühne aufstellt.)

Jos Fritz. (schreitet auf die Thür zu und öffnet sie halb. Wie der Eintretende auf der Schwelle erscheint, redet er ihn an.)

Leset, sagt an! Was ist das für ein Wesen?

Erster Bauer. (stehen bleibend.)

Wir können vor Pfaffen und Adel nit genesen.

Jos Fritz.

's ist recht. Kommt näher.

(er schließt die Thür. Zum Bauer, der inzwischen Mantel und breitkrempigen Hut, der sein Gesicht verborgen, abgelegt.)

Ah, Hans von der Matten.

(reicht ihm die Hand.)

Erster Bauer.

Bin ich der Erste noch?

Jos Fritz.

Der Erste. Doch
Ihr werdet nicht gar lang zu warten haben.
Macht's Euch bequem.

(man klopft.)

Holla!

(er eilt an die Thür um sie zu öffnen, wie vorhin.)

Loset, sagt an! Was ist das für ein Wesen?

Zweiter Bauer.

Wir können vor Pfaffen und Adel nit genesen.

Jos Fritz.

Gut. Tretet näher.

Wirth. (der inzwischen Becher und Lichter auf den Tisch gesetzt hat.)

So! Nun bin ich fertig,
Und kann Euch ablösen.

(er postirt sich, während sich Jos Fritz in den Vordergrund begiebt, an die Thür. Rasch aufeinander kommen mehrere Bauern, denen der Wirth öffnet, auf der Schwelle leise mit ihnen spricht und sie dann hereinläßt. Die Angekommenen setzen sich theils an den Tisch, theils gruppiren sie sich um Jos Fritz und sprechen leise mit ihm.)

Zweiter Bauer. (zu Jos.)

So meint Ihr, daß
Wir auf die Städte rechnen können?

Jos Fritz.

Hm!
Wie ich Euch sagte, Jäcklein! Ueberall
Ist uns die untre Bürgerschaft geneigt,
An vielen Orten die Gewerke hold.
Ein Andres freilich ist es mit dem Rath,
Der Ehrbarkeit, und was da drum und dran hängt.
Stehn wir allein in der Bewegung, werden
Wohl nimmer sie dem Bauer sich vereinen.
— Doch ist es Noth, so werden sie geduckt.

Dritter Bauer. (hinzutretend.)

Ich glaub', wir sind vollzählig jetzt. Ihr könntet
Beginnen, Jos.

Jos Fritz.

Setzt Euch; nehmt Alle Platz.

(ſie ſetzen ſich. Jos nimmt den Vorſitz am Kopfe des Tiſches ein.)

Wir müſſen fünfzehn ſein. Sind wir beiſammen?

Dritter Bauer.

Den krummen Stephan ſeh' ich nicht.

Ein Bauer.

Hier bin ich ja!

Dritter Bauer.

So ſind wir voll.

Vierter Bauer.

Fünfzehn.

Jos Fritz. (hat gezählt.)

Fünfzehn. 's fehlt keiner.

So laßt uns denn beginnen. Doch zuvor

Schließt ab die Thür.

(der Wirth geht zur Thür, ſchließt ſie und kehrt an den Tiſch zurück.)

Brüder! Verſammelt ſeid Ihr,

Um ſo Bericht und Rechenſchaft von mir,

Wie Anweiſung für Euer weit'res Thun

Heut zu empfangen. Nah' bevor ſteht uns

Die Stunde, wo —

(man klopft ſtark an die Thür. Alle horchen mit geſpannter Aufmerkſamkeit auf.)

Einige Bauern.

Es klopft! Wer kann das ſein?

Wirth.

Ich öffne nicht.

Andere Bauern. (ſchnell.)

Gewiß nicht!

Erſter Bauer.

Doch es könnte

Auffällig ſein, wenn Ihr nicht öffnetet.

(es klopft wiederholt.)

Dritter Bauer.

Wie aber, wenn es Späher ſind?

Jos Fritz.

Dann iſt's
Erſt recht vonnöthen, daß er Einlaß giebt.
(mit einer bedeutſamen Pantomime auf ſeinen Waffengurt ſchlagend.)
Stumm — ſichert uns allein des Spähers Mund.

Vierter Bauer. (ſein Meſſer heftig ziehend.)

Ja wohl, Jos Fritz. Und iſt's ſo ein Hallunke —

Jos Fritz. (heftig.)

Steckt Euer Meſſer ein, Hans Unbedacht.
Stets lauft Ihr über!
(das Klopfen wiederholt ſich; zu den Bauern.)
Nehmt ein harmlos Ausſehn an,
Als ſäßet Ihr gemüthlich hier beim Glas.
(zum Wirth.)
Ihr aber, öffnet jetzt.

Wirth. (will gehen.)

Wenn Ihr es wollt.

Jos Fritz.

Halt! Gebt mir Zeit, mich erſt noch zu bepflaſtern.
(er thut Pflaſter und falſchen Bart wieder an. Der Wirth öffnet.)

Vierter Auftritt.

Ulrich von Hutten. Die Vorigen.

Ulrich. (eintretend, in Reiſekleidung; zum Wirth.)

Nehmt meines Pferd's Euch an.
(Wirth ab.)
(nach dem Vordergrunde ſchreitend.)
Welch eine Nacht!
Wie ſtimmt dies Unwetter zu meinem Innern.

In Strömen peitscht der Regen. Also strömt
Bange Besorgniß durch die Seele mir,
Auflockernd alle feste Mannesкraft.
Und wie der jähen Blitze gelber Schein
Unsichern Lichts die Finsterniß erhellt,
Zuckt Ungewißheit peinvoll durch die Brust,
Im grellen Streiflicht der Befürchtungen
Des Freundes unbekannte Lage zeigend.

(er hat inzwischen Barett, Mantel und Handschuhe auf einen Tisch gelegt an der den Bauern entgegengesetzten Seite des Zimmers. Diese haben während dessen, scheinbar eifrig mit einander plaudernd, verstohlen, aber forschend, Ulrich betrachtet, vor Allen Jos Fritz.)

Jos Fritz. (für sich.)

Den Ritter, mein' ich, sollt' ich kennen.

Ulrich. (zu dem zurückkehrenden Wirth.)

Seid

Ihr da der Wirth?

Wirth.

So ist es, Euer Gnaden.

Ulrich.

Bringt einen Becher Weins.

Wirth.

Sogleich. (ab.)

Jos Fritz. (der inzwischen von seinem Sitze aufgestanden und um ihn besser zu betrachten, um Ulrich herumgeschlichen, der in Sinnen verloren da steht.)

Bei Gott!

Ich will verdammt sein, wenn er es nicht ist!

(er kommt Ulrich noch näher und entfernt sich dann einige Schritte.)

Kein Zweifel mehr, er ist's! Welch günstiges
Zusammentreffen! — Unbenutzt es lassen,
— Jos Fritz, wär' Thorheit, mehr als Thorheit noch,
Und größere als Dir gegeben ist. —

— Wie dies Begegnen unklare Gedanken,
Unsichre Plane, still gehegte Hoffnung
Zur vollen, reifen Blüthe plötzlich bringt!
Wenn's Einer bei ihm kann, ist Er's — und Er
Ist's wieder, wenn es Einer will. — — Wenn je
Ein Augenblick dazu geschaffen war,
— So ist's der jetzige — — Hui! — —

(den Kopf entschlossen schüttelnd.)

Drauf und dran!

(er nähert sich wieder Ulrich.)

Ulrich. (sinnend.)

Die erste Nacht auf deutschem Boden wieder! —
Vielleicht daß ich sie nutze, daß ich hier
Auskunft, wenn dürft'ge nur, erlangen kann.

(er sieht auf und gewahrt Jos Fritz, der ihn ganz nahe lauernd betrachtet; mit der Hand nach dem Degengriff fahrend.)

Was wollt Ihr mir? Zurück, wenn's Euch beliebt!

Jos Fritz.

Herr Ritter, sprecht! Erkennt Ihr mich nicht mehr?

Ulrich.

Ich Euch so wenig, wie Ihr, hoff' ich, mich.

Jos Fritz.

Wie denn, Herr Ritter! Ich sollt' Euch nicht kennen?
Euch nicht, die Blüthe Eures Standes, Euch
Den besten Mann in Deutschlank! — Aber nein,
Will Euch nicht schmeicheln. Einer lebt noch, der
Mit Euch sich messen kann. Doch dieser Eine ist
Eu'r bester Freund. Mit Stolz, nicht Eifersucht

(sich ihm nähernd und leiser redend, daß ihn die Bauern nicht verstehen.)

Erfüllt des Franzens Lob — Ulrich von Hutten.

Ulrich. (betroffen zurückfahrend.)

Und wer seid Ihr?

Jos Fritz.

Ah so! Ja, ich vergaß,
Daß Ihr mich nicht in voller Schönheit schaut.
Verzeiht! Gleich bin ich's selbst.
(er nimmt Bart und Pflaster ab und wirft sie auf den Tisch der Bauern.)
So — nun ist Euch
Vielleicht getreuer Eu'r Gedächtniß.

Ulrich.

Wie?
Ihr seid's, Jos Fritz!

Jos Fritz.

Derselbe, Herr!

Ulrich. (umherblickend.)

Dann nehmt
Vor des Gesetzes Waibeln Euch in Acht;
Noch hat man Euch den Buntschuh nicht zu Lehen,
Noch den zu Untergrünbach nicht vergessen.

Jos Fritz.

Pah! Zeiten ändern sich. Vielleicht ist nah
Die Zeit, wo sich Jos Fritz vor keinem Waibel
Zu fürchten braucht.

Ulrich.

Gleichviel. In jedem Fall
Konnt' ich nicht bessere Begegnung wünschen.
Ihr seid ja die Posaune dieses Reichs,
Der Zunftmeister der Neuigkeiten. Was,
Wo immer auch, sich zutrug, oftmals selbst
Eh' es sich zutrug noch, — Ihr wißt es stets.
Ihr könnt die Ungeduld der Seele stillen,
Mir Kunde geben, wie mit Franz es steht.

Jos Fritz.

Gewiß, das kann Euch Niemand besser sagen,

Denn juſt aus jener Gegend komm' ich her.
Allein von wo kommt Ihr, daß Ihr nichts wißt
Von Eurem Freund?

Ulrich.

Gerades Wegs von Zürich.

Jos Fritz.

So ſprach die Wahrheit das Gerücht, das Euch
Dorthin ziehn ließ, um von den Eidgenoſſen
Dem Ritter Hülfe zuzuführen? Habt
Ihr ſie erlangt?

Ulrich.

Wohl hätt' ich es, wenn nicht
Er, der in Zürich ausgetrieben lebt,
Ulrich von Würtemberg, noch im Exil
Der Fluch des deutſchen Volks, aus altem Haß
Auf Sickingen und mich durch ſeine Ränke
Uns mächt'ge Freundſchaft, die er dorten hat,
Zu hintertreiben es gewußt, daß uns
Die Schweizer hielten ihr gegebnes Wort.

Jos Fritz.

Hm! Um ſo beſſer!

Ulrich.

Um ſo beſſer, ſagt Ihr?

Jos Fritz.

Verzeiht, Herr, ich verſprach mich. Um ſo ſchlimmer,
Wollte ich ſagen, um ſo ſchlimmer ſteht's.

Ulrich.

Als ich erkannt, vergeblich ſei mein Mühen,
Verließ ich Zürich, um zu Franz zurück
Den Schritt, den ſehnſuchtsvollen, jetzt zu lenken.
— Allein, ſtatt Rede mir zu ſtehn, macht Ihr
Mich reden. Gebt jetzt Auskunft mir. Wie ſteht's
Mit Franz?

Jos Fritz.

Noch Eins; wie weit wißt Ihr von ihm?

Ulrich.

Das Letzte, was wir sicher hörten, war,
Daß er des Pfalzgrafs Lande überfallen,
Die Veste Borberg sich erstürmt. Seitdem
Hat er uns keine Botschaft mehr geschickt.

Jos Fritz.

Ja, das war noch im Winter. Doch seitdem
Hat sich das Blatt gewandt. Eh' er's erwartet,
Und eh' sein Heer noch eingetroffen war,
Sind ihm die Fürsten alle drei vereint
Plötzlich vor Landshuhl, seine Burg, gezogen.

Ulrich. (bafug.)

War er darin? Und konnte er nicht fort
Zur Ebernburg?

Jos Fritz.

Kennt's! That es nicht. Ich glaube,
Es ist ihm jetzt Beschwer, daß er's nicht that.
Zwar Anfangs wehrt' er sich gewaltig,
Trieb sie zurück und fing Heinrich von Elz
Sammt seinen Reisigen. Drauf schickt er ihnen spöttisch
Einen Trompeter 'raus: sie hätten neu Geschütz,
Er neue Mauern, und begierig sei er
Zu hören, wie das aneinander kläng'!
— Er rechnete auf Hülfe und Entsatz
Von seinen Freunden —

Ulrich. (leidenschaftlich schnell.)

Und was thaten die?
Die Ritterschaft, die Landauer? sagt an!

Jos Fritz.

Doch immer größre Haufen rückten nach,
Da schlossen sie ihn ein und gaben ihm

Gemach zu hören, schossen ihm gar bald
Die besten Batterie'n zu Grund —

Ulrich. (mit gesteigerter Leidenschaft.)

Die Freunde aber,
Die Freunde, sagt, wo blieben sie?

Jos Fritz.

O Herr!
Da steht's nicht mehr wie sonst. Die meisten sind
Bedenklich jetzt und zweifelhaft geworden,
Andre nicht fertig mit den Rüstungen.
Das Schlimm'ste war, das Ganze kam zu schnell;
Man ahnt noch nicht den Franz in solchem Drang.
Die Fürstenbergs —

Ulrich. (einfallend.)

Wie? Sie sogar, sie ließen
Den Franz im Stich?

Jos Fritz.

Nein, höret doch! Zwei Boten
Schickt' er an sie mit Kunde seiner Noth,
Zur Eile sie zu treiben, und von ihnen
Hätt' er wohl sicher Hülfe auch empfah'n.
Doch beide fing man — war im Lager grade
Als man den zweiten brachte — Herr, nie hab' ich
Solch tollen Jubel je gesehn! Es war
Ein Hexensabbath, wie sie alle sprangen!
Denn in dem Briefe stand's von Franz bezeugt,
Verloren sei er, nahten sie nicht schnell
Vereint mit Andern, die er drin erwähnte.

Ulrich.

Verloren Franz! Eh' stürze auf uns ein
Des Himmels ehernes Gewölbe!

(zum Wirth.)

Führt
Mein Pferd mir vor. Ich selbst will Botschaft reiten,
In ihren Burgen wach die Schläfer klopfen!
Von Burg zu Burg jag ich den Schreckensruf:
Franz in Gefahr! heraus —

Jos Fritz. (einfallend.)

Herr, mäßigt Euch.
Ihr kämt nicht weit. Ihr wißt — Euch droht die Acht!
Und mit der Hülfe kämt Ihr doch zu spät.
Schon als ich fortzog, stand es so, daß kaum
— Franz selber schrieb's — sich vierzehn Tage noch
Landstuhl könnt' halten. Nein! Ihr ändert nichts.
Verloren ist die Burg.

Ulrich.

Verdammniß über Dich,
Daß Du von ihm und von verloren sprichst
In einem Athemzug! Die Burg verloren
Und Franz darin?! — Und ist er es, so will
Ich's mit ihm sein. Mein Pferd! —

(er stürzt nach der Thür.)

Jos Fritz. (ihm nacheilend.)

So hört doch, Herr!

(er hält ihn auf und führt ihn am Arme zurück.)

Er ist verloren — doch — noch giebt es Hülfe!
Greift zu — und Alles ist mit Einem Schlag
Von Grunde aus geändert.

Ulrich. (betroffen.)

Hülfe, sagst Du?
Hülfe! Verstand ich recht?

Jos Fritz.

Hört, Herr! Und horcht
Fein zu.

(er nimmt Ulrich unter den Arm und geht mit ihm leise sprechend nach dem Hintergrund zu. Bei den ersten Worten bereits sieht man Ulrich auf das Lebhafteste ergriffen werden.)

Zweiter Bauer.

Was nur der Jos da mit dem Ritter spinnt?

Erster Bauer.

Gewichtig scheint's. Seht nur, wie hastig er
In ihn hinein spricht. Und der Ritter, seht,
Kann kaum noch an sich halten. Ganz in Aufruhr
Versetzt ihn Jos.

Dritter Bauer.

Was es auch sei, er bringt's
Auf's Seine mit ihm. Unter Kaisers Räthen
Lebt nicht ein fein'rer Kopf als wie Jos Fritz.

Erster Bauer.

Ja, das muß wahr sein. Jos versteht's, und gleich
Gilt's ihm, ob Bauer oder Rittersmann.
Wo er sich einhackt, beißt er schnell sich fest
Und lenkt Euch nach Belieben, wie die Angel
Den Fisch lenkt, welcher auf den Köder biß.

(Jos und Ulrich sind inzwischen, leise aber mit heftigen Geberden sprechend, wieder nach dem Vordergrunde zurückgekehrt.)

Ulrich (leidenschaftlich.)

Ist es kein Trug, welcher mein Ohr verführt?
An achtzigtausend? Sagtet Ihr nicht so?

Jos Fritz.

So viel zum mindsten, welche gleich sich heben.
— Ich bin kein Schriftgelehrter, kann's Euch nicht
Fein auszählen mit Dinte und Papier;
Das aber sag' ich Euch, mein Kopf verbürg' es:
Wie in der Höhlung des Geschützes nichts
Zurücke bleibt, wenn sich der Schuß entzündet,
Vielmehr getrieben durch des Pulvers Kraft

Die Ladung all im Schwung nach Außen hagelt,
So speien aus auf ein gegeben Zeichen
Der Allgau, Kraichgau, Wasgau, all' die Gau'n,
Die Kreise all', die ich vorhin Euch nannte,
Was von Bevölkerung darinnen wimmelt.
Zur leeren Höhlung wird der Dörfer Bau,
Lebendig wird das Land und wälzt sich fort.
Was nicht ganz Kind mehr und was noch nicht
Ganz wieder ist zum Kinde worden, greift
Zur Hellebarde und zieht jubelnd mit.
Und wie vordem zur Zeit der Völkerwand'rung
Ein Volk das andre stieß, also stößt jetzt
Ein Gau den andern, reißt ihn treibend fort
Zum großen Kreuzzug für des Volks Erlösung!

Ulrich.

Und die Bedingungen?

Jos Fritz.

Die Eine nur,
Die ich vorhin Euch schon genannt.
Zu unsrem Hauptmann schwör' er sich — beschwöre
Die zwölf Artikel, die vor uns, gleichwie
Jehovah in der Feuerwolke zog,
Ein zündend Manifest herziehen sollen!
Sein Ansehn, Anhang und sein Feldherrngeist
Verdoppeln unsre Macht. Mit solchem Haupt
Ist unsres Spieles Ausgang uns gewiß.
Nicht bess're Stunde könnten wir erwarten!
— Sagt Eurem Ziska denn: Willigt er ein,
So steigt sein „Ja" in Feuerzeichen von
Den Bergen nieder, flammt durch Deutschlands Himmel
Und brennt zu Asche den gemeinen Feind.

Ulrich. (feierlich.)

So weit ein Mensch für einen Andern kann

Einstehn, steh' ich indeß Euch für das Ja
Aus Franzens tiefster Brust mit diesem Handschlag ein.
— Doch wie jetzt zu ihm dringen?

Jos Fritz.

Laßt das mir.
Verkleidet schaffe ich Euch in die Burg,
Geleit' Euch selber hin, an ihrem Fuße
Der Antwort harrend, die Ihr bringt.

Ulrich.

So laßt
Sofort uns ziehn.

Jos Fritz.

Noch diese Nacht.

Ulrich. (dringend.)

Nein, jetzt!
Wer kann dem Augenblick gebieten, — wer,
Der sein Gebieter nicht, darf ihn verschenken?

Jos Fritz.

Sei's drum! —

(zu den Bauern.)

Freunde, von hinnen muß ich unverzüglich
Mit diesem Ritter ziehn. Die Stunde der Berathung,
Verschlungen wird sie von dem Nah'n der That.
Großes geht vor. Die Sonne des Gelingens,
Sie steht in scheitelrechtem Glanz ob unsrem Plan.
Lebt wohl! Bald hört Ihr mehr. Doch drei von Euch
Geleiten mich in einiger Entfernung,
Denn viele Boten hab' ich auszusenden.

Mehre Bauern.

Wir sind bereit. Wen Du bezeichnen wirst,
Zieht Deinen Spuren nach. Glück auf, Jos Fritz!

Andere.

Glück auf!

(Jos Fritz mit Ulrich, von Allen gefolgt, ab.)

Fünfter Auftritt.

Das früher beschriebene Thurmzimmer auf Burg Landshut. Franz allein aus einem Seitengange auftretend.

Franz. (in Gedanken verloren.)
Noch nicht zurück! Wo er nur bleibt? Wie bleiern
Im trägen Gange die Minuten schleichen! —
Drei Stunden sind es, daß er zog, und mir
Dehnt eine jede sich zur Ewigkeit,
Und eine jede führt Unendlichkeiten mit
Von Hoffnung und Befürchtungen im Schooß,
Mit solchen Mischtranks Qualen mich berauschend.
(er ist an ein Thurmfenster getreten, mit ausgestreckten Armen.)
Da draußen liegst du, Deutschland, grün und sonnig,
Land meiner Liebe, meines Strebens Land!
Durch dieses Fensters Eisenstäbe schweift
Im Strahl des Aug's mein Geist zu dir hernieder.
Wohl hat er Recht! Es schützen nicht, es scheiden
Mich diese Mauern nur von der Nation!
Da draußen harrt sie unter schwerem Druck,
Harrt sehnsuchtsvoll, daß ihr der Retter nahe;
Wie Arme breiten sich die Hügel aus,
Mir zuwinkend und an ihr Herz mich reißend!
Ich komme — diese Hand darauf — ich will
Zu dir hinaus. Kein Gott soll mich dran hindern!

Sechster Auftritt.

Balthasar. (tritt auf mit zur Erde gebeugtem Antlitz.)

Franz. (ihm entgegen.)
So kommst Du endlich — doch ich lese, Alter,
In Deiner Miene Deine Antwort schon.

Balthaſar.

Alles vergeblich! — Ihr empörter Haß
Hat jeden Damm geſprengt und ſonder Scheu
Verſchmäht er ſelbſt den Schein der Mäßigung.
Haß macht ſie blind, macht ſehend ſie zugleich,
Der Klugheit Stelle ſelbſt vertritt er ihnen.
Euch wollen ſie — nur Euch — ſind taub
Für Alles, was nicht Franz heißt.

Franz.

Und der Pfalzgraf?

Balthaſar.

Der Schlimmſte ſchien er mir von allen Drei'n.
Es ſtachelt ihn zur Wuth des eigenen
Gewiſſens Vorwurf, deutlich ſah ich es.
Kurzum, ſie haben nur das Eine Wort:
Auf Gnad' und Ungenad' müßt Ihr Euch geben;
Nicht andern Pakt zu ſchließen ſchworen ſie.

Franz.

Mich geben — wie? Und Du ſchlugſt ihnen vor
Der Ebernburg, der andern Veſten Uebergabe?

Balthaſar.

Nein, Herr. — Mein altes Auge bohrte ſich
Durch ihre Wämſer in die Herzen ein,
Doch ſtählerner als Panzer waren die.
Vergeblich war's — und darum ſchwieg ich ſtill.

Franz.

Dank, alter Freund! So iſt die Ehr' gerettet.
Gnad' und Ungnade! — — So weit ſchon
Glauben die Uebermüth'gen mich gekommen?
Die Thoren! Frei fühlt dieſer Arm ſich noch.

Balthaſar.

Hört weiter, Herr! Als ich von dannen zog,
Erfuhr ich auch des Uebermuthes Grund.

Verbund'nen Auges wurde ich geführt.
Doch als des Lagers Grenze ich erreicht,
Und man die Binde abnahm, wandt' ich mich
Nachdenklich das Gefilde überschauend.
Da — an dem Rande einer Hecke sah ich
Der Maurer Einen, welche dieser Burg
Befestigung geleitet, stehn. Scheu bückt' er sich,
Ich aber ruf' ihn an — da hebt er sich,
Steht zitternd da, in seinem bleichen Antlitz
Lag das Bekenntniß seiner Judasthat!
— Daher der Geist, der jede Kugel lenkt,
Sie der Geheimnisse des Baues kundig
Zerstörend in die schwächsten Stellen treibt!
Als ich das sah — da senkte ich den Blick.
— Steht's so — wie lange halten wir uns noch?
(er tritt auf Franz zu, seine Hände fassend, mit wehmüthigstem Ausdruck.)
Herr! wo ich forschend auch das Aug' hinwende,
Ich sehe Rettung nirgend — nirgend mehr!

Franz.

Verrath also, das ist die Fürstenwaffe,
Und darauf gründet sich ihr Fürstenstolz?!
— Blick' nicht zur Erde, Balthasar, blick' auf!
Im Aeußersten erst offenbaret sich
Des Mannes ganze Kraft. — Verblassend weichen
Zurücke von ihm die Bedenken all',
Die erdgeboren ihn zur Erde ziehn,
Und aus dem Schiffbruch viel verschlungner Pläne
Und aus den Trümmern seiner eitlen List
Hebt sich der Geist in seine reine Größe.
In die Unendlichkeit, die in ihm schlummert,
Die Willensallmacht kehrt er wachsend ein,
Saugt zugedrückten Auges neue Kraft,
Neue Erfüllung aus sich selber, setzt

Auf Eine Karte seines Lebens Summe
Und sich entladend flammt er auf zur That,
Die gleich dem Blitz in Einem Augenblick
Der festgewordnen Dinge Antlitz ändert.
— Durch Klugheit, sagtest Du, hab' ich gefehlt;
Wohlan, die That, die kühne, soll mich lösen!

Balthasar.

Was sinnt Ihr, Herr?

Franz.

Die Morgensonne lacht
Mir freudiges Gelingen in das Herz
Und mich durchströmet der Entschließung Feuer.
Ich komme, Deutschland —

Balthasar. (ängstlich einfallend.)

Sagt, was habt Ihr vor?

(man hört von weitem kriegerische Musik. Beide horchen auf.)

Franz.

Hörst Du? Sie nah'n! Sie selber geben mir
Das Zeichen, stimmen ein in die Musik,
Die mir im Innern allgewaltig tönt.

Ein Knappe. (hereinstürzend.)

Herr Ritter, rüstet Euch! Auf ganzer Linie
Nah't sich der Feind. Er schickt zum Sturm sich an.

Franz.

Du Eisen, Gott des Mannes, Zauberruthe,
Die in Erfüllung seine Wünsche schlägt,
Du letzter Hort, der in Verzweiflungsnacht
Ihm strahlt, du, seiner Freiheit höchstes Pfand!
Dir anvertrau' ich jetzt die eh'rnen Loose.
— Da draußen windet sich in langer Linie
Ein feindlich Heer um mich, und enger noch
Umstricken meine Brust des Vorwurfs Schlangen.
Den Doppelknoten sollst du jetzt mir lösen,
— Einen von beiden lösest du gewiß!

Siebenter Auftritt.

(Philipp von Rüdesheim im Helm und mit gezogenem Schwert von einigen Knappen gefolgt. Unmittelbar nach ihm Marie mit auffallenden Geberden, mit Balthasar und den Knappen leise sprechend. Nächlich füllt sich der Hintergrund mit Knappen und Mannen.)

Philipp. (hastig auftretend.)

Ward's Dir gemeldet schon? Es stürmt der Feind,
Schon nah'n die Leiterträger sich den Mauern.

Franz. (zum Knappen.)

Bring' mir den Helm!

Marie. (die sich bis dahin in stummer Angst zurückgehalten.)

Vater, ich flehe Euch!
Werft diesmal Euch nicht ins Gewühl der Schlacht.

Franz.

Laß mich, mein Kind.

(zu Philipp.)

Von welcher Seite schickt er
Zum Sturm sich an?

Philipp.

Dem Hauptthor droht sein Angriff,
Und von der Ostseite sind aufgestellt
In starken Reih'n Beobachtungskolonnen.

Franz. (der inzwischen den ihm gebrachten Helm aufgesetzt hat.)

Wohl! —
Wilhelm von Waldeck leite die Vertheid'gung
Der Burg — Du, Philipp, mit der Hälfte der
Besatzung machst, wenn jene handgemein,
'nen Ausfall durch das kleine Thor, im Rücken
Die Reih'n der Stürmer fassend. — Mir
Läß'st Du mein Roß ans Gartenpförtchen führen;
Dreißig Getreue stellst Du dort mir auf.

Haſt Du durch Deinen Ausfall erſt auf Dich gezogen
Der Feinde Meng' und Achtſamkeit, ſo ſtürz' ich
— Hinaus ins Freie!

Marie. (aufſchreiend.)
Vater!

Franz.
Vielleicht, daß ich
Den nahen Wald ohn' Hinderniß gewinne.
Erreich' ich ihn — ſo höret Ihr von mir!
Was ſich entgegenwirft — durchbrochen werd' es.
Zum Tod bereit ſei jeder der mir folgt.
Jetzt, Philipp, halt' ich Wort. Ich will hinaus!

Philipp.
Geſegnet ſei Dein Einfall! Du ins Freie,
Ich in den Feind! Mir nach, Ihr Leute!
(er ſtürzt ab mit ſämmtlichen Mannen bis auf zwei Knaben, die bei Franz zurückbleiben.)

Marie. (ſich auf Franz zuſtürzend.)
Vater!
Laßt Euch beſchwören! Wagt Euch nicht hinaus!
So wenig Mannſchaft — Gott — die Angſt
Stockt mir das Blut! O hört auf meine Ahnung,
Es wird nicht gut —

Franz. (gütig.)
Laß mich, Marie!

Balthaſar.
Nein, haltet ihn!
Auch mir ſchwebt Schlimmes vor. Und doch — laßt ihn!
Wenn es gelänge — Deutſchland, welch' ein Tag!
(ganz nahe ertönt ſtarke Kriegsmuſik.)

Marie. (ſich noch feſter an den Hals Sickingens hängend, der ſich loszuwinden ſucht.)
Vater, ich laſſ' Euch nicht! Ich fleh' Euch an!

Franz. (sich mit Gewalt aus ihren Armen losringend.)
Zurück, mein Kind! Mich ruft das Vaterland,
Ihm fiebern meine Pulse heiß entgegen.
Dein Loos vertrau' ich gütigen Mächten an,
Mich rufen jene, die den Irrthum rächen.
Ich komme, Deutschland! taufe jetzt mich los
Von altem Fehl und eitlen Erdenschwächen;
Zog ich die Mauer zwischen dir und mir,
So ist's an mir, sie wagend zu durchbrechen!
(er stürzt ab mit gezogenem Schwert, von den beiden Knappen gefolgt; Marie sinkt zusammen.)

Achter Auftritt.

Balthasar. Marie.

Balthasar. (Marien zu Hülfe eilend.)
Um Gottes Willen, faßt Euch, edles Fräulein!
Bewährt den Muth, den Ihr bisher gezeigt.
Marie. (sich langsam aufrichtend.)
O Balthasar — nie ward ich solcher Angst
Zur Beute noch!
(sie macht einige Schritte nach vorn, mit gefalteten Händen und dem Ausdruck tiefster Erschütterung.)
Wie! wenn ich jetzt ihn hätte
Zum letzten Mal gesehn!
Balthasar.
Nein, Fräulein, nein!
Gewiß, Ihr seht ihn wieder. Lasset nicht
Von solchen Bildern Euern Geist umdüstern.
Marie.
Oft zog der Vater in die Schlacht — doch nie

War mir das Herz ſo böſer Ahnung voll.
Ein Schlag entſcheidet Beider Schickſale.
(bedeckt ihr Geſicht mit den Händen.)

Balthaſar.

Beider? Wen meint Ihr?

Marie. (auffahrend, ſich umſehend.)

Wenn ich nur hinaus,
Hinaus könnte, ihn draußen zu umſchweben,
Wenn ihn mein Auge nur geleiten könnte,
Mein Angſtruf ſollt' ihn ſchützen!

Balthaſar.

Fräulein! Raſ't Ihr?
Ich bitt' Euch, faßt Euch! Kommt — laßt hier Euch nieder.
(er leitet ſie zum Seſſel.)
Ich ſelber will auf jene Brüſtung ſteigen.
Vom obern Fenſter überſieht man frei
Das Feld — ich melt' Euch Alles was ich ſehe;
Mein treues Auge diene Euch zum Fernrohr.
(er ſteigt zu einem höher gelegenen Fenſter hinauf.)
Ha! ſchon würgt Philipp in der Stürmer Rücken.
Hei! wie er ſie mit ſeinen grimmen Hauern
So blutig packt! Zur Mauer drängt er ſie.
Dort ſtreckt ſie Waldeck mit den Steinſchleud'rern
Reih'nweis zu Boden. Furchtbar tobt der Kampf!

Marie.

Siehſt Du vom Vater nichts?

Balthaſar.

Nichts. Zuwachs hat
Der Feind erhalten.
(ſchnell.)
Schon getheilt hat Philipp

Schnell seine Haufen. Mit der einen Hälfte
Zwängt er den Feind zum Graben hin. Weh mir!
Ich sehe ihn nicht mehr, Alles wogt durch einander.
Am Hauptthor ballt am dichsten sich der Knäul,
Die Leitern stürzt der Waldeck um. — Ha! Da
Ist Philipp! Lichte Bahn schlägt sich sein Schwert.
Brav, wack'rer Kämpe, brav! Das war ein Hieb!
Er stürzt!

Marie.

Wer stürzt?

Balthasar.

Wilhelm von Zabern. Schwankung
Läuft durch der Feinde Reih'n! — — Seht, seht! dort biegt
Eu'r Vater um die Ecke mit den Seinen.
Triumph! In hundert Schritten haben sie
Den Wald erreicht. Frei ist der Weg!

Marie. (aufspringend.)

O Gott!

Balthasar. (hastig.)

Weh, weh! Was seh' ich! Aus dem Wald hervor
Bricht eine Reiterschaar. Schon hat sie ihn bemerkt,
Grad' auf ihn los sprengt sie.

Marie.

Vater im Himmel!

Balthasar.

Ein siebzig oder achtzig sind's! Schon sind
Sie an einander. Euer Vater sticht
Vom Pferd den Führer.

(mit den Füßen stampfend.)

Flieh, Franz, flieh!
Narr deiner Großmuth! — Schon ist es zu spät.
Es stricken in einander sich die Reih'n.

Wie Löwen wehren ſich die Unſrigen
Trotz Feindes Uebermacht.

Marie.

Siehſt Du ihn noch?

Balthaſar.

Ha! Schon hat Philipp ſeine Noth erkannt.
Im hellen Lauf eilt er mit einem Häuflein
Zu Hülfe ihm! O könnt' er fliegen! Weit
Iſt noch der Weg. Weh mir! Ich ſeh' den Helmbuſch
Von Franz nicht mehr.

(Marie ſtößt einen Schrei aus.)

Balthaſar.

Doch, doch! Da iſt er, glaub' ich.
Der Mauer-Vorſprung hindert mich am Sehn.
Zur Zinne will ich, wo man Einen Blickes
Das Schlachtfeld überſchaut.

(er ſteigt ſchnell hinunter.)

Marie. (die Hände ringend.)

Nein, Balthaſar —

Balthaſar. (mit ſtarker Stimme.)

Ich muß zur Zinne — meine ganze Seele
Hat ſich in's Aug' gedrängt. Ihr, Fräulein, — betet!

(er ſtürzt ab.)

Marie. (ihm nachrufend.)

Balthaſar, bleib! Balthaſar! — Fort iſt er!
Läßt mich allein in dieſer Todesangſt! —
Es beben meine Glieder und umſonſt
Sucht ſich mein Fuß der Stelle zu entreißen.
Lähmung erfaßt mich, hält mit Centnerſchwere
Mich feſtgebannt — ja, beten will ich, beten!

(ſie ſtürzt auf die Knie.)

Wenn dort ein Vater hinter Wolken thront,
Der fühlend niederblickt auf unſern Schmerz,

Der ſich erbarmen kann des Menſchen Pein,
Wird er ſich jetzt mir helfend offenbaren!
Wenn eine güt'ge Vorſehung hienieden
Liebend die Looſe lenkt — —

Wie ſagte Er?
Der Einzelne ſteht auf des Zufalls Pulvermine,
Auffliegend ſprengt ſie — — Weh! Wenn mit dem Vater
Sie jetzt aufflöge!

(ſie läßt das Haupt auf die Bruſt fallen und bedeckt es mit den Händen. Tiefe Pauſe. Dann Siegesmuſik hinter der Scene.)

Marie. (den Kopf aufrichtend.)
Horch! Was war das? Gott!
Die Unſern blaſen Sieg! Wär's möglich?

(ſie hat ſich halb aufgerichtet und rückwärts gewendet.)

Balthaſar. (tritt auf mit geſenktem Haupt.)
Betet nicht, Fräulein! Ehern iſt der Himmel.

Marie.
Wie ſagſt Du? Und was ſenkt Dein Angeſicht
Auf Deine Schultern bleiern ſich hernieder?
Sieg bliesen ja die Unſrigen.

Balthaſar.
Wohl Sieg!
Der Sturm iſt abgeſchlagen und der Feind
Blutig in ſeine Schanzen rückgeworfen.
Doch zehnmal milder noch wär' Niederlage
Als ſolcher allzutheu'r erkaufter Sieg —
Denn ſchwer verwundet bringt man Euern Vater.

Neunter Auftritt.

Trauermarsch hinter der Scene. Während Balthasar Marien, die bei seinen letzten Worten umsinken will, zu Hülfe kommt und sie aufrichtet, öffnet sich die Thür, und man bringt auf einem Ruhebett, den Körper mit einer Decke verhüllt, den tödtlich verwundeten Sickingen getragen. Hinter ihm Philipp von Rüdesheim, Wilhelm von Waldeck, ein Arzt, Ritter, Knappen, Mannen. Das Ruhebett wird in die rechte Ecke der Bühne gestellt.

Franz.

Marie!

Marie.

Mein Vater!

(sie fliegt mit ausgebreiteten Armen auf ihn zu und kniet an seinem Ruhebette hin, ihn mit den Armen umschlingend.)

Franz.

Theures, süßes Kind!
Verzeih, wenn ich mich einen Augenblick
Dir noch entziehe. Bald gehör' ich Dir. —
Philipp —

Philipp. (vortretend, mit traurigem Ausdruck.)

Franz!

Franz.

Glaubst Du, daß der Feind schon weiß,
Wie's mit mir steht?

Philipp.

Das kann er kaum, selbst wenn
Die Reiter Dich erkannt. Als wir heraus Dich hieben,
Saßest Du fechtend noch zu Pferde. Erst
Als jene schon die Flucht ergriffen, sankst Du
Vom Blutverlust erschöpft von Deinem Roß.
Wir trugen Dich in unsrer Mitte, während

Zum Rückzug schon das Heer des Feindes blies.
Schwerlich kann er's schon wissen.

Franz.

Wohl. Wo ist
Der Arzt?

Arzt. (vortretend.)

Hier, Herr!

Franz.

Ich sah Euch — zucken, als
Ihr den Verband mir angelegt. Sprecht frei:
Ist Rettung möglich — und wie lange noch
Hab' ich zu leben?

Arzt. (zögernd.)

Herr —

Franz.

Die Wahrheit will ich.
Auf Dein Gewissen leg' ich es. Die Freiheit
Von vielen Edlen hängt an Deinem Wort.

Arzt. (mühsam.)

Ihr werdet —

Franz.

Sprechet! Ich befehl' es Euch!

Arzt.

Ihr werdet — diese Nacht nicht überleben.

(es läuft ein bald unterdrückter Laut des Schauders durch die Reihen aller Anwesenden. Marie erstickt ihr Schluchzen in den Kissen des Ruhebetts.)

Franz.

Gut denn!
Zum letzten Mal will ich sie überlisten.
Philipp, den Herold sende zu dem Feind:
Ich will die Burg ihm überliefern, will
Mich selbst ihm zum Gefangnen geben, wenn

Er freien Abzug mir gewährt für Alle
Drin außer mir. — Doch muß er sich entscheiden
Im Augenblick. Bedenkzeit weigr' ich ihm.
Geht er drauf ein, so laß das Thor ihm öffnen —
— Ich will nicht lange ihr Gefangner sein.

(Philipp ab.)

Marie, jetzt angehör' ich Dir, mein Kind!
O weine nicht, beklage nicht mein Loos.
Wir schulden dieses Leben jenen Zwecken,
In deren Werkstatt die Geschlechter nur
Die Arbeiter, die hingegebnen, sind.
Ich hab' gethan, was ich gekonnt, und fühle
Mich frei und leicht, wie einer, welcher redlich
Hat abgetragen große Schuld. Zurück
Auf meines Lebens Laufbahn fällt mein Blick,
Er fühlt sich frei von Selbstsucht der Gesinnung.
Mein Name lebt im Angedenken fort,
Und späte Sänger stellen mich zu Jenen,
Die für der Menschheit Edelstes gekämpft —
So sterb' ich gern — und darum — klage nicht.

Marie. (ihn umschlingend.)

Vater, ich laß' Euch nicht! Ich kann ihn nicht
Ertragen, den Gedanken Euch zu lassen.

Franz.

Dein äußres Glück — in Trümmern laß' ich es.
Doch nie auf Aeußres war Dein Sinn gerichtet.
Dein Erbtheil bleibt mein Name — trag' ihn würdig,
Ich weiß, Du wirst es. Eines nur bedrückt mich
Und macht den Tod mir schwer — — —
O könnt' ich ihn noch einmal vor mir sehn!
Aus meines Ulrichs edlen Zügen saugen
Letzte Befriedigung!

(Marie schluchzt heftig.)

In ihnen trat
Das Große, was ich wollte, sichtbar mir
In leuchtender Verkörperung entgegen,
Und meiner Seele Spiegel stand er da!
Ein jäher Schlag wird ihn — ich fürchte sehr —
Die Kunde treffen. — Tröste ihn, Marie,
Sag ihm, ich habe sein mit Segnungen
In dieses Lebens letztem Augenblick,
Mit reichsten Segnungen gedacht. Sag ihm,
Er solle nicht vorwerfen sich mein Loos;
Ich dank' ihm diesen Tod, des Lebens schönes Ende
Und dank' ihm meines Lebens bess'ren Theil.

Herold. (auftretend.)
Herr! Angenommen hat der Feind, was Ihr
Erboten habt. Morgen will er die Burg,
Die heut Euch noch verbleiben soll, besetzen.
Doch auf dem Fuße folgen mir die Fürsten.
Schon nahen sie.

(Trompetenstoß hinter der Scene.)

Franz.
Erhebe Dich, Marie!
Trockne die Thränen. Sicking's Tochter darf
Der Feind nicht weinen sehn. Sei stark, mein Kind!

Zehnter Auftritt.

(Zweiter Trompetenstoß. Es treten auf die drei Fürsten mit Gefolge, voran der Pfalzgraf.)

Pfalzgraf Ludwig. (rasch eintretend.)
Ist hier Franz selbst?

Balthasar. (ihm schnell entgegen.)
Achtung für einen Sterbenden!

Pfalzgraf Ludwig. (zurückſchreckend.)
Ein Sterbender!
(er erblickt Franz und tritt erſchüttert einige Schritte zurück. Bewegung unter den Fürſten.)

Pfalzgraf Ludwig. (nach einer Pauſe mit bewegter Stimme.)
Nie hätte ich geglaubt,
Euch ſo, Franziskus, einſt vor mir zu ſehn.

Franz.
Nicht, Herr? Ich auch nicht! Wollt Ihr jetzt abſchwören,
Nun es geſchehn, die Folgen Eures Thuns
Und zu der Frucht ehrgeizigen Verraths
Verleugnend ſagen: geh, ich mag Dich nicht?
Dem eiferſücht'gen Ehrgeiz, der Euch ſchwellt,
Habt jede Pflicht des Dankes Ihr geopfert,
Verrathen Eures Hauſes treuſten Freund.
So mag an Eurem Hauſe denn mir einſt
Die Rach' erſcheinen, und eh' ein Jahrhundert
hin zieht, mög' in Kämpfen, die ich jetzt,
Ein furchtbar Erbtheil, Deutſchland hinterlaſſe,
Eu'r Erbe, elend, von dem Feind gehetzt,
Wie ich von ſeinen Freunden all' verlaſſen,
Flüchtig und bettelnd durch die Lande ziehn,
Beſchließend Eures Hauſes wahren Glanz.
— Es waltet eine Nemeſis hienieden,
Auf Euch, Ihr Fürſten, ruf' ich ſie herab.

Philipp von Heſſen.
Mich kümmert Eure Rechnung nicht mit Ludwig;
Stets war ich Euer Feind, ſtets wart Ihr's mir.

Franz.
Ihr täuſcht ſo wenig des Gewiſſens Stimme,
Als Ihr der Rachegöttin Auge täuſcht.
Seid Ihr nicht, Landgraf Philipp, Luthers Freund?

Und schirmtet dennoch jenen Römling dort?
Und halfet dennoch mich erdrücken, der sich
Des Luthers stärkste Säule kühn erhob?
Der Selbstsucht Trieb riß zügellos Euch hin,
Der eigne Vortheil galt Euch mehr als Euch
Gemeine Sache galt. Drum mögt Ihr selbst
Am eignen Leibe büßend noch erfahren,
Was Ihr gethan; in Eures Elends Tiefe
Beweinen einst, daß Ihr den fälltet, den
— Ihr zu ersetzen nimmer habt die Kraft.

Richard von Trier.

Wißt Ihr nicht auch ein Sprüchelchen für mich?

Franz.

Bischof! — mit Euch nicht streite ich. Nicht Worte
Entscheiden hier, und nah und näher rückt
— Ich fühl's am schweren Athmen — mir der Tod.
Doch triumphiret nicht — nicht Euch verbleibt
Der Sieg! Blutig geht auf die Saat — erwacht
Ist in den Völkern des Gewissens Schrei.
Früh oder spät — zum Grablied wird er Euch.

(während dessen ist Philipp von Rüdesheim eingetreten und hat leise, aber angelegentlich mit Marie und Balthasar gesprochen.)

Marie. (rasch vortretend.)

Ihr Fürsten! Fast durch Himmels Fügung, scheint es,
Hat sich ein frommer Mönch auf dieser Burg
Grad' eingefunden. Gönnt Ihr uns, allein
Den Vater hier zu lassen, würde ich
Zur Beichte ihn vielleicht bewegen können.

Franz. (mit schwächer werdender Stimme.)

Ich will nicht beichten — habe selber —

(Balthasar macht ihm heimlich Zeichen.)

Marie.

Fürsten!

Der Tochter Bitte neigt er ſich vielleicht,
Wenn Eurer Gegenwart Ihr ihn enthebt.

Franz. (ungeduldig.)

Ich will nicht — hört Ihr —

Pfalzgraf Ludwig.

Billig iſt, was das Fräulein fordert. Fern
Sei es von uns, durch unſre Gegenwart
Die Ausſöhnung mit Gott ihm zu erſchweren.
Komm' mit, Ihr Fürſten. Alles folge mir
Was nicht zu Franz gehört.

(die Fürſten mit ihrem Gefolge ab, eben ſo gleichzeitig nach einer andern Seite Balthaſar.)

Elfter Auftritt.

(Die Vorigen. Bald darauf Balthaſar mit Ulrich von Hutten wiederkehrend. Ulrich trägt dieſelbe Kleidung wie in der dritten Scene, darüber ein Mönchsgewand, welches jedoch beim Eintreten eben ſo wie die Kapuze weit zurückgeſchlagen iſt.)

Ulrich. (noch hinter der Scene.)

Verwundet, ſagt Ihr? Pah!

(eintretend.)

Sein Eiſenkleid, ich weiß, ſpottet der Wunden!
Es iſt nicht Zeit verwundet jetzt zu ſein.

Franz. (hat ſich bei den erſten Tönen von Ulrich's Stimme halb aufgerichtet und ruft dem ſchnell eintretenden Ulrich mit ſtarker Stimme entgegen.)

O Ulrich, Du!

Ulrich.

Ich komme, Franz, und bringe
Der guten Botſchaft viel! Es rüſten ſich

Durch meine Boten Deiner Lage kundig
Mit Macht die Freunde jetzt zum Beistand Dir.

Franz. (zurücksinkend.)

Zu — spät!

Ulrich. (erstaunt stehen bleibend.)

Zu spät?

(er sieht sich verwundert im Kreise der Umstehenden um.)

Die Burg ist übergeben,
Es sagt' es ein Gemurmel mir, als ich
Sie schnell hinanstieg. Doch — was läge an dem Haus?
Du hast Dich selbst — Du hast Dich zum Gefangenen
Ihnen ergeben! Wie?

(er blickt die Umstehenden an, die ihre Gesichter zur Erde neigen.)

So ist's. Ich lese
In ihren Blicken die Bestätigung.
Nun wohl! Ich bringe bess're Kunde noch.
Mach Dich bereit, Franz, Großes zu vernehmen.
Die Zeit ist da! Der Bauer greift zum Schwert!
Dich heischt zum Führer er. In seinem Auftrag
Steh' ich vor Dir. Sprich aus ein Wort — und Dir
Ersteht ein Heer von hunderttausend Bauern.
Das Land steht auf! Nicht lange sollen sie
Dich zum Gefangnen haben — laß ein Zeichen
Von dieses Thurmes Höh' mich geben — und
Eh' sie auf ihre Schlösser Dich gebracht,
Eh' sie von hinnen ziehn — verschlingt sie schon
Die große Fluth, in welcher sie dann treiben
Mit ihren Reiterfähnlein, Lanzknechthaufen,
Wie wenige Ertrinkende auf hoher See!

(Ulrich macht, Franz mit Spannung ansehend, eine erwartungsvolle Pause.)

Franz. (schwach.)

Zu spät — Du sprichst mit einem — todten Mann!

Ulrich. (ſchrickt heftig zurück; er ſieht einen Augenblick wie Beſtätigung ſuchend ſtarr auf die Umſtehenden, welche mit dem Ausdruck höchſter Erſchütterung zu Boden ſehen. Er wankt einen Schritt auf Franz zu, ſtürzt aber ſofort mit dem gellen Schrei zu Boden.)

Todt!

(Tiefe Pauſe.)

Franz. (mühſam mit unterbrochener Stimme.)

Ulrich — ich danke Dir — daß ich Dich nochmals ſah.
Erfüllt iſt jetzt mein Wunſch — doch nun —
Verweile länger nicht — verlaß die Burg —
Die Fürſten können wiederkehren — geh —
Sie greifen Dich — erſchwer' nicht meinen Tod —
Die Aufregung hat ihn beſchleunigt — nur
Für wenige Minuten hab' ich Leben —
Geh, Ulrich, geh! Füg' mir's nicht zu, daß Dich
Mein brechend Auge als Gefangnen ſehe —
Für ſpät're Zeiten — für die Sache — rette Dich —
Ich fleh' Dich — geh — o meine Stimm' — ich kann
Nicht mehr — ſag's ihm, Marie — beweg' Du ihn! —

Marie. (an Ulrich herantretend mit langſamer Stimme.)

Ulrich! von Euch dacht' Troſt ich zu empfangen
Und ich muß Troſt und Faſſung Euch verleihn?

Ulrich. (erhebt ſich langſam, ſein Geſicht iſt todtenbleich, ſein Auge gläſern, ſeine Stimme feierlich und dumpf.)

O ſchweig, Marie — entweihe nicht
Mit kleinem Troſt ſo ungeheuern Schmerz.
Dir ſtirbt der Vater — mir der Seelenfreund;
Vielleicht gäb's Troſt dafür — gält's hier nichts Andres!
Zuſammenbricht mit dieſem Einen Mann
Das deutſche Vaterland — in Scherben liegen
Die Hoffnungen, für welche wir gelebt.
Machtlos mit ſeinem Tod, weicht bang zurück
Der Adel, wirft ans Fürſtenthum ſich hin,

Das um ſich greifend unſer Reich zerreißt;
Zu ſeinem Schranzen ſinkt er ſchnell herab!
Des Halts beraubt, ſich ſelbſt mißtrauend, ſpinnt
In ſeines Weichbilds Sondervortheil ſich
Der Städter ein und ſtirbt dem Ganzen ab.
— Der Bauer nur bleibt treu dem großen Zweck,
Er greift zum Schwert — doch auf ſich ſelbſt beſchränkt,
Schleppt er zur Metzgerbank nur ſeinen Leib,
Zur blutigen, bedeckt mit ſeinem gräßlich
Geviertheilten Gebein die weite, deutſche Erde, —
Die ſchaudernde! Mit Siegers Rechten wird
Gewüthet in dem eignen Land, entriſſen
Wird ihm der alten Freiheit letzter Reſt,
Und lange Nacht bricht an, in ſchwarzen Schleier
Die Trauerzukunft dieſes Landes hüllend.
— Du ſtirbſt und nimmſt in Deine Grube mit
Was dieſes Leben lebenswerth gemacht.
Mich trägt mein flücht'ger Fuß jetzt in's Exil,
Doch nicht auf lange; wen'ge Wochen, und —
Es eint ſich meine Aſche Deinem Staub.
Künft'gen Jahrhunderten vermach' ich unſre Rache!

(er wankt der Thür zu.)

Der Vorhang fällt.

Ende.

Druck von Duncker & Weidling in Berlin.

Herr Julian Schmidt

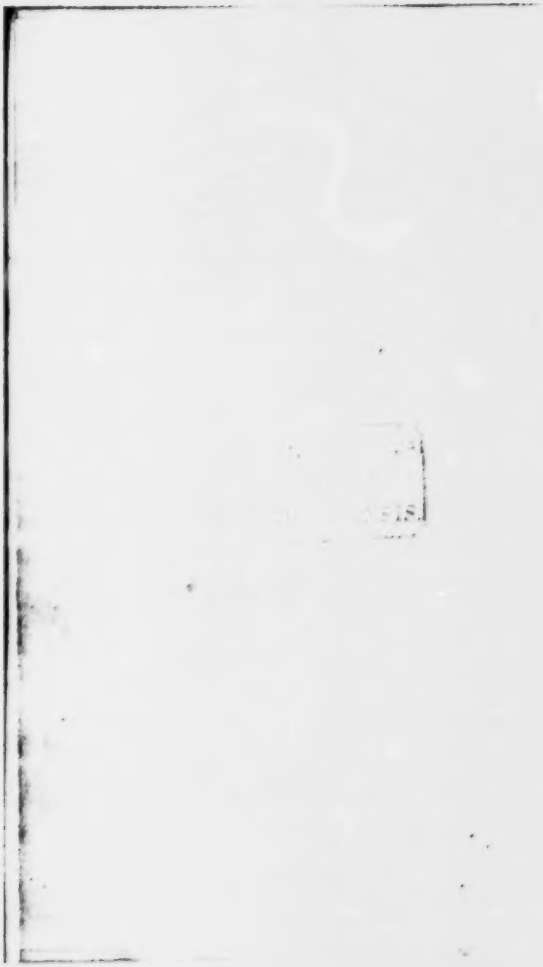
der Literarhiſtoriker

mit Setzer-Scholien herausgegeben

von

Ferdinand Laſſalle.

Berlin, 1862.
Druck und Verlag von G. Janſen.



Widmung an Herrn Julian Schmidt.

Aeschylos: „Zwar Unmuth erregt mir ein ſolcher Geſell, und es kocht
mein Herz in Erbitt'rung,
Daß ich dieſem ein Wort nur erwidern ſoll; daß jedoch
nicht gag' er mich wähne:
Du, gieb mir Beſcheid, warum denn wohl iſt ein dichten-
der Mann zu bewundern?

Euripides: Der Geſchicklichkeit halb und der ſittlichen Zucht, und weil
wir beſſere Bildung
Darbieten dem Volk in den Städten umher.

Aeschylos: Wenn nun nicht ſolche du darbietſt,
Nein, Menſchen bieder und ehrenwerth in erbärmliche
Wichte verwandelt:
Was bekennſt du dich werth zu erdulden dafür?

Dionysos: O, den Tod! Wer wird da noch fragen!"

(Ariſtophanes, Fröſche, V. 1013 ff.)

Vorbericht des Setzers

an das Publikum.

Es werden vielleicht Manche unter Euch sein, die sich im ersten Augenblick darüber wundern dürften, wie ich, ein ordentlicher, solider Setzer, von dem sie wissen, daß er stets seine Zeit auf ernsthafte Werke gewandt, dazu komme, Euch mit diesem ergötzlichen Angebinde zu beschenken. Vielleicht werdet Ihr zunächst glauben, daß dasselbe in kurzweiliger Stimmung oder aus dem Bedürfniß nach Kurzweil entstanden, das sich in den Mußestunden zwischen ernster Arbeit einzustellen pflegt. Ach! ich versichere Euch, daß Ihr irrt und daß ich nie gelangweilter war, als in den Tagen, welche dieser Blumenlese gewidmet waren. Meine Lippe lachte, aber, wenn ich den sentimentalen Styl liebte, so würde ich sagen, daß mein Herz blutete, während ich diese Blumen pflückte und sie zu einem Kranze für Euch wand.

Warum ich mir nun dennoch dieſes Ungemach angethan?

An verſchiedenen Stellen meiner Scholien habe ich mich recht deutlich und vernehmlich darüber ausgeſprochen. Aber die wahre Erklärung liegt dennoch nicht in dieſer oder jener Stelle: ſie liegt lediglich in dem Ganzen. Wenn Ihr das ganze Büchlein aufmerkſam zu Ende geleſen haben werdet, dann werdet Ihr ſehr genau wiſſen, warum ich mir dies Ungemach zufügte und warum dies nothwendig war. — Dann wird auch, wenn Ihr auch unterwegs hoffentlich laut und herzlich lachen ſollt, das Büchlein dennoch einen Geſammteindruck in Euch hinterlaſſen, der Euch, wenn Ihr es ernſt meint mit dem Lande und ſeiner geiſtigen Entwickelung, eben ſo traurig ſtimmen wird, wie mich ſelbſt, und Ihr werdet es mir Dank wiſſen, daß ich nicht zu vornehm war, mich zu ſo niederer Arbeit zu bequemen.

Ach, es ſteht nicht mehr alles wie ſonſt! Im Jahre 1840 conditionirte ich in Leipzig und feierte da das vierhundertjährige Jubiläum der Erfindung der Buchdruckerkunſt mit. Was war ich damals ſtolz auf meine edle Kunſt, die erſte der Welt! Mit welchem Triumph betrachtete ich meine bleiernen Lettern, dieſe Verbreiter von Licht, Geiſt und Wiſſenſchaft!

Aber ſeit 1848 hat ſich Vieles geändert, und recht melancholiſch ſchaue ich jetzt oft auf dieſelben Lettern! Ja manchmal, wenn mein Auge auf ihnen ruht, will es mir ſcheinen, als ſei nun auch bei ihnen

ſchon der Umſchwung eingetreten, den Platen bei den Klöſtern beſchreibt:

„Jetzt ſtreuen ſie aus Dummheit und Verderb, einſt ſäten ſie Wiſſen und Geiſt aus!"

Freilich kämpft noch immer eine rüſtige und tapfere Schaar edler Streiter in der alten Weiſe fort und wird immer fortkämpfen. Aber mitten in ihre Reihen hat ſich, unter denſelben Feldzeichen, in derſelben Tracht und Gewandung, eine Bande unwiſſender und gedankenloſer Buben geworfen, zu jeder bürgerlichen Handthierung zu ſchlecht, zu ignorant zum Elementarſchullehrer, zu unfähig und arbeitsſcheu zum Poſtſecretär, und eben deshalb ſich berufend glaubend, Literatur und Volksbildung zu treiben! Dieſe nun führen nur gar zu oft das große Wort in Literatur und Politik, in Zeitungen und Journalen, und wie ſollten ſie es nicht führen! Ihrer ſind viele; jener wackern Streiter aber im Verhältniß zu ihnen nur wenige. Da ſie unter demſelben Feldzeichen mit dieſen kämpfen, können ſie vom Volke nicht leicht von ihnen unterſchieden werden. Von jenen Wackern ſelbſt zwar wird keiner von ihnen getäuſcht, aber dieſe ſind in der Regel ſo ſehr in ihre eigenen nützlichen Arbeiten vertieft, daß ſie ſich nicht zur Entlarvung dieſer falſchen Spießgeſellen hergeben können. Jene Wackern ſtreben ferner in der Regel nur nach Wirkung auf die Länge der Zeit, und können dies auch meiſtens bei der Natur ihrer Leiſtungen gar nicht anders. Aber ſie bekümmern ſich nicht um ihre Wirkung in

die Breite in der Gegenwart. Sie schauen immer nur auf den Culturſtrom und freuen ſich, wenn er von Generation zu Generation immer weiter vorſchreitet und dem Ziele ſich nähert, und ſie arbeiten eifrig hieran. Aber ſie ſchauen zu wenig darauf, in wie weit dieſer Strom in die Thäler zu beiden Seiten austritt und ſie mit ſeinem wohlthätigen Gewäſſer befruchtet.

Endlich kämpfen dieſe Wackern jeder für ſich allein, jeder einzeln dem ſpeziellen Arbeitszwecke hingegeben, der ihn gerade beſchäftigt. Jene Andern aber haben einen Rath, den Liscow ſchon 1736 in ſeiner Schrift „über die Vortrefflichkeit der elenden Scribenten" dieſen letztern gegeben, den Rath, daß ſie doch nicht jeder blos an ſich denken und für ſich ſorgen ſollen, damit nicht von ihnen gelte, was Tacitus von den alten Britten ſagt: dum singuli pugnant universi vincuntur (während ſie einzeln kämpfen, werden ſie als Geſammtheit beſiegt), ſich ſeitdem weidlich zu Nutze gemacht. Sie haben ſich zuſammen gethan, Cliquen und Coterien gebildet, einer ſchwört auf den andern, ſtreicht ihn heraus, jeder macht den andern berühmt, ganze journaliſtiſche Inſtitute ſind zu dieſem Zwecke gebildet worden oder werden von ihm beherrſcht, und ſo haben ſie ſich endlich eine große und furchtbare Autorität erworben, gegen welche ſelbſt die Verdienſtvollſten häufig Scheu tragen, anzukämpfen.

So iſt es denn dahin gekommen, daß die Produktion der geiſtigen Bildung in unſerer Epoche etwa

dem Gewebe der Penelope zu vergleichen iſt. Wie die Königin ſelbſt in der Nacht auftrennte, was ſie am Tage gewebt, ſo wird jetzt dieſe Arbeit wirthſchaftlicher und den Geſetzen von der Theilung der Arbeit entſprechend von verſchiedenen Factoren beſorgt. Was unſere großen Denker, Dichter und Gelehrten mit großer reeller Mühe für die Entwickelung des Geiſtes produciren, das entſtellen, verderben und vernichten jene „elenden Scribenten“ wieder für alle diejenigen, welchen nicht Zeit und Möglichkeit gegeben iſt, unmittelbar aus den Quellen ſelbſt zu ſchöpfen, welche vielmehr auf Berichte aus zweiter Hand angewieſen ſind, — alſo für die große Maſſe der Nation!

Denn nicht nur, daß ſie in ihren Urtheilen hudeln, mißhandeln und niederſchreien Alles, was ſie nicht verſtehen und worüber ſie kein Urtheil, ja nicht einmal die für ein ſolches erforderlichen Elemente beſitzen, — ſondern, was noch viel ſchlimmer, ſelbſt in den ſcheinbar thatſächlichen Berichten, welche ſie dem Volke über die Leiſtungen ſeiner großen Geiſter geben, Berichte, welche die aus zweiter Hand Schöpfenden natürlich für wahr halten müſſen, entſtellen und fälſchen ſie gänzlich in ihrer groben Unwiſſenheit das, was dieſe Männer geſagt, gethan und gedacht haben: geben oft ohne Scheu das ſtrikte Gegentheil deſſen, was dieſe dachten und lehrten, für von ihnen gedacht und gelehrt aus! Natürlich! Bei ihrer gänzlichen Arbeitsſcheu wäre es ihnen viel zu mühſam,

ſich wirklich über den Inhalt jener nur reeller Arbeit zugänglichen Productionen zu unterrichten und in der Regel macht ihnen das auch die eigenthümliche geiſtige Dumpfheit, welche die Folge gedanken- und arbeitsloſer Vielſchreiberei iſt, ſchon ganz und gar unmöglich.

Um nun aber alle dieſe Sünden gegen die Bildung der Nation ungeſtraft begehen zu können, haben ſich dieſe elenden Scribenten einen Styl erfunden, welcher ſelbſt wieder vielleicht ihre ſchlimmſte und gemeinſchädlichſte Sünde bildet. Sie haben aus den Schriften der Denker und Gelehrten ſich einiger vornehmen Ausdrücke bemächtigt und mit Hülfe derſelben ſich eine eigene Art von geſpreizter „Bildungsſprache“ erzeugt, die einen wahren Triumph der modernen Bildung darſtellt und zeigt, wohin es die Kunſt bringen kann. Es iſt eine nach den Geſetzen der belletriſtiſchen Routine kaleidoſkopartig durcheinander gerüttelte und geſchüttelte Anzahl von Worten, die keinen Sinn geben, aber auf ein Haar ſo ausſehen, als gäben ſie einen ſolchen und einen erſtaunlich tiefen! Man muß oft ein erfahrener Setzer, ein ſcharf aufpaſſender Setzer ſein, um mit Sicherheit zu erſehen, daß in dieſem unbeſtimmten belletriſtiſchen Wortgeflimmer auch nicht die Spur eines Gedankens vorhanden iſt, der Autor vielmehr ganz bewußt einen Fandango auf Eiern tanzt, und ſich ganz klar darüber iſt, daß er bei dem erſten ſoliden Schritt einbrechen und ſeine erſtaunliche Gedankenloſigkeit und Unwiſſenheit über den Gegenſtand verrathen würde. — Mein

Julian iſt vor allen Andern unbeſtrittener Meiſter in dieſer Kunſt.

Die verheerenden Wirkungen, welche dieſe Kunſt im großen Publikum anrichten mußte, ſind evident. Das große Publikum, einen Gedanken unmöglich da herausfinden könnend, wo keiner vorliegt, und dennoch an eine Abweſenheit jedes Gedankens in Folge des gebildeten belletriſtiſchen Wortgewirres und des Anſehens des Autors nicht glauben könnend, mußte ſich endlich gewöhnen, flimmernde Nebelbilder für Gedanken zu halten und auch an ſein eigenes Denken keine andere Anforderung zu ſtellen, als eine Verbindung unklar tönender Worte mit einem nach allen Seiten hin ſchielenden Reflexionsſchein zu produciren.

So geräth alles beſtimmte und ſcharfe Denken in der Geſellſchaft außer Mode. Sogar die Forderung danach hört auf und an ſeine Stelle treten in ſelbſtverliebter Zufriedenheit jene nur nach dem verlogenen Schein eines Gedankens trachtenden Hallucinationen des Geiſtes.

So lange nun dieſe Bande nur noch in den belletriſtiſchen Journalen ꝛc. ihr Lager aufgeſchlagen hatte, mochte es immer noch hingehen. Wenn ſie aber gar, ſtolz und ſicher gemacht durch ihre zuletzt erwähnte Erfindung, dazu übergeht, einen gelehrten Schein anzunehmen, große Werke zu ſchreiben, „Literaturgeſchichte“ zu produciren, dann iſt es Zeit und höchſte Zeit.

Est modus in rebus, sunt certi denique fines.

Ja, mein Julian steht nicht allein. Stünde er allein, ich würde ihn nicht angerührt haben: nicht mit einer Zange! Aber er ist nur der anerkannte Primas, der gesalbte König, der gefeierte „Literarhisteriker" jener Bande. Er steht nicht allein und es läßt sich hier der Spruch des Evangeliums umkehren: Einer ist berufen, aber Viele wären auserwählt! Nur darum habe ich ihn als den Bedeutendsten herausgegriffen, um ihn zur Kennzeichnung seiner ganzen Bande öffentlich zu enthüllen und ihn zu Deinem Nutzen, liebes Publikum, auf hohem Berge vor versammeltem Volk zu schlachten, sicher, daß mir kein Engel in den Arm fallen und das geschwungene Schlachtschwert zurückhalten soll.

Nein er steht nicht allein und wie sollte er auch allein stehen? Seine Literaturgeschichte hat in wenigen Jahren vier Auflagen erlebt, ein fast unerhörter Erfolg! Fast in allen Blättern ist sie mit dem größten überschwenglichsten Lobe recensirt worden; seine literarhistorische Autorität steht, wie ich oft selbst erfahren und wie viele Andere mir berichten, unbestritten und fast canonisch fest in den zahlreichsten Kreisen des großen Publikums, und vor wenigen Tagen hat ihn eine politische Partei — die Grabowiten — in seiner Qualität als „großer Mann" auserwählt, ihr Parteiprogramm mitzuunterschreiben. Nun, ich gratulire den Grabowiten zu diesem Büchlein. Ihr Bildungsgrad wird sich jetzt nach dem Bildungsgrad ihres „großen Mannes" genau bemessen lassen und

„Julian der Grabewitz“ wird füglich der Ausdruck werden können, welcher den geiſtigen Höhepunkt dieſer Partei kennzeichnet.

Nun noch ein Wort zu Dir, mein liebes Publikum, vielleicht haſt Du ſchon von ſelbſt gemerkt, — und ich werde der Letzte ſein, es Dir zu verhehlen, — daß Du nicht ganz ohne Mitſchuld an dem geſchilderten Unweſen biſt. Es hätte nicht entſtehen, nicht dieſe Ausdehnung gewinnen, nicht dieſe Autorität erlangen können, wenn Du, Bruſt an Bruſt gedrängt, mannhafteren Widerſtand geübt hätteſt. Aber gar viele unter Euch haben ſich in den letzten Zeiten einem häßlichen Laſter ergeben: der Wortberauſchung, die viel ungeſunder und viel unnatürlicher iſt als die Weinberauſchung. Möge dies Büchlein als eine nützliche Kaltwaſſerkur gegen dieſe Krankheit dienen!

Berlin, 22. März 1862.

Bd. II. S. 233. *)

„Ein Zeitalter der ſieben Weiſen, das ſich Gedanken darüber macht, welches das erſte der Dinge ſei, ob die Materie in irgend einer elementaren Form, oder das Atom oder die Zahl oder das Sein im allgemeinen oder das Werden u. ſ. w., iſt“ ꝛc.

Anm. d. Setzers. Das Atom wurde von Leucipp und Demokrit, die Zahl von Pythagoras, das Sein von den Eleaten, das Werden von Heraklit für das Prinzip der Dinge erklärt. Dieſe Männer hält Herr Julian Schmidt alſo für die bekannten „ſieben Weiſen Griechenlands“ (Solon, Bias von Priene, Pittakus von Mytilene, Kleobul, Chilon, Myſon und Thales)!!! Das Zeitalter der ſieben Weiſen, Herr Schmidt, hat ſich noch „keine Gedanken darüber gemacht“, welches das Prinzip der Dinge ſei. Die Weisheit des Zeitalters der ſieben Weiſen, Herr Schmidt, beſteht in gnomiſcher Lebensweisheit, in praktiſch-verſtändigen Kernſprüchen ſittlichen Inhalts — in Kernſprüchen von einem übrigens ſehr berückſichtigenswerthen Inhalt, Herr Schmidt, wie z. B. „Beſſer Schade als Schande“ oder „Beherrſche Dein Maul“ (γλώττης ἄρχε) und andere, die Sie in den Sammlungen bei Stobäus und Diogenes hätten nachſehen können — und hat nichts mit der joniſchen Naturphiloſophie und den pythagoreiſch-metaphyſiſchen Spekulationen ꝛc. zu thun. Das Zeitalter der ſieben Weiſen, Herr Schmidt, iſt die dem Zeitalter der griechiſchen Philoſophie vorhergehende Epoche, das ihr vorher-

*) Julian Schmidt, Geſchichte der deutſchen Literatur. Vierte Auflage. Leipzig, 1858. F. L. Herbig.

gehende Jahrhundert, und wird niemals zur griechischen Philosophie gerechnet. Thales ist der Einzige, der ebenso wie er die jonische Philosophie beginnt, andrerseits noch zu den sieben Weisen gerechnet wird und den Uebergang jener praktischen Lebensweisheit in die Philosophie, die Untersuchung über das Prinzip der Dinge, darstellt.

Ein befreundeter Tertianer, von dem ich diese ganze Weisheit habe und der sie mir in seinem Leitfaden für die höheren Gymnasialklassen nachwies, lachte bis zu Thränen über diese Verwechselung der „sieben Weisen" mit den Stiftern der demokritischen, pythagoräischen, eleatischen und heraklitischen Philosophie. Er versicherte mir, daß dies das non plus ultra crassester Ignoranz sei und daß er zuverlässig von seinem Lehrer mit Ohrfeigen bedient werden würde, wenn er sich derselben schuldig machte.

Mein Tertianer hat übrigens einen Hauslehrer, Herr Schmidt, einen Studenten. Und der hat mir die Erlaubniß gegeben, ihn gleichfalls hin und wieder zu consultiren, wenn ich Dinge bei Ihnen fände, die meinen Setzer-Horizont übersteigen! Uebrigens meint er, daß sich Ihr herrliches Werk manchmal in Prosa gar nicht charakterisiren lasse. Oft sei dies nur der Poesie gegeben. Die erforderlichen Verschen versprach er mir aus seiner Lectüre zu liefern. Einstweilen hält er sich Ihnen bestens empfohlen!

Bd. II. S. 100

heißt es über Gentz: „Am meiſten haben ihm die Briefe an Rahel geſchadet. Er nennt ſich in dieſen Briefen das erſte aller Weiber, *hölliſch blaſirt*, teufliſch kalt u. ſ. w. kurz man kann ſich kaum eine Injurie denken, die er ſich nicht ſelbſt ſagte. *Auf dieſe Einfälle* hat man aber einen zu großen Werth gelegt. Zunächſt muß man ſeine Neigung zu Superlativen abrechnen: die Hauptſache aber iſt, daß jene geiſtvolle Frau mit ihren Paradoxien alle ihre Correſpondenten veranlaßt, Worte miteinander zu combiniren, die nicht zuſammengehören. Keiner war dieſer Verführung ſo ausgeſetzt als Gentz, der mit ſeinem großen geſelligen Talent die Neigung verband, ſich ſtets in der Sprache derer auszudrücken, mit denen er verkehrte. Rahel hatte ihm durch den „ſchönen Ekel" ſo imponirt, daß er ſie nothwendig überbieten mußte, und dabei kam es ihm auf einen Grad mehr oder weniger nicht an. *Er iſt aber in keinem Augenblick ſeines Lebens blaſirt geweſen*, am wenigſten in der Zeit von 1803—9, wo eine große Idee ſeine Seele mit edler Leidenſchaft durchdrang."

Anm. d. Setzers. Es ſteht alſo feſt, Herr Schmidt, Gentz iſt, was er auch ſelber in ſeinen Briefen an Rahel ſagen möge, niemals blaſirt geweſen, Ihre „höhere Kritik" beweiſt es! Wie Ihre Leſer bewundernd mit geöffnetem Munde Sie anſtieren müſſen, großer Mann, vor deſſen überlegenem Blick ſogar die eigenen Eingeſtändniſſe von Gentz in nichts verſchwinden! Auch werde ich nicht verſuchen, Sie zu widerlegen. Wie wäre mir das gegeben! Ich werde Sie im Gegentheil nur bitten, Herr Schmidt, mit mir feſtzuhalten, recht feſt, daß Gentz *niemals* blaſirt war, „*in keinem Augenblick ſeines Lebens*", wie Sie oben ausdrücklich ſagen, und wie Sie daſelbſt eben ſo ausdrücklich hinzufügen, „*am wenigſten*" in der Zeit jener Briefe an Rahel, „wo eine große Idee ſeine Seele mit edler Leidenſchaft durchdrang", nehmlich die Idee eines Deutſchen Aufſchwungs gegen die Napoleoniſche Herrſchaft.

Aber zweihundert Zeilen ſpäter in Ihrem unſterblichen Werke,

Herr Schmidt, beurtheilen Sie noch einmal denſelben Mann und dieſelben Briefe aus derſelben Periode, und auch noch ganz ſpeciell denſelben Brief an Rahel: „Ich bin hölliſch blaſirt" ꝛc., den Sie oben beſprechen, und laſſen Sich hier an dieſer zweiten Stelle, S. 390 Ihres Werks, darüber vernehmen wie folgt: „Wenn Gentz im Herbſte 1810 an Rahel ſchreibt: „„Ich bin hölliſch blaſirt und habe ſoviel von der Welt geſehen und genoſſen, daß man mit Illuſionen und Schauzepränge nichts mehr bei mir ausrichtet"", wenn er Adam Müller geſteht, daß er ſich in einer Abſpannung, einer Muthloſigkeit, einer Leere und Indifferenz befinde, wie er ſie nie gekannt, noch geahnt habe, wenn er ſeinen Zuſtand einer geiſtigen Auszehrung vergleicht, und verzweifelt, ſich durch eigne Anſtrengung aus demſelben befreien zu können, ſo iſt eine — tiefe Wahrheit in dieſen Geſtändniſſen"!!!!

Wenn ein Schüler ſeinem Lehrer einen Deutſchen Aufſatz einreichte, in welchem er ſich in ſo unmittelbarer Weiſe ſelbſt widerſprächе, würde der Lehrer ihm nicht das Penſum immer abwechſelnd rechts und links um die Ohren ſchlagen? Aber ſo ſchreibt man bei uns Literaturgeſchichte!

Nun weiß ich zwar wohl, Herr Schmidt, was Sie zu Ihrer Entſchuldigung ſagen werden. Sie werden ſagen, Sie hätten auf S. 100 Ihres Werks einen ſolchen Journalartikel abgeſchrieben und auf S. 390 wieder einen andern! Aber begreifen Sie denn nicht, daß man zu dieſem noblen Metier wenigſtens einiges Gedächtniß braucht? Ja, ja! Ariſtophanes hat ſchon Recht gehabt, ſagt mein Student, wenn er ſeinen Sophiſten über den dickköpfigen Strepſiades klagen läßt:

„Beim Athem ſchwör' ich's, bei der Luft, beim Chaos!
Nein, ſolchen Tölpel ſah' ich doch noch nie!
So bäu'riſch linkiſch, ſo ſtupid vergeßlich,
Der nicht die kleinſte Düftelei kapirt
Und kaum gelernt, vergißt.

(Ariſtophanes, Wolken, V. 623 ff.)

Bd. II. S. 195.

„Daher iſt es gekommen, daß ſich nicht, wie bei den Griechen, aus dem Verrath alter Nationalſagen, eine deutſche Hiſtorie entwickelt hat."

Anm. d. Setzers. Bei den Griechen alſo hat ſich die Hiſtorie aus dem „Verrath alter Nationalſagen entwickelt"! Die ſpartaniſche Verfaſſung und der peloponneſiſche Krieg, die periikleiſche Obolenbeſoldung der Richter und die Herrſchaft des Trafybull — was ſind das anders als Entwicklungen eines „Verraths alter Nationalſagen"? Entweder unſer untergeordneter Setzerverſtand täuſcht uns ſehr, oder die Sache hängt ſo zuſammen. Hr. Julian Schmidt hat einmal geleſen, was in den meiſten Leitfäden über Griechenland zu leſen iſt, daß die helleniſche Poeſie, insbeſondere die attiſche Tragödie, eine Entwicklung „eines Verraths alter Nationalſagen" ſei. Wie in der Ferne verklingendes Glockengeläute — bim! bam! bam! bim! — ſummt ihm eine unklare Erinnerung hieran in den Ohren herum, und da mit Recht, wie bei der gänzlichen Abweſenheit des Lichtes, der Nacht, alle Katzen grau, auch bei der gänzlichen Abweſenheit des Gedankens alle Dinge gleich ſind, ſo ſetzt Hr. Schmidt die Geſchichte hier an die Stelle der Kunſt. Es wäre chicanös wegen einer ſo geringfügigen Verwechslung eine Schwierigkeit zu erheben! Bim, bam, bam, bim!

Bd. II. S. 301.

„Die Tonart der schwäbischen Schule hat sich über alle Provinzen unseres Vaterlandes verbreitet und ist die Grundmelodie unserer Gemüthlichkeit geworden. Seitdem vollends das Lerle alle Bühnen entzückt hat, muß man nothwendiger Weise schwäbeln, wenn man Gemüth zeigen will. Allein der provinzielle Typus hat sich in Schwaben nicht blos auf die Lyriker erstreckt. Nicht blos bei Hauffe Novellen, nicht blos bei Auerbachs Dorfgeschichten, nicht blos bei Wolfgang Menzels verzerrter Deutschthümelei erkennt man Anklänge an den Schwabenspiegel heraus, sondern selbst in den Werken so verschieden angelegter Naturen, wie Strauß oder Vischer"!!

Anm. d. Leyers. Alle guten Geister loben Gott den Herrn!!! Herr Schmidt hält hier den „Schwabenspiegel", das berühmte mittelalterliche Rechtsbuch, welches am Ende des 13. Jahrhunderts zusammengestellt wurde, für ein typisches, maßgebendes Werk der schwäbischen Poesie, für eine Sammlung lyrischer Gedichte der schwäbischen Dichterschule!!! Donner-Bomben-Wachsstock-Zapperment!!

Herr Schmidt! Wenn Sie nur ein einziges Mal, ehe Sie Ihre Literaturgeschichte schrieben, in den „Schwabenspiegel" geblickt hätten, es hätte die wohlthätigsten Folgen haben können! Sie hätten da den Rechtsgrundsatz gefunden (Cap. CLIV): „Ein jeglich man sol den schaden gelten, der von ihm geschibt" und das hätte Sie wohl bedenklich machen können, eine Literaturgeschichte zu schreiben! Sie hätten da gefunden, mit welcher Sorgfalt unsere Altvordern die Frage prüften, ob ein Knabe mit Recht zum Mönch — die damaligen Gelehrten, Herr Schmidt, die damaligen Literarhistoriker — gemacht werden sei. Cap. XXVII: „Man sol im grifen oben an den munt under der nase; vindet man da kleinez har, daz ist ein gezuge. Man sol im grifen under die uobsen; vindet man da kleinez har, daz ist der ander gezuge. Man sol im grifen under din bein, und vindet man da —" und so weiter, Herr Schmidt. Wenn Sie Sich nun mit allen diesen Griffen geprüft hätten, und überall nur die nackte Blöße Ihrer Unwissenheit gefunden hätten, nirgends ein Haar, so hätten Sie es wohl sein lassen, eine Literaturgeschichte zu schreiben. —

Aber Ihre Leser werden mit staunender Verwunderung fragen: Wie kann man gar so unwissend sein? Wie kann man den „Schwabenspiegel“ für ein Werk halten, welches den „provinziellen Typus“ der schwäbischen Poesie in sich enthält und an welches man daher „Anklänge“ bei schwäbischen Romanschriftstellern, Gelehrten, Denkern und Theologen finden will? Woher nimmt man endlich die Sicherheit, so etwas drucken zu lassen? — Ich will das Ihren Lesern erklären, um sie schon hier einen deutlichen Einblick in Ihre ganze Methode thun zu lassen, die sich uns immer klarer enthüllen wird.

Im Jahre 1838 benutzte Heinrich Heine den berühmten Namen des „Schwabenspiegels“, um denselben mit einer geistreichen Allusion als Titel für einen kleinen, 10 Octav-Seiten langen, in periodischen Blättern erschienenen raisonnirenden Aufsatz zu nehmen, in welchem er die Herren Carolus Mayer, Gustav Schwab, Justinus Kerner und andere Dichter der schwäbischen Dichterschule angreift. Von diesem Aufsatz haben Sie gehört — Sie erwähnen ihn selbst an einer andern Stelle in Ihrem Werke — und schließen nun aus diesem Titel, daß der „Schwabenspiegel“ ein Werk der schwäbischen Dichterschule sein müsse, das Heine hier verhöhnen wolle. An den Heine'schen Aufsatz selbst, Herr Schmidt, können Sie — nein, ich muß bitten, keine Verdunkelung, nur keine Verdunkelung, Herr Schmidt — in Ihren eben citirten Worten durchaus nicht denken. Und zwar aus sehr vielen Gründen nicht. Erstens weil jener Heine'sche Schwabenspiegel ein sehr unbedeutender und ziemlich unbekannt gebliebener Artikel ist, an den bei der Berühmtheit jenes „Schwabenspiegels“ kein Mensch denken kann, wo blos von dem „Schwabenspiegel“ die Rede ist und den sie mindestens dann als den „Heine'schen Schwabenspiegel“ hätten bezeichnen müssen. Zweitens deshalb nicht, weil, wenn selbst Heine in seinem Schwabenspiegel die Manier der schwäbischen Dichter spöttisch nachgeahmt oder geschildert hätte, man ja dann durchaus nicht sagen könnte, daß man in schwäbelnden Schriftstellern „Anklänge“ erkenne an einen Aufsatz, in welchem jene Manier nicht positiv auftritt, sondern nur negirt und ironisirt wäre. Drittens aber — und dieser Grund, Herr Schmidt, beseitigt vollends alle falschen und schiefen Ausflüchte, die Sie im Kreise Ihrer Bekannten beisammeln könnten — deshalb nicht, weil Heine in seinem Schwabenspiegel auch durchaus nicht die Manier der schwäbischen Poesie nachahmt oder irgend wie schildert. Sondern er treibt da nur in seiner geistreichen Weise Alletria und Narrenspossen, neckt Justinus Kerner mit seinem Geisterglauben, Carl Mayer mit einer Statue, die

man ihm in Waiblingen setzen werde, verhöhnt Menzel wegen seiner Feigheit, erzählt von einer schönen Schwäbin, die ihn mit ihrem Hasse verfolge, und wirft Gustav Pfizer falsche Citate vor. Das ist Alles, wie sich Jeder überzeugen kann, der den fünften Band der amerikanischen Ausgabe von Heines Werken zur Hand nimmt. Da giebt es also nichts „anzuklingen", und am wenigsten für die Werke schwäbelnder Autoren.

Die geistreiche Allusion des Heine'schen Titels inducirt Sie also, in fidem Heines anzunehmen, daß der „Schwabenspiegel" — ein Name, den Sie natürlich hin und wieder gehört hatten, ohne Sich zu erinnern, in welchem Zusammenhange — eine für den „provinziellen Tyrus" der schwäbischen Poesie maßgebende Sammlung lyrischer Gedichte sein müsse!

Nun, diese Unwissenheit ist freilich grauenvoll. Sie ist ein Verbrechen für Jemand, der eine Literaturgeschichte schreibt. Aber sie ist doch das Schlimmste bei der Sache noch nicht. Das Schlimmste kommt nun. Kaum haben Sie diesen Schluß gemacht, daß der „Schwabenspiegel" ein solches Werk sein müsse, als Sie den Kopf gedankenvoll in die Hand stützen und mit tiefsinniger Kennermiene erklären, daß Sie „nicht blos bei Hauffs Novellen, nicht blos bei Auerbachs Dorfgeschichten, nicht blos bei Menzels verzerrter Deutschthümelei, sondern selbst in den Werken so verschieden angelegter Naturen wie Strauß oder Vischer Anklänge erkennen an — den Schwabenspiegel", an ein Buch, das Sie zu Ihrem Unglück nie zur Hand genommen! Es ist diese gewissenlose Frivolität, diese freche Windbeutelei, dieser superlativische Humbug, den Sie mit ernsthaften Dingen und mit einem Publikum treiben, das sich ernsthaft belehren will, es ist diese tiefe Unsittlichkeit, die noch viel schlimmer ist als Ihre stupende Ignoranz.

Das ist Ihre Methode, Herr Schmidt, und freilich ist sie eine blendende! Wie so manche Ihrer Leser bewundernd vor Ihnen dagestanden haben mögen: „Der Strauß und der Vischer, das denken zwei Philosophen zu sein, der eine ein Theologe, der andere ein Aesthetiker: zwei ganz verschiedene Gebiete. Aber der Schmidt, der blickt sie gleich durch und durch! Aus beiden klingt der Schwabenspiegel 'raus. Der Schmidt hat's gleich fort. Es ist doch ein verfluchter Kerl!"

Brauche ich endlich erst noch darauf hinzudeuten, daß Sie hier ein gedoppeltes Wunder zu Wege bringen? Daß Sie nehmlich „Strauß oder Vischer" ebenso wenig kennen, wie den „Schwabenspie-

gel" und daß Sie also vermöge der Ihnen eigentümlichen kritischen Intuition hier „Anklänge" aneinander in zwei Werken entdecken, von denen Sie keins von beiden gelesen haben? Wer dieses Büchlein bis zu Ende folgt, der wird das nicht bezweifeln.

Bd. II. S. 1.

„Seine (Goethe's) Lieblingsgestalten sind Virtuosen mit vielseitiger Empfänglichkeit ohne ideellen Inhalt und ohne Ehrfurcht vor der realen Welt; auch Faust(!!)*) denn(!) sein Bund mit dem Teufel beruhte wesentlich auf Abneigung gegen — Einseitigkeit der Bildung und Beschäftigung.**) In der Gesellschaft und in den Dichtungen der spätern Romantiker wird dieser Dilettantismus***) ins Große getrieben." ****)

*) Anm. d. Setzers. Goethe's Faust „ohne ideellen Inhalt"!!! Recht so, Herr Schmidt:

„Des diamantnen Keiles schneidigen Zahn
Hier durch die Brust bin treib' ihm den mit aller Kraft."
(Aeschylos. Prometheus).

**) Und welch reizender Grund! Der Faust ist deshalb ohne ideellen Inhalt, weil er angeblich beruht auf Abneigung — „gegen Einseitigkeit der Bildung und Beschäftigung."

***) Der Dilettantismus des Faust!

****) Also Faust ist „ohne ideellen Inhalt!" Es ist etwas in dieser Entdeckung, was einem auf die Brust fällt und den Athem beklemmt! Besonders aber auch etwas, was einen besorgt macht um das Schicksal des Entdeckers, denn Sie wissen, Herr Schmidt, es ist noch allen großen Entdeckern schlimm ergangen, Columbus wie Galilei und so vielen andern. Und Sie werden zugeben, Herr Schmidt, mit einem Manne, vor dessen Titanengeist selbst der Faust zu einem bloßen „Dilettantismus" zu einer Gestalt „ohne ideellen Inhalt" herabsinkt, — mit dem darf man es scharf nehmen, Herr Schmidt!

„So bet ich an: Legt nimmer hin
Die Scham, die aller Zucht Beginn.
Schamloser Mann, wie taugte der?
Als ob er in der Mauße wär,
So rieselt von ihm Würdigkeit
Und weist ihn zu der Hölle Leid."
(Parzival III, 170.)

Bd. II. S. 161.

Ueber die Bedeutung des Mephiſtopheles im Fauſt: „Der Geiſt, der ſtets verneint, iſt nicht eine Perſönlichkeit, ſondern eine Abſtraction, die Abſtraction der Altklugheit —"

Anm. d. Setzers. O, Herr Julian Schmidt, glauben Sie wirklich, Goethe habe im Mephiſtopheles Sie vorausahnend ſchildern wollen, Sie, der Sie allerdings Alles und Jedes, Goethe und Schiller, Platen und Immermann, Fichte und Hegel, Uhland und Schlegel, Creuzer und Kegel herunterreißen und verneinen? Goethe hat allerdings wohl nicht an Sie gedacht, dennoch empfangen Sie für die obige Stelle meinen wärmſten Dank. Denn wenn ich oft und lange vergeblich darüber nachgedacht habe, warum Sie wohl eigentlich die claſſiſche Richtung und die Romantik, die alte und die neue Philoſophie, die hiſtoriſche Schule und die vergleichende Sprachforſchung, die Mythologie und die orientaliſchen Studien, kurz Alles und noch einiges darüber, von welchem allem Sie gleichmäßig nichts verſtehen, herunterreißen, ſo bin ich jetzt durch dieſes in einem unbewachten Augenblick Ihnen entſchlüpfende Geſtändniß ein für allemal über die Quelle belehrt, aus welcher Ihre ſteten Verneinungen fließen: aus Altklugheit! Dank für den Schlüſſel, Herr Schmidt!

Bd. II. S. 461.

Weiter über Goethe's Faust: „Der Dichter nimmt zwar von Zeit zu Zeit einen Anlauf, durch das mittelalterliche Costum dieser Altklugheit eine bestimmte Färbung zu geben. Aber je schön ihm das in einzelnen Momenten gelingt, namentlich wenn er dem platten Menschenverstand durch teilen, übermüthigen Humor die poetische Farbe giebt, er fällt fortwährend aus der Rolle und wir überzeugen uns am Ende, daß Faust gar nicht nöthig gehabt hätte, sich diesem Teufel zu verschreiben, sich ihn als Ergänzung heraufzubeschwören, da er ihn ja als Ergänzung seines excentrischen Gefühls in seinem eigenen Innern trägt."

Anm. d. Setzers. O Du dummer Goethe! Wenn Du doch das Glück gehabt hättest, Herrn Julian Schmidt zu kennen und von seinen tiefsinnigen Rathschlägen zu profitiren! Denn dann würdest Du gewußt haben, daß Du, um nicht „aus der Rolle zu fallen," den Faust sich einem solchen Teufel verschreiben lassen mußtest, den er nicht in seinem eignen Innern trug!! Nichts klarer als das! O Goethe, Goethe!

Wer roufet mich dâ nie kein hôr
gewuebe, inne an miner hant?
der hât vil nahe griffe erkant.
(Parzival I. 1.)

Bd. II. S. 160.

Ueber den Goethe'ſchen Fauſt: „Wohl mußte jedes kräftige Herz ergriffen werden; es war die höchſte Vereinigung des geſunden Menſchenverſtandes (!) und des überquellenden Gefühls."

Anm. d. Setzers. Beneidenswerther Geiſt! Zu welcher Kleinkinderfibel unter Ihren Händen die tiefſten Meiſterwerke unſerer Litteratur herunterſinken! Morbüte die „Abſtraktion der Alltäglichkeit," Fauſt ſelbſt auf „Abneigung gegen Einſeitigkeit der Bildung und Beſchäftigung" beruhend, der Fehler des Dramas darin liegend, daß Fauſt ſich einem ſolchen Teufel ergiebt, den er ohnehin ſchon in ſich trägt, und nicht vielmehr einem ſolchen, der ganz außerhalb ſeiner ſteht und ihm daher für irgend einen äußerlichen Kaufpreis, etwa eine Geldbörſe und ein Linſengericht, ſeine Seele abkauft, das Große der Tragödie aber wieder in dieſer engen Vereinigung von „geſundem Menſchenverſtand und überquellendem Gefühl" liegend — Sie haben ganz Recht, Herr Schmidt, hier hätten wir wirklich einen Fauſt, in Bezug auf den ich ganz mit Ihnen einverſtanden bin, daß er vollſtändig „ohne ideellen Inhalt!"

Bd. II. S. 162.

Immer weiter über Goethe's Faust: „Es ist Goethe in dieser Dichtung nicht gelungen, (!) wie in seinen übrigen Werken, seine Seele von einer Last, die er nicht abwerfen konnte, durch dichterische Darstellung zu befreien; es ist ihm nicht gelungen, sich über die Einseitigkeit seines Helden zu erheben, weil es ihm nicht gelang, ihn vollständig darzustellen. Die einzelnen Momente, das Verhältniß zu Gretchen, das Verhältniß zu Mephistopheles, das Verhältniß zu Wagner geberen seiner Seele an; daß er sie aber combinirte, war ein Werk der Reflexion."

Anm. d. Setzers. O Phrasenlogie, was schmeckst du prächtig!

Bd. II. S. 447.

Ueber Goethe in ſeinem Alter: „Aber in ſeinen Dichtungen herrſcht ein ängſtliches Beſtreben nach Analyſe, noch ehe die Gegenſtände Geſtalt gewonnen (!!) und daneben die Neigung, im entſcheidenden Augenblick vor einer Unauflöslichkeit ſtehen zu bleiben (!)*), ſo daß wir noch die einzelnen Worte verſtehen, aber nicht mehr den Sinn, in dem ſie combinirt ſind.“**)

*) Anm. d. Setzers. O du heiliger Blödſinn! Wie prächtig eignet ſich doch die „Bildungsſprache“ dazu, unter großer Prätention einen Unſinn hinzuſtellen, der in der ſchlichten ſinnlichen Anſchauungsſprache des gewöhnlichen Lebens ſich vor ſich ſelber ſchämen würde. Nicht wahr, Herr Schmidt, die exactiſche Gedankenloſigkeit und Verwirrung läßt ſich in dem weitläufigen weltigen Reflexionsſtyl dieſer Zuſtantiva Abſtracta ſo drapiren, daß ſie wie tiefſter Gedankenreichthum ausſieht. Nicht wahr, Herr Schmidt, Sie haben auch mit den ariſtophaniſchen Sophiſten erkannt:

— — daß kein anderes göttliches Weſen
Exiſtirt als allein dieſe heiligen drei: das Chaos, die
Wolken, die Zunge.
(Ariſtophanes, Wolken, S. 120 f.)

Doch wir werden noch weit glänzendere Belege dieſes Ihres Gottesdienſtes bei Ihnen treffen.

**) Aber, Herr Schmidt, wie können Sie nur ſo unvorſichtig das Geheimniß der Methode verrathen, nach der Sie arbeiten. Sie kennten ſich gar nicht beſſer ſelbſt charakteriſiren! Sie fügen Worte zuſammen, die in ihrer Combination jeden Sinn verlieren und nur deshalb bei oberflächlichem Tarnenbingeben einen ſolchen zu haben ſcheinen, weil jedem einzelnen dieſer chriſtlichen, guten, gemißbrauchten Worte ein

Sinn zukommen würde. Wie kann man nur zu gleicher Zeit so unvorsichtig gegen sich selbst und so frech gegen Goethe sein!

„gebt rehter mâze ir erden
ich bin wol innen worden
daz ir rates dürftic sît:
nu lât der unfuoge ir strît"

oder um Ihnen das Verständniß durch Simrocks Uebersetzung zu erleichtern:

Das rechte Maß sei euer Orden.
Ich bin wohl inne geworden,
Daß Ihr rathbedürftig seid:
Nun meidet Unzogenheit.
(Parzival I, 171.)

Bd. II S. 453.

„Er (Goethe) konnte die Romantik, die ihre düstern Schwingen über seine goldne Zeit verbreitete, nicht los werden, sich nicht ins Freie kämpfen.“

Anm. d. Setzers. Goethe ein Romantiker! Goethe, der sich nicht zur Julian-Schmidt'schen Freiheit durchkämpfen kann!

Bd. II. S. 455.

„Für Goethe ſelbſt war dieſe Abwendung zum Orient eine innere Nothwendigkeit. Die ſchöne, aber exotiſche Pflanze des griechiſchen Lebens mußte verblühn, ſobald der Sturm und Drang einer wilden Weltbewegung in das ſtille Heiligthum der Kunſt einbrach.“

Anm. d. Setzers. Nichts köſtlicher, als wenn Herr Schmidt ſeine tiefen Entdeckungen über die innere Nothwendigkeit in dem Entwicklungsgang unſerer Dichter vorträgt! Weil eine wilde Weltbewegung — die Freiheitskriege — hereinbricht, ſo muß vor dieſem Sturm und Drang die ſchöne aber exotiſche Pflanze des griechiſchen Lebens verblühen und Goethe muß ſich aus dem ſtillen Heiligthum der griechiſchen Kunſt, die doch wenigſtens durch unſre ganze Bildung mit unſerem geiſtigen Leben zu einigem Zuſammenhang verwachſen war, zu der — noch fremdern Pflanze der orientaliſchen Poeſie flüchten, in das noch ſtillere Heiligthum des weihrauchlichen Divans treten! Eat-ce clair? Wer's nicht glaubt, zahlt einen Thaler. Bim, bam!

Bd. II. S. 225.

Es ist von Creuzer's mythologischen Forschungen die Rede: „Eine lebhafte Vorstellung geht aus diesem scholastischen (?!) Durcheinander umsoweniger hervor, da Creuzer eigentlich eine trockene Natur ist (!!!), der es mehr auf das Register (??!!) als den Inhalt ankommt."

Anm. d. Setzers. Nun, was die „trockene Natur" Creuzer's betrifft, — denn der in den andern unterstrichenen Worten enthaltene Blödsinn soll sich, wie mir mein Freund, der Student, sagte, nicht so in der Kürze in's Klare setzen lassen — so machen freilich dem Vernehmen nach diejenigen, die etwas davon verstehen, Creuzern gerade nur das Gegentheil zum Vorwurf, finden, daß er gerade an dem entgegengesetzten Extrem laborire, nicht trocken und kritisch genug zu sein. Aber das ist nun ganz egal! Er hat seinen Klecks fort! Er ist eine „trockne Natur" und ein Registerkerl! Hurrjeh, wie wird es nur den Andern noch ergehen!

Herr Schmidt, Herr Schmidt,
Was kriegt das Julchen mit?
Herr Schmidt, Herr Schmidt,
Was kriegt das Jettchen mit?

Ihr Buch, Herr Schmidt, ist das leibhaftige Bild der Ogershöhle bei Ariost:

„Da haust ein Riese, gräßlich anzuschauen;
Er ragt acht Fuß ob jedem Mann hinaus,
Kein Ritter und kein Pilger mag vertrauen,
Er komme lebend aus des Wütrichs Haus.
Den schlachtet er, den schindet er elendig
Den viertheilt er, den frißt er gar lebendig."
(Ariost, Ras. Roland XV, 43.)

Bd. II. S 232.

Gegen Lobeck, Hermann und Voß: „Auf folgenden Umstand haben sie keine Aufmerksamkeit gewandt. In jeder Religion, die eine Geschichte hat, findet man ein doppeltes natursymbolisches Moment, ein ursprüngliches und ein reflectirtes*). Der erste Ursprung aller Religion ist natursymbolisch, denn göttlich ist dem Menschen ursprünglich, was er nicht versteht. Die Handlungsweise der Menschen versteht er und weiß ihren feindlichen Einwirkung zu begegnen; den Grund der physikalischen Erscheinungen dagegen weiß er sich aus seiner Natur heraus nicht zu erklären, er flieht voll Entsetzen, oder er wirft sich vor der unbekannten Ursache derselben in den Staub, wie es dem Wilden ziemt, der noch nicht weiß, daß der Geist über die Natur erhaben ist. Diese naive Naturſymbolik (!!!)**) des Schreckens, aus welcher der Begriff des Göttlichen hervorgeht, ist aber wohl zu unterscheiden von einer zweiten reflectirten Naturſymbolik***), die ihre Spekulationen in die bereits vorhandene Religion überträgt“ ****).

*) Anm. d. Setzers. Bim, bam, bam, bim!

**) Bim, bam, bam, bim!

***) Bim, bam, bam, bim!

****) „Die hohe Kraft der Wissenschaft,
Der ganzen Welt verborgen,
Und wer nicht denkt, dem wird's geschenkt,
Der hat sie ohne Sorgen.“

Uebrigens, Herr Schmidt, wenn Sie sagen „denn göttlich ist dem Menschen ursprünglich, was er nicht versteht,“ so ist das ja schon ganz sinnfällig nicht wahr. Denn Ihnen müßte ja sonst die ganze Deutsche Literatur göttlich sein! Oder sollte vielleicht der Fortschritt der Culturentwicklung gerade darin bestehen, daß der Mensch ursprünglich anbetet, später aber beschimpft, was er nicht versteht?

Bd. II. S. 352.

„Ihr (der romantiſchen Schule) Princip beſtand darin, daß der poetiſche Glaube, das poetiſche Lebenselement ein anderes ſein müſſe als das Lebenselement der Wirklichkeit — und in dieſem Grundirrthum lag ihre Verwandtſchaft mit dem Katholicismus*). Der Proteſtantismus nahm die Gegenſätze des Göttlichen und des Irdi-

*) Anm. d. Setzers. Tout au contraire, umgekehrt, im Gegentheil, mein verehrter Herr Schmidt, wenn Sie erlauben! Hierin — in dem Gegenſatz des ideellen Elements mit der Wirklichkeit — würde vielmehr die Verwandtſchaft der romantiſchen Schule mit dem Proteſtantismus liegen. Denn der Katholicismus, verehrter Gelehrte, hat zu ſeinem Prinzip gerade die Einheit des ideellen Elements und der Wirklichkeit, eine Verſöhnung, die er in Kirche, Kunſt und Staat durchzuführen ſucht. Der Proteſtantismus dagegen, ausgehend von der Erkenntniß der Unwahrheit dieſer im Katholicismus behaupteten und erſtrebten Verſöhnung, ausgehend von der Erkenntniß der ſchlechthinnigen Veräußerlichung und Selbſtentfremdung, in welche das ideelle Element in dieſem Streben nach Einheit mit der Wirklichkeit gerathen iſt, giebt dieſe Verſöhnung wieder auf, vollzieht die radikale Trennung des ideellen Elements und der Wirklichkeit und läßt jede von beiden Sphären ſich frei für ſich entfalten. Gerade hierdurch kommt es dazu, daß im Verlauf der Jahrhunderte die vom Proteſtantismus ausgegangene Wiſſenſchaft durch dieſe ihre excluſive Vertiefung in das ideelle Element das Prinzip der Identität des Ideellen und der Wirklichkeit entdeckt und nun eine viel umfaſſendere und radikalere Verſöhnung beider, als der Katholicismus war, herbeizubringen ſtrebt.

So ſind die Dinge in der Wirklichkeit zugegangen, Herr Schmidt! Aber was kömmt Ihnen darauf an! Was macht es Ihnen, für das Prinzip des Katholicismus zu halten, was das Prinzip des Proteſtantismus iſt?!

„Denn anders als in andern Menſchenköpfen
Geſtaltet ſich in dieſem Kopf die Welt!"

ſchen in das menſchliche Herz auf**), wo ſie ſich in concreter Fülle entfalteten***); während ſowohl in der alten Kirche wie in dem neuen Jeſuitismus der Himmel und die Erde zwei Welten waren, die ſich ganz äußerlich bekämpften"****).

**) Bim, bam! Alſo „in's menſchliche Herz" nahm der Proteſtantismus „die Gegenſätze des Göttlichen und des Irdiſchen auf!" Es iſt erſtaunlich! Aber wo anders ſollte er ſie denn überhaupt aufnehmen können? Der Denker nimmt dieſe Gegenſätze in den Kopf auf, Sie, Herr Schmidt, nehmen ſie in die Leber auf und jeder Gläubiger nimmt ſie in's Herz auf, ob Proteſtant oder Katholik. Alſo nicht dies, daß er ſie in's Herz aufnimmt, charakteriſirt den Proteſtantismus — wenn Sie ſich durchſuchen, Herr Schmidt, werden Sie finden, daß Sie keinen andern Körpertheil haben, der ſich zu dieſer Aufnahme qualificirt, es ſei denn das Maul, denn von Kopf kann bei Ihnen die Rede nicht ſein — ſondern wie er ſie in das Herz aufnimmt, welche Stellung zu einander er ihnen da anweiſt — das charakteriſirt ihn!

***) Bim bam, bam bim!!

****) Welche Confuſion! Bim bam bam bam bim!

Bd. II. S. 287.

Bei Gelegenheit der Beurtheilung des „Prinz von Homburg“ von Kleist: „Die freie Heldenkraft empört ſich mit dem unmittelbaren Bewußtſein ihrer höheren Berechtigung gegen die hergebrachte Ordnung. Die heidniſche Tragödie wußte für dieſen Conflict keine andere Löſung, als eine rein äußerliche; (!!) das Geſetz duldet keine Vermittlung.“

Anm. d. Setzers. Wie danke ich Ihnen, Herr Schmidt! Neulich hatte mir ein unwiſſender Menſch ein Langes und Breites erzählt von den Eumeniden des Aeſchylos und dem Oedip in Kolonos des Sophokles und von den kathartiſchen Stücken des Alterthums überhaupt. Aber, was mir einer auch ſagen und zeigen möge, jetzt weiß ich es beſſer, Dank Ihnen! In der That, warum ſollten Sie ein geringeres Recht haben, Aeſchylus und Sophokles zu betrampeln, als Goethe und Schiller? Etwa wegen der Ehrwürdigkeit, die ſich an höheres Alterthum knüpft? Spaßerei! Wenn Sie den ſieben Weiſen Griechenlands eine neue Philoſophie geben konnten, warum nicht auch Aeſchylos und Sophokles eine neue Tragik? Was ich am meiſten an Ihnen bewundere, Herr Schmidt, das iſt die Allſeitigkeit, die Conſequenz, die edle Unparteilichkeit Ihrer Bildung! Sich ſo in allen Gebieten des menſchlichen Wiſſens gleichmäßig blamiren, — das vermag nur eine reine Seele, die ſich keiner Schwäche, keiner Vorliebe, keiner ſchuldvollen Befleckung mit irgend welchem realen Stoff hingiebt. Sich allen realen Stoff, ohne ungerechte Bevorzugung gleichmäßig vom Leibe halten — das erſt iſt der culminirende Höhepunkt reinen Literatenthums!

Bd. II. S. 362.

Bei Gelegenheit der Beurtheilung von Niebuhr's römiſcher Geſchichte: „Einzelne hiſtoriſche Urkunden aus den **älteſten Zeiten der Stadt** ſind uns in völlig beglaubigter Form überliefert.“

Anm. d. Setzers. Wirklich, Herr Schmidt, wirklich? Wie ich das las, lief ich damit zu meinem Studenten. Der glaubte, er ſolle den St. Veitstanz bekommen! Alſo „hiſtoriſche Urkunden,“ Herr Schmidt, und „in völlig beglaubigter Form“ und noch dazu „aus den älteſten Zeit der Stadt,“ alſo mindeſtens doch noch aus den Zeiten der Könige! Herr Schmidt, grauſamer Mann, warum rücken ſie nicht heraus mit dieſen Urkunden? Denken Sie Sich den Jubel, das Entzücken, die Dankbarkeit unſerer Philologen, die weinend an Ihrem Halſe hingen! Die Berliner Akademie der Wiſſenſchaften ernennt Sie zum ordentlichen Mitglied, das Inſtitut von Paris fertigt Ihnen ein Ehrendiplom aus, in Oxford dekretirt man Ihnen eine lebenslängliche Rente von 1000 Pfund! Herr Schmidt, Herr Schmidt, was haben Sie denn eigentlich entdeckt? Sagen Sie es doch wenigſtens, Unerbittlicher! Und wo Sie ſie nur her haben mögen, dieſe „hiſtoriſchen Urkunden“ und noch dazu „in völlig beglaubigter Form“ und nun gar „aus den älteſten Zeiten der Stadt“! Schäfer! Sie haben gewiß den notariellen Heirathskontrakt entdeckt zwiſchen Numa Pompilius und der Nymphe Egeria? Oder doch die Liebesbriefe der Tullia und des Lucius Tarquinius aus der Zeit wo Aruns noch lebte? Oder gar die alten Pontifical-Annalen, die bei der Eroberung Roms durch die Gallier untergingen?

Unnützer Burſche, der Sie ſind! Auf acht langen, enggedruckten Seiten beurtheilen Sie Niebuhr und ſeine Forſchungen und abgeſehen von der ſinnenden und wahrhaft gigantiſchen Unwiſſenheit, die überhaupt dazu gehört, einen Satz, wie den obigen, drucken zu laſſen, haben Sie nicht einmal auch nur einen Blick in Niebuhrs Werk ſelbſt geworfen! Denn ſonſt würden Sie hierdurch allein ſchon vor ſolchem Unſinn bewahrt worden ſein! Sie würden z. B. bei ihm geleſen haben (Röm. Geſch. I. S. 276): „viele chronologiſche Angaben aus Jahrtafeln haben alle Beſtimmtheit, welche für die graue Zeit denkbar iſt; darauf aber allein beſchränkt ſich auch das Hiſtoriſche.“ Und ferner S. 277 daſelbſt: „Aus dem ganzen Zeitalter der Könige werden an Urkunden nur Servius Tullius Bündniß mit

den Latinern, das Bündniß des letzten Tarquinius mit den Gabinern und eines mit den Sabinern erwähnt." Wohlgemerkt, Herr Schmidt, „erwähnt," d. h. von Dionysius von Halicarnaß erwähnt, welcher im Jahre 732 nach Erbauung der Stadt, also ungefähr zwanzig Jahre vor Christi Geburt, in Rom lebte; als damals vorhanden erwähnt, und zwar in den Tempeln der Diana und des *Ζεὺς Πίστιος*, nicht aber, Herr Schmidt, daß sie noch heute vorhanden wären. Auch hat sie uns Dionysius ebenso wenig copirt, Herr Schmidt. Oder sollte am Ende die über einen hölzernen Schild gespannte Ochsenhaut, auf welcher, wie Dionysius ausdrücklich sagt (Antiqu. IV. p. 257 ed. Sylburg), die letztgenannte Urkunde eingeschrieben war (*ἀσπὶς ξυλίνη βύρσῃ βοείῳ περίτονος κτλ*) in dem wunderbaren, ewig kreisenden Stoffwechsel der Natur heute vielleicht Ihren Schädel bedecken, Herr Schmidt, so daß diese Urkunde dann doch noch vorhanden wäre?

Bd. II S. 363.

„Von denselben Gesichtspunkten (von denen Niebuhr in seiner Römischen Geschichte ausging) ist man dann später bei der Kritik der Urgeschichten aller Völker ausgegangen, und wenn diese einseitige Beschäftigung mit verhisterischen mythischen Zeiten, die es eigentlich nie zur künstlerischen (?!) Darstellung bringen kann, unserem **historischen** Sinn (!) d. h. unserer Fähigkeit, schnell und schlagend den für die Würdigung einer That wesentlichen Gesichtspunkt zu treffen, für den Augenblick **geschadet** hat (!!), da sie mit unserer Neigung zusammenhängt, durch Vielseitigkeit der Gesichtspunkte und durch Vertiefung in anziehendes, aber unfruchtbares Dunkel unsere Gestaltungskraft zu schwächen, (!!) so ist zugleich dadurch unser Gefühl geadelt (!!) und unserer **politischen Einsicht — ein Material gegeben, welches nur noch einer freilich langsamen Reife bedarf, um Früchte zu tragen.**"!!! *)

Anm. d. Setzers. Welchen Höllensalat von Worten Sie da wieder zusammenbrauen, Herr Schmidt, von Worten, die, wenn wir sie näher analysiren wollten, sich eines gegen das andere mit Lanze und Schwert feindlich erheben würden! Nicht wahr, Herr Schmidt, Aristophanes hat schon Recht, wenn er seine Sophisten anbeten läßt:

„Den Zauber des Worts und den blauen Dunst, Uebertölpelung, Fleskeln und Blendwerk"

(Aristophanes, Wolken, V. 316).

Mit welcher Miene imponirender Sicherheit Sie wieder diesen ganzen Blödsinn vortragen! Mit wie „altkluger" Ueberlegenheit Sie von der „freilich langsamen Reife" sprechen! Und mit welch hoher Unparteilichkeit Sie wieder verfahren! Denn alles, was Sie sowohl für als gegen die Alterthumsforschung sagen, ist von gleicher Sinnlosigkeit. Wie Sie, ein zweiter Zeus,

„Wägend mit gerechten Händen"

genau darauf achten, daß nicht in die eine Wagschale auch nur ein Atom von Sinn mehr als in die andere komme, um keiner zu nahe zu treten! Edler Mann!

Eine Anerkennung verdienen Sie, Herr Schmidt! Nie, nicht in den schmierigsten Abfallgruben der Literatur, habe ich einen Mann entdeckt, der besser, der tiefer als Sie die ganze ungeheure Wahrheit der Worte des Mephistopheles begriffen hätte:

„So schwätzt und lehrt man ungestört:
Wer will sich mit den Narr'n befassen?
Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen."

Das ist das Fundament, auf welchem Ihr ganzes Werk aufgeführt ist!

Uebrigens freut es mich, beiläufig aus dem Obigen zu ersehen, warum Sie eigentlich so unwissend sind. Sie sind es absichtlich. Sie haben sich — ahnte ich es nicht schon oben S. 37? — von jeder solchen „einseitigen Beschäftigung" frei erhalten, um nicht Ihre „künstlerische Gestaltungskraft" zu schwächen, um nicht Ihrem „historischen Sinn" zu schaden. In der That, wenn Sie nicht glaubten, den Heirathsvertrag zwischen Numa und der Nymphe noch zu besitzen — würde da nicht die Ihnen eigenthümliche „Fabigkeit, schnell und schlagend den für die Würdigung einer That wesentlichen Gesichtspunkt zu treffen", auf dem Spiele stehen?

Bd. II. S. 195.

„Nichts ist mißlicher, als wenn die Cultur einer Nation nicht in ihrer eigenen Natur gegründet, sondern durch eine fremde gewaltsam fortgetrieben wird; es entsteht dann eine immer größere Spaltung zwischen den Einzelnen, die auf einen höhern Punkt durch fremde Hülfe sich gearbeitet, und zwischen der Totalität der Nation."

Anm. d. Setzers. Nach Herrn Julian Schmidt fließt der Rhein nicht zwischen Deutschland und Frankreich, sondern zwischen Deutschland und zwischen Frankreich! Erbarmen, Herr Julian Schmidt Sie tödten Alles, warum auch noch die Sprache?

Bd. II. S. 195.

Es geht unmittelbar nach der vorigen Stelle fort: „Alle Bildung ſollte ſpäter durch eine ſchon vorhandene fremde gegeben werden, und was aus eigner Kraft in die Höhe dringen mußte, das ſollte ein in fremdem Klima gewachſenes Grün ſich auf die Spitze ſetzen und damit zuſammenwachſen, um ſogleich fertig zu ſein.“

Anm. d. Setzers. Dieſe Pracht der Bilder iſt berauſchend. Bedenken Sie, Herr Schmidt, daß Sie zu einfachen Sterblichen reden, welche die Sprache der Götter nicht ertragen können, ohne in Verwirrung zu gerathen! Alſo: Ein in einem fremden Klima gewachſenes Grün ſoll herkommen und ſoll ſich der nationalen Bildung auf die Spitze ſetzen? Nein, umgekehrt: Es ſoll ſich (Dativ) die (Akkuſativ) nationale Bildung auf die Spitze ſetzen — wie man zu ſagen pflegt, auf den Hut ſtecken — ſo daß nun die grüne Spitze unten und der nationale Boden oben drüber und ſo beide zuſammenwach — Nein, nein, ſo iſt es doch wohl nicht. Umgekehrt: „Und was aus eigner Kraft in die Höhe dringen mußte (Relativſatz als Subjekt), das (Nominativ) ſollte ein (Akkuſativ) in fremdem Klima gewachſenes Grün ſich (Dativ) auf die Spitze ſetzen“ — um nun mit dieſer ſeiner Spitze in das darauf geſetzte fremde Grün hineinzuwachſen — aber das iſt auch bedenklich! denn dann müßte ja wieder das aus eigner Kraft in die Höhe Dringende mit ſeiner Spitze in das breitere Hintertheil des fremden Grün, bitte dieſes auf ſich zu balanciren — eine dem vegetativen Reiche, aus dem das Bild genommen, ſehr fremde Erſcheinung — und hineinzuwachſen, um „fertig“ zu ſein. Inzwiſchen, vielleicht verſtehen wir es ein andermal beſſer, wenn uns dies auch das erſtemal noch nicht gelingt. Aber eine einzige Bitte geſtatten Sie, Herr Schmidt! Wir wollen Ihnen gern unſre ganze grüne Bildung aufopfern, all' die unfertigen Burſche von Goethe bis auf Hegel, von Platen bis zu Creuzer, nur die Sprache, nur die Sprache wenigſtens laſſen Sie uns! Wenn Sie uns auch die noch nehmen, was bleibt uns dann übrig, als wie jener Landwehrmann von den Franzoſen in derſelben Unterſtellung ſagte: „zu blaſſen wie die Hunde?“

Bd. II. S. 217.

„Dagegen verrathen die unter den Protestanten so oft schon wiederholten Klagen über die Kahlheit und Nacktheit ihrer Cultusformen, über den gänzlichen Mangel an Pracht und Luxus des Gottesdienstes eine verkehrte Ansicht des Protestantismus."

Anm. d. Setzers. Würde es Ihnen nicht gleich sein, Herr Schmidt, lieber zu sagen „eine verkehrte Ansicht von dem Protestantismus"? Sonst ist ja der Protestantismus das Subjekt, welches die ihm im Genitiv beigefügte Ansicht hat — denn, wie ich mich aus der Elementarschule erinnere, Herr Schmidt, steht der Genitivus auf die Frage: wessen? —, während in Ihrem Satze der Protestantismus das Objekt sein soll, über welches man die falsche Ansicht hat. Die Sprache, Herr Schmidt! Gnade wenigstens für die Sprache! Ich habe einen Sohn, Herr Schmidt; der Bengel ist zehn Jahr alt und in der Deklination schon recht erfahren. Wie wäre es, wenn Sie ihm bei einer fünften Auflage die Verbesserung Ihres Werkes übertrügen?

Bd. II. S. 187.

„Es ist unglaublich, bis zu welcher Consequenz der Satz der Identitätsphilosophie: Das Wirkliche ist das Vernünftige, getrieben werden kann."

Anm. d. Setzers. Nein verehrter Herr Julian Schmidt! Unglaublich ist vielmehr nur, bis zu welcher Höhe die Unwissenheit getrieben werden kann! Der Satz: „Das Wirkliche ist das Vernünftige" gehört der Hegel'schen Philosophie, speziell der Hegel'schen Rechtsphilosophie an, und S. 554 haben Sie das ja selbst ganz richtig irgend woher herausgeschrieben. Aber die „Identitätsphilosophie" ist, wie ich häufig in Bierkneipen von jungen Studenten zu erfahren Gelegenheit hatte, ein Name, mit welchem die Schelling'sche Philosophie und zwar gerade in ihrem Unterschiede von der Hegel'schen, bezeichnet wird.

Nicht wahr, Herr Schmidt?

„Mit Wissenschaften hab' ich nichts gemein
Und auch als Knabe nie was lernen mögen.
Den Schädel schlug ich meinem Lehrer ein
Zum Dank; d'rauf war kein andrer zu bewegen,
Daß er mir Bücher lehrt' und Schreiberei:
So hatt' ein Jeder vor mir — große Scheu!"
(Bojarde, Verliebter Roland, 18. Gesang.)

Bd. II. S. 49.

„Fr. Schlegel hatte die beste Absicht, vaterländische Gefühle und vaterländische Geschichte zu erzählen, allein ihm fehlt die Kenntniß, die man sich nicht durch das Studium einiger Tage aneignet, sondern in die man sich hineingelebt haben muß."

Anm. d. Setzers. Nicht wahr, Herr Schmidt, der Friedrich Schlegel war ein abscheulicher Bursche! So ein Schnellschreiber dem die Kenntniß fehlt, der heut ein Buch anblättert und morgen darüber deciren will! Hineinleben muß man sich in die Dinge, te à la Schmidt, das ist der Casus! Mein Student sagt mir, Herr Schmidt, daß er eine der interessantesten Entdeckungen gemacht habe Die Entdeckung nehmlich, daß Bojarde schon vor so vielen hundert Jahren Ihre Literaturgeschichte auf das Deutlichste vorausgesehen und geschildert habe. Bisheran hätten zwar die Ausleger gemeint, Bojardo meine unter dem „Werk", von dem er spricht, das Eingangsthor zum Zaubergarten Falerinens. Allein dies sei nur die symbolische Einkleidung; in der That habe Bojarde nur Ihre „Literaturgeschichte" verherrlichen wollen, und zum Beweise dessen, damit männiglich darüber urtheilen kann, folgen hier die in Rede stehenden Verse:

„Nie sah man noch ein Werk von solcher Pracht,
Wie dieses reiche Werk! Ganz aus Juwelen
Von unschätzbarem Werthe war's gemacht.
Statt Schwert und Spieß, die zur Bedeckung fehlen,
Hält dort ein goldbeschuppter Esel Wacht,
Der Ohren hat, ein jedes lang zwei Ellen,
Die er gleich einem Schlangenschweife windet,
Beliebig damit hält und packt und bindet."

(Bojardo, Verliebter Roland IV, 56.)

Bd. II. S. 19.

„Einmal wandte ſich deshalb Wagner auch an den Philoſophen Fichte mit einer ſo inbrünſtigen Leidenſchaftlichkeit, daß dieſer Mann, dem die Kunſt ziemlich fern lag, beſtürzt wurde und alle möglichen Hebel in Bewegung zu ſetzen verſprach."

Anm. d. Setzers. Wirklich, Herr Schmidt? So „fern" lag Fichte die Kunſt? So daß er nur durch perſönliche Beſtürzung für Kunſtzwecke in Bewegung geſetzt werden konnte? I, Sie Tauſendſaſſa, was Sie nicht alles wiſſen! — Im Jahre 18$^{45}/_{46}$, Herr Schmidt, arbeitete ich in der Druckerei, in welcher damals die Herren Veit u. Co. Fichtes ſämmtliche Werke ſetzen ließen. Daher bin ich ein wenig zu Haus in den Fichte'ſchen Schriften. Erlauben Sie alſo, daß ich Ihnen nur zwei Stellen aus den „Grundzügen" — die wollen Sie ja geleſen haben, Herr Schmidt, — anführe, die Ihnen zeigen mögen, wie fern die Kunſt dieſem Manne lag, wie wenig ſie ihn und ſein Denken intereſſirte, wie gleichgültig er ſich zu ihr verhielt, wie außerhalb ſeines philoſophiſchen Gedankenkreiſes er ſie ſtellte. Bd. VII, S. 58: „Die erſte unter der Menſchheit am früheſten ausgebrochene und dermalen am weiteſten verbreitete Art jenes Ausfluſſes der Urthätigkeit iſt die in Materie außer uns, vermittelſt unſerer eignen materiellen Kraft; und in dieſer Art des Ausfluſſes beſteht die ſchöne Kunſt. Ausfluß der Urthätigkeit, habe ich geſagt, der nur aus ſich ſelber ſtrömenden und ſich ſelbſt genügenden, keineswegs der auf Erfahrung und Beobachtung in der Außenwelt ſich ſtützenden. In Materie außer uns, ſagte ich, gleichgeltend in welche; ob nun der körperliche Ausdruck des in eine Idee verlornen Menſchen — denn nur dieſer, nur als ſolcher, iſt Gegenſtand der Kunſt — ſtirnt werde im Marmor, gebildet werde auf der Fläche u. dgl., oder ob die Bewegungen eines begeiſterten Gemüths in Tönen ausgedrückt werden oder die Empfindungen und Gedanken deſſelben Gemüths rein, wie ſie ſind, ſich ſelber in Worten ausſprechen: immer iſt es Ausſtrömung der Urthätigkeit in Materie."

Und ib. S. 95: „Was nun jene organiſche Einheit eines Kunſtwerks ſei, die vor allen Dingen erſt verſtanden und begriffen werden müſſe, frage mich Keiner, der es nicht ſchon weiß und dem ich durch das oben Geſagte nicht entweder nur ſeinen eignen Gedanken wiederholt oder wenigſtens ihn blos deutlicher ausgeſprochen habe. Ueber

die Einheit eines wissenschaftlichen Werks kennte ich mich Ihnen ganz klar machen und habe es meines Wissens gethan; nicht so über die Einheit eines Kunstwerks. Wenigstens ist die Einheit, welche ich meine, nicht jene Einheit der Fabel und der Zusammenhang ihrer Theile und ihre Wahrscheinlichkeit und die psychologische Fruchtbarkeit und moralische Erbauung derselben, von denen die üblichen Theorien und Kunstkritiken vertauten; — Geschwätz von Barbaren, die sich gern Kunstsinn anlügen, für Barbaren, die sich nur durch andere ihn anlügen lassen! — Die Einheit, welche ich meine, ist eine andere; höchstens durch Beispiele, durch wirkliche Zergliederung und Zusammenfassung vorhandener Kunstwerke in jenem Geiste, würde es sich dem Unkundigen deutlich machen lassen. Möchte sich doch bald ein Mann finden, der sich dieses hohe Verdienst um die Menschheit erwürbe und dadurch, wenigstens in jungen Gemüthern, den fast ganz ersterbenen Kunstsinn wieder anzündete; nur müßte derselbe nicht selber ein junges Gemüth, sondern ein vollkommen bewährter und gereifter Mann sein. Bis nun dieses geschieht, könnten ja die anderen sich des Lesens und Anschauens wirklicher Kunstprodukte, die ihnen wegen ihrer unendlichen Tiefe unverständlich und da der Genuß derselben das Verstehen voraussetzt, auch ungenießbar sind, ruhig enthalten."

Und ferner ib. S. 111: „Bloß in Absicht der Kunst könnte eine Ausnahme von der Strenge der oben aufgestellten Regel erstattet werden. Von der Kunst nehmlich ist die Menschheit noch weit mehr entfernt als von der Wissenschaft und es wird einer weit größeren Reihe von Vorbereitungen bedürfen, daß Sie zur ersten komme, als zu der letztern. In dieser Rücksicht könnten für's erste selbst schwache Versuche an unvollkommenen Werken angestellt, diese Werke zu entwickeln und auf Einheit zurückzuführen, willkommen sein, damit dem größeren Publikum nur erst die Kunst, ein Werk zu verstehen, ein wenig geläufiger werde."

Und ib. p. 164 sq. erklärt er, daß es auf die Frage, worauf der wahre Staat den bei der mechanischen Bearbeitung der Natur entbehrlichen Ueberschuß von Volkskraft verwenden solle, keine andere Antwort gebe, als: „daß er der schönen Kunst geweiht werden solle", damit die Natur „dem höheren geistigen Bedürfnisse des Menschen unterworfen und ihr das majestätische Gepräge der Idee aufgedrückt werde — welches die schöne Kunst giebt".

Können Sie uns nicht sagen, Herr Schmidt, welche persönliche Bestürzung Fichte veranlaßt hat, diese Sätze niederzuschreiben?

Bd. II. S. 70.

„Gegen diese Doctrin (die von Schelling nämlich) erhob Fichte, der seine Stellung in Berlin immer mehr befestigt, die Fahne des reinen Idealismus. Seine Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804—5) waren die letzte Frucht einer vieljährigen Verbitterung."

Anm. d. Setzers. Alſo der „reine Idealismus," deſſen Fahne ja nach Ihnen ſelbſt Fichte hier erhob, iſt eine „Frucht vieljähriger Verbitterung!" Alſo die „Frucht vieljähriger Verbitterung" iſt der „reine Idealismus." Was wir nicht für Reſultate erleben würden, wenn ſich die Mütter einfallen ließen, ihre Kinder nach den tiefſinnigen Sentenzen Ihrer Literaturgeſchichte zu erziehen! Na, vielleicht gelingt es mir, Sie auch noch zum „reinen Idealiſten" zu machen, indem ich Ihnen eine „vieljährige Verbitterung" beibringe! — Und wie Sie die Stichwörter kennen, mit welchen man den Krämer gegen alles Hehre und Große einnimmt! Und ſo in dieſer elenden Weiſe als „letzte Frucht einer vieljährigen Verbitterung" erklären Sie eins der Meiſterwerke Deutſcher Literatur, welches gerade nur aus der Quelle reinſter und wärmſter Liebe gefloſſen iſt! O Sie gedankenleere Schmeißfliege, was Sie nicht alles beſchmutzen! Haben Sie denn geglaubt, es gäbe gar keinen Deutſchen mehr, dem die Kulturheiligthümer der Nation am Herzen liegen und der für dieſelben gegen Sie eintreten werde?

Bd. II. S. 78.

„Beide (Fichte und Schelling) haben es gleichmäßig verstanden, hinter *hochklingenden Formeln*, deren Sinn und Zusammenhang man *nur schwer erkennt**), *halbe Wahrheiten* auszusprechen, die *erst durch bedingte Anwendung Halt* gewinnen**). Beide sind später durch einen größeren Virtuosen***) überflügelt werden."

Anm. d. Verers.

*) „Freilich bequem vollbringt nie das Schuftige unter den Menschen,
Doch mühsam handhabt, Wackeres, Krones ein Mann."
(Theognis.)

**) Wie schön gesagt!

***) Hegel!

Bd. II. S. 81.

„Auch Fichte ist trotz seines vermeſſenen Dogmatismus nur ein Suchender."

Anm. d. Setzers. Wiſſen Sie das genau, Herr Schmidt? Ich hatte immer gedacht, er wäre Gott Vater in eigner Perſon geweſen! Was Sie doch die Leute tief und unterſcheidend zu charakteriſiren verſtehen!

Bd. II. S. 79.

„Fichte, der Apostel der geschichtlichen Welt, ist auf dem Gebiet der Geschichte nicht blos von einer erstaunlichen Unwissenheit. (!!!) sondern er hat für die Wissenschaft der Geschichte weder Sinn noch Talent." (!!!)

Anm. d. Setzers. Wie! Fichte von einer „erstaunlichen Unwissenheit!" Und nun gar noch „auf dem Gebiet der Geschichte" er, der für die Naturwissenschaften in der That keinen Sinn hatte und auch keine besondern Kenntnisse in diesem Reich beanspruchte, er, der gerade an dem geschichtlichen Gebiet das Grundsteinfundament seines Denkens hat! Fichte, ein Mann, der stets ein sehr bedeutender Gelehrte gewesen wäre, wenn er nicht vorgezogen hätte, einer der größten Philosophen zu sein! Fichte von einer „erstaunlichen Unwissenheit"? Und das wagen Sie zu sagen, Sie Schwabenspiegler, Sie Sieben-Weiser, Sie Innerantenkaiser — doch freilich eben nur ein solcher kann das sagen. Ein Anderer würde sich nicht dazu hergeben. Mit solcher Frechheit wagen Sie es die größten Deutschen Geistesheroen, in Gott und der Welt nichts von ihren Werken wissend, zu beschimpfen?

Als ich dies meinem Studenten zeigte, sagte er mir: Ueberbucken — sei die einzige Antwort, die sich darauf geben lasse!

„Schweinsbauer streckt er aus dem Maule trutzig.
Die Schnauz' ist lang, die Brust von Geifer schmutzig."
(Ariost, Kas. Roland XVII, 130.)

Bd. II. S. 131.

„Darin lag der Grundfehler Fichte's: seinem scharfen Denken fehlte es an jenem reichhaltigen und sorgfältig angeschauten Stoff, der diesem Denken allein den wahren Inhalt geben kann. — — Seine positiven Kenntnisse waren unzureichend" ꝛc.

Anm. d. Sezers. Warum sind Sie denn eigentlich, Herr Schmidt, immer so vernichtend gegen Fichte und erdrücken ihn beständig durch die Ueberlegenheit Ihrer positiven Kenntnisse? Ich glaube den Grund entdeckt zu haben. Eine seiner populärphilosophischen Schriften, die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" haben Sie zwar nicht gelesen, bei Leibe nicht! aber doch in zehn Minuten durchblättert, wie mir einige Stellen in Ihrem Buch gezeigt haben, auf die ich noch zu sprechen kommen werde. Bei diesem Durchblättern fiel Ihr Auge auf eine Stelle, in welcher Fichte das gegenwärtige Zeitalter der „leeren Freiheit", wie er es nennt, also charakterisirt (Bd. VII. S. 22): „Es hat vor dem Zeitalter der Wissenschaft den großen Vortheil, daß es alle Dinge weiß, ohne je etwas gelernt zu haben und über alles was ihm vorkommt, sofort und ohne weitern Anstand urtheilen kann, ohne jemals der vorhergehenden Prüfung zu bedürfen." Das haben Sie nun für eine persönliche Malice gehalten, die Fichte Ihnen habe sagen wollen, und rächen Sich dafür!

Pfui, Herr Schmidt, wer wird so rachsüchtig sein!

Bd. II. S. 134.

Ueber Fichte's am 27. Januar 1814 erfolgten Tod: „Ein Tod in der **schönsten Blüthe aller Ueberzeugungen, vor jener unvermeidlichen Rückwirkung, die auf alle Begeisterung folgt** und verklärt durch das Bewußtsein, daß man das Seinige dafür gethan, ist gewiß beneidenswerth."

Anm. d. Setzers. „Beneidenswerth," mein frecher Mesjeh, ist blos die Stirn, mit welcher Sie Sich dies belletristische Brillantfeuerwerk arrangiren! Wie artistisch gelungen, Fichten, weil er noch während der Freiheitskriege stirbt, sterben lassen „in der schönsten Blüthe aller Ueberzeugungen", noch „vor jener unvermeidlichen Rückwirkung," die sonst auf seine „Begeisterung" hätte eintreten müssen! Wie plauübel für Jeden, der gleich Ihnen niemals die Nase in Fichtes Werke gesteckt hat! Hätten Sie das aber gethan, so würden Sie gewußt haben, mein theurer freier ignorantus, daß Fichte gar nicht die Zeit nach den Freiheitskriegen zu erleben brauchte, um von seinen Illusionen zurückzukommen — weil er nämlich **gar keine hatte**! Sie würden dann gewußt haben, daß Fichte in seinen gerade 1813 während des Kriegs geschriebenen „politischen Fragmenten" z. B. den Aufruf des Königs von Preußen „an sein Volk" also charakterisirt (Werke Bd. VII. S. 551): „Wenn nun der unterjochte Fürst an sein Volk appellirt, heißt das: wehret euch, damit ihr nur **meine** Knechte seid und nicht eines Fremden. **Sie** wären Thoren. **Ich** trage meine Säcke, sagt die Fabel. Freilich ist das Geheimniß des gegenwärtigen Kriegs, daß die Bürde zu schwer ward, und wir sind entbrannt **nur um die Erleichterung** ꝛc." Welch „schöne Blüthe der Ueberzeugungen," Herr Schmidt! Sie würden ferner daselbst gesehen haben, daß Fichte auch nicht die geringste Hoffnung auf die Freiheitskriege für die innere Entwicklung setzte, vielmehr mit einer fast erschreckenden Scharfsichtigkeit das ganze Deutsche Elend mit allen seinen Erscheinungen von heute sich unerbittlich vorhersagt. Nur eine einzige kleine Stelle zum Beweis ib. S. 567: „Jetzt, da ihr sie (die Deutschen Stämme) untereinander laßt, werden angefeuerte, von Volksgefühl erhobene Jünglinge bei den sich darbietenden Gelegenheiten zur Vergleichung diese Unart lassen? **Ich fürchte, ihr säet neuen Haß!** Ihr Fürst, sein glänzender Hof, sein Ansehen und äußere Würden, und kurz was es sei — Alles dient ihnen zur Erregung der Eitelkeit.

Die glänzenden Sklavenketten sogar." — — — „Wenn wir daher nicht im Auge behielten, was Deutschland zu werden hat (hier ist von einer nach Fichte späten, späten Zukunft die Rede, Herr Schmidt), so läge an sich nicht so viel daran, ob ein Französischer Marschall, wie Bernadotte, an dem wenigstens früher begeisternde Bilder der Freiheit vorübergegangen sind, oder ein Deutscher aufgeblasener Edelmann ohne Sitten und mit Rohheit und frechem Uebermuth über einen Theil von Deutschland gebiete."

Als ich neulich in Hamburg konditionirte, mußte ich in dem I. Theil der „Demokratischen Studien" einen Artikel setzen, betitelt: „Fichte's politisches Testament"; diesen empfehle ich Ihnen, wenn Sie Sich weiter über die Sache unterrichten wollen.

Was sagen Sie nun aber zu dieser Blüthe der Ueberzeugungen, zu dieser Begeisterung? Wie glücklich, wie beneidenswerth Fichte, daß er damals sie in seiner höchsten Begeisterung hinstarb, ohne den Rückschlag nach den Freiheitskriegen zu erleben! — Werden Sie Feuerwerker, Herr Schmidt, aber hören sie auf, Literarhistoriker zu sein!

Bd. II. S. 128.

„Ein glücklicherer Stern ging Fichte auf. Die Noth des Vaterlandes belehrte ihn über die Nichtigkeit seiner weltbürgerlichen Ideale; in der Fortdauer der deutschen Unabhängigkeit sah er die Rettung der Weltgeschichte und in dem Preußischen Staat, dem er jetzt mit voller Seele angehörte, wenn er auch die augenblickliche schwächliche Haltung desselben mit bitterem Schmerze empfand, die nothwendige Form der deutschen Entwickelung."

Anm. d. Setzers. Hellah Heh! Jetzt soll Fichte zum Gothaer, zum Kleindeutschen gepreßt werden! Fort mit den Zinzern, Herr Schmidt, oder ich schaue so drauf, daß Sie sie nie wieder nach einer so leuchtenden Gestalt ausstrecken! Fichte concludirt vielmehr ausdrücklich, und zwar gerade in jenen 1813 kurz vor seinem Tode geschriebenen Fragmenten, keiner der jetzt bestehenden einzelnen Staaten könne Deutschland herstellen; Bd. VII S. 570: „Wenn nun z. B. Oesterreich oder Preußen Deutschland eroberten, warum gäbe dies nur Oesterreicher, Preußen, keine Deutsche? Wie ist eine Oesterreichische, Preußische und wie eine Deutsche Geschichte verschieden? Dies ist gründlich zu behandeln: darauf kommt alles an; denn eben hier stehen die Deutschen." Er erblickt einen tiefen Unterschied zwischen dem Nationalcharakter der Deutschen und den sämmtlichen einzelnen Staaten. Er erklärt ausdrücklich ib. S. 571: „Kein bestehender Landesherr kann Deutsche machen, es werden Oesterreicher, Preußen u. s. w." Sehen Sie nur über alles das den verbezogenen Art. in den demekr. Studien nach, Herr Schmidt. Fichte war nun einmal so bornirt, daß er glaubte, nur eine Republik könne die Deutsche Einheit herstellen, und es hat nicht Noth, Herr Schmidt, daß Sie ihm von Ihrem eigenen Verstande abgeben. Hat nicht Noth!

„Behalte froh, was Dir beschieden,
Genieße still, was Du nicht hast."

Bd. II. S. 129.

„Die Reden (Fichte's an die deutsche Nation) knüpfen an die „Grundzüge" an und es macht einen halb komischen, halb rührenden Eindruck, daß Fichte den wahren Sinn derselben vergessen hat." (!!!) Und bald darauf: „Aber als die mächtigste Idee für die Erhebung des Menschengeschlechts stellt er diesmal das Gegentheil von dem dar, was er in den Grundzügen gepredigt, die Vaterlandsliebe."

Anm. d. Setzers. Also einen „halb komischen, halb rührenden Eindruck" machen Ihnen die Reden Fichte's an die „Deutsche Nation," und zwar deswegen, weil er den „wahren Sinn" der „Grundzüge", an die er selbst diese Reden als eine Fortsetzung derselben anknüpft, „vergessen" habe? I Sie komischer Rührpeter! Wie kommen Sie denn zu der überschwenglichen Anmaßung zu glauben, Fichte würde den wahren Sinn seiner eigenen Verträge, die er ausdrücklich als Grundlage der „Reden" herbeizieht, vergessen haben, und Ihnen, der Sie Ihre Urtheile wie Ihr Wissen aus Journalartikeln beziehen, beim Trödler kaufen, wäre es gegeben aus dem Himmel Ihrer Ueberlegenheit mit komischer Rührung auf die rührenden Widersprüche dieses guten armen Fichte herunterzusehen, der den „wahren Sinn" seiner eigenen Verträge, indem er sie fortsetzen erklärt, „vergessen" habe! Aber Sie glauben das auch gar nicht ernsthaft. Sie können es gar nicht glauben, denn wir werden im Verlauf sehen, wie Sie Ihren Fichte „gelesen" haben! Es ist nur wieder so eine Manier sich vor dem Publikum zu drapiren und den Schein einer Wunder wie überlegenen Kritik anzunehmen! Die Reden an die Deutsche Nation, Herr Schmidt, enthalten in Wahrheit auch nicht Ein Wort, welches den „Grundzügen" widerspricht. Worin soll denn der Widerspruch bestehen? Ach so, Sie haben es uns schon S. 128 gesagt, Fichte sei jetzt durch „die Noth des Vaterlandes über die Nichtigkeit seiner weltbürgerlichen Ideale belehrt" worden, und an der obigen Stelle sagen Sie es noch deutlicher, Fichte habe diesmal „das Gegentheil von dem aufgestellt, was er in den Grundzügen gepredigt, die Vaterlandsliebe." Zuvörderst nun werden Sie das Stichwort „Weltbürgerthum" in dieser pointirten Form und mit all dem schiefen Sinn, der sich eben nur an diese Form

knüpft, bei Fichte überhaupt nicht finden. Wissen Sie denn gar nichts davon, daß Fichte schon 1800 den „geschlossenen Handelsstaat" schrieb, in welchem er sich streng auf den Boden nationaler Selbständigkeit stellend, den nationalen Staaten sogar das Recht der Absperrung gegen einander zuspricht? Aber abgesehen von alledem: Seit wann sind denn Vaterlandsliebe und weltbürgerliches Streben Gegentheile? Für gewisse Zeitungsschreiber — mag sein. Aber seit wann auch für die Philosophen? Ich werde versuchen, Herr Schmidt, Ihnen so weit dies in aller Kürze thunlich, eine Laterne darüber in den Kopf zu hängen, wie das Alles bei Fichte zusammenstimmt. In den „Grundzügen" geht Fichte bereits aus von dem Begriffe eines „vernünftigen Weltplans," der langsam und vermöge „nothwendiger Glieder und Epochen des Erdenlebens" die Entwicklung der Gattung zur Freiheit realisire. In diesen Verträgen entwickelt er nun nur die zeitlichen Gliederungen dieses Entwicklungsweges zur Freiheit, die stufenweise Folge der Zeitprincipien oder die Zeitalter. Nun begreifen Sie vielleicht schon hier, Herr Schmidt, daß ein Philosoph, der einmal „nothwendige Glieder und Epochen" dieser Entwicklung annimmt, der also eine Gliederung derselben überhaupt, eine zeitliche Gliederung der Entwicklung als nothwendig setzt, auch eine räumliche Gliederung dieser Entwicklung, d. h. also eine Entwicklung durch besondere Volksgeister als vernünftig wird annehmen müssen und daß er, weit entfernt das Bestehen besonderer Volksgeister auszuschließen, wenigstens danach wird streben müssen, einen vernünftigen Zusammenhang zwischen jener zeitlichen Gliederung — Epochen — und dieser räumlichen Gliederung — Volksgeister — der weltgeschichtlichen Entwicklungsarbeit zu begreifen und also auch die Volksgeister als etwas Nothwendiges in derselben und als Träger gewisser Entwicklungsstufen anzusehen.

Dies bildet nun in der That den engen innern Gedankenzusammenhang zwischen den „Grundzügen" und den „Reden an die Deutsche Nation". Hier will Fichte definiren, was „Vaterlandsliebe," was Liebe des Einzelnen zu seiner Nation sei, findet mit Recht, daß dies zusammenfalle mit der Frage „was ein Volk sei, im höheren Sinne des Wortes" und definirt nun ein „Volk" als eine Gemeinschaft von „mit einander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, welche insgesammt unter einem gewissen besondern Gesetze der Entwicklung des Göttlichen stehen" oder, wie er sich daselbst auch ausdrückt, unter „dem-

selben geistigen Naturgesetz" und seiner Entwicklung stehen (Werke Bd. VII. S. 381 ff.). Fichte war nun so „komisch," Herr Schmidt, wie Sie wahrscheinlich sagen würden, daß er glaubte, das Deutsche Volk sei ein nothwendiges Moment in der Realisirung des „göttlichen Weltplans," welcher schon das Fundament der Grundzüge bildet, ja das Deutsche Volk sei gerade der Träger des Begriffs, auf welchen einst das Reich der Zukunft, das Reich der vollendeten Freiheit gebaut werden solle. Welche „komische" Inconsequenz zwischen den Grundzügen und den Reden, welcher lächerliche Gegensatz zwischen Fichtes „Weltbürgerlichen Idealen" und Fichtes „Vaterlandsliebe" besteht, können Sie ja schon ganz äußerlich daraus entnehmen, daß Fichte in dem ergreifenden Schluß seiner Reden an die Deutsche Nation den „göttlichen Weltplan selbst" — und auch die Franzosen ausdrücklich mit eingeschlossen — uns beschwören läßt, uns zu erheben und unsere Selbständigkeit zu vertheidigen, und hierdurch seine, des göttlichen Weltplans „Ehre und Dasein zu retten," da er ohne uns zu Grunde gehen müsse — immer derselbe Weltplan, Herr Schmidt, von dem schon die „Grundzüge" ausgehen! Ja, wie wenig von einem Widerspruche hier die Rede ist, wie absolut falsch und nur aus Ihrer gänzlichen Gedankenlosigkeit erklärlich Ihr Urtheil ist, bei Fichte habe immer nur „ein geistvolles Ergreifen der augenblicklichen Stimmung stattgefunden" (wie Sie z. B. in Ihrer Zuschrift u. a. a. St. sagen), das er uns unwenig als System und Methode verkaufen wolle, hätten Sie ja am einfachsten aus seiner „Staatslehre" ersehen können, wo Fichte (W. Bd. IV. S. 420—428) dem deutschen Volke genau dieselbe Bedeutung für die Entwicklung des Weltplans, wie in den Reden, zuweist. Von uns, meint er, solle dereinst das Reich der Zukunft ausgehen. — „Für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt." „Nur von den Deutschen, die seit Jahrtausenden für diesen großen Zweck da sind und langsam denselben entgegenreifen — ein anderes Element ist für diese Entwicklung in der Menschheit nicht da." Ja, hier in der „Staatslehre" (S. 419) definirt er von Neuem was ein Volk sei, und definirt dies als einen Haufen, welcher unter „Einer Grundansicht sittlicher Welt" stehe. Dies ist Fichtes Auffassung des Begriffs: Volksgeist, und ohne denselben existirt ihm kein Volk. Ohne diese Eine Grundansicht sittlicher Welt, sagt er daselbst ausdrücklich, gäbe es nur „zerstreute Naturmenschen, Wilde, Cannibalen, die denn doch Eben, Eltern und Kinder haben." Was Sie also für Fichte'sches Weltbürgerthum halten, ist ihm vorläufig — Cannibalismus, Herr Schmidt! Was Sie doch Ihren Fichte gründlich

studirt haben! Es ist eine Freude es mit anzusehen! Und wiederum, damit Sie nicht in den umgekehrten Irrthum über Fichte verfallen: Wenn er an einer Stelle der Grundzüge (VII. S. 29) — er spricht daselbst ausdrücklich von einer Zukunft „nach Jahrhunderten oder auch Jahrtausenden" — den Zweck des göttlichen Weltplans dahin angiebt, am Ende dieser Zeit „alle Völker zu einer einigen großen Gemeine zu vereinigen," so hat Fichte auch in der „Staatslehre" (1813) diesen Gedanken nicht aufgegeben. Er sagt vielmehr an der zuletzt angeführten Stelle derselben ausdrücklich, nachdem er jene „Eine Grundansicht der sittlichen Welt" als die „Volksgesinnung" ausgesprochen, diese Volksgesinnung sei: „das eigentlich das Volk zum Volk machende, **ein Punkt zwischen dem Wilden und dem Bürger des Rechtsreiches** (Reiches der Zukunft)."

Fichte faßt also, wie Ihnen jetzt klar geworden sein wird, Herr Schmidt, die Völker und Volksgeister als die **nothwendigen Entwicklungsformen** des göttlichen Weltplans oder des am Ende aller Entwicklung **einst** — in Jahrhunderten oder Jahrtausenden — eintretenden Rechtsreiches, und Sie werden jetzt begreifen, wie mindestens bis dahin zwischen seinen „weltbürgerlichen Idealen" und der „Vaterlandsliebe" bei ihm kein Widerspruch ist, am wenigstens für uns Deutsche, auf welche er — mit ausdrücklicher Ausschließung Ihrer, Herr Schmidt, — **dies Reich der Zukunft bauen will.**

Sie erwidern freilich:

„Dem Mönch und Doctor mag die Schule taugen.
Wir, mein' ich, wissen soviel als wir brauchen."

(Bojarde, Verl. Roland, 18. Gef.)

Bd. II. S. 80.

„Der Eifer mit dem Fichte in ſeinen neueren Schriften für das Chriſtenthum eintritt, iſt nichts Gemachtes noch Willkührliches. Man darf die Conſtruction vom ewigen Sein als erſtes Princip der Offenbarung derſelben (? weſſen ?) in der Form des Bewußtſeins ꝛc. und in Beziehung auf das Chriſtenthum und deſſen Geſchichte in's Auge faſſen, (!) ſo wird man leicht gewahr, (!) daß eben dies die Meinung ſei, welche dem Arianismus zu Grunde liegt. (!!) Jeder, der die erſten Principien ſo faßt, (!!) wird die Grundlehre des Chriſtenthums, die Lehre von der Dreieinigkeit auch nur gerade ſo wie die Arianer gelten laſſen, (!) ſie eben ſo auslegen oder andeuten. Wäre die Fichte'ſche Anſicht des Chriſtenthums, vom Normalvolk, von Melchiſedek, Johannes ꝛc., auch nur eine Theorie derjenigen Denkart, die man gewöhnlich mit dem Namen der Aufklärung bezeichnet, (!!) ſo würde ihr der Ruhm bleiben müſſen, über das Weſen derſelben zuerſt wahres Licht verbreitet und ſie metaphyſiſch begründet zu haben.“ (!!)

A. d. S. Herr Schmidt, Herr Schmidt! Sind Sie denn ganz von Gott verlaſſen? Reitet Sie denn der leibhaftige Teufel? Was ſchreiben Sie denn da für einen haarſträubenden Blödſinn zuſammen? Welcher grauſame Spaßvogel hat Sie denn zum Beſten gehabt und veranlaßt, ſich ſo grenzenlos zu blamiren? Wenn ich all' den Unſinn herausſchälen wollte, der in den obigen Paar Zeilen, die Sie mit ſo geſpreizter Kennermiene vortragen, enthalten iſt, da müßte ich ja ſieben Folianten voll ſchreiben! Dafür bewahre mich nun freilich Gott! Aber ganz kann er Ihnen nicht geſchenkt bleiben. Alſo kommen Sie her, Herr Schmidt, auf daß ich anfange, mit Ihnen zu analyſiren und zu citiren!

Wie? Sie wollen nicht, daß ich wieder citire? Sie ſagen, Sie hätten ſchon genug; es langweile Sie? Mich auch, Herr Schmidt! Glauben Sie mir, wenn die Operation Ihrer Brandmarkung, die ich vollziehe, für Sie ſchmerzhaft iſt, ſo iſt ſie für mich ekelhaft und daher eben ſo unangenehm wie für Sie ſelbſt. Aber ich kann

weder mir noch Ihnen helfen! Es muß sein! Warum? Ich will Ihnen diese Nothwendigkeit erklären, Herr Schmidt, damit Sie sich um so eher mit christlicher Geduld den Schmerzen der Operation unterwerfen, wenn Sie einsehen, daß sie zum gemeinen Besten unerläßlich ist.

Was will ich eigentlich von Ihnen, Herr Schmidt? Was sind Sie mir? Sie haben mir nie etwas gethan. Ich kenne Sie nicht, habe Sie nie gesehen. Da führt mir Ihr und mein böses Schicksal den zweiten Theil Ihres Buches zur Hand.

Ich habe ihn mit immer steigender Erbitterung, mit immer wachsendem Ekel zu Ende gelesen. Warum ich ihn nicht lieber weit fort von mir warf? Ich hatte noch nie — und ich bin ein allbelesener Leser, Herr Schmidt, ich kenne das Schlechte wie das Gute — einen so erstaunlichen Grad unerhörtester Unwissenheit, noch nie einen so gleichmäßig fortlaufenden, hinter große Worte versteckten Wust completten Blödsinns, verbunden mit einer so unglaublich süffisanten Fertigkeit im Absprechen und Verneinen unserer größten Geistesheroen in irgend einem Buche gefunden. Kein noch so großer Dichter, kein noch so gewaltiger Denker, kein noch so verehrungswürdiger Gelehrte, den Sie nicht zausen, als wenn er ein unreifer Bube wäre!

Alles dies wieder — denn Gerechtigkeit muß man Jedem widerfahren lassen — verbunden mit einer eben so großen und unerreichten Meisterschaft, durch eine künstliche Zusammenfügung der Worte für unkritische Augen den Schein zu erregen, als wäre ein Wunder wie tiefer Sinn, oder doch mindestens irgend ein Sinn verborgen, wo doch nur totale Gedankenlosigkeit und Unkenntniß der Sache vorliegt, verbunden ferner mit dem billigen Kunstgriff, durch einige zwischen Schlafen und Wachen genommene Excerpte aus einer Schrift, den Schein zu erregen, sie gelesen zu haben.

Ich begriff, welche Verwüstungen gerade ein solches Buch in unserem Publikum anrichten könne. Ich sah auf dem Titel, daß es die vierte Auflage dieser angeblichen „Literaturgeschichte" sei. Ich hörte, daß Sie dem Vernehmen nach durch literarische Cliquen sich bereits eine Art Autorität im großen Publikum erworben haben sollen. Ich begriff sofort, wie fein und sicher Ihr Calcül gewesen. Denjenigen, welche die Dinge nicht besser verstehen als Sie, imponiren Sie gerade durch Ihr Unverschämtheit, Ihr Absprechen, Ihre Sicherheit. Vor denen aber, welche in der Lage wären, Sie enthüllen zu können, glaubten Sie sicher sein zu dürfen. Denn wer von diesen, sagten Sie sich, würde sich dazu hergeben, Sie zu widerlegen!

So haben Sie mit Ihren

„höllischen Latwergen
In diesen Thälern, diesen Bergen
Weit schlimmer als die Pest gebaut"

und könnten noch lange Jahre die Gemüther verpesten.

Da begriff ich, daß es Pflicht sei, ein Beispiel zu statuiren und den Augiasstall Ihres Werke durchzumisten. Am einfachsten wäre es freilich, wenn man Ihnen durch die Polizei das Schreiben verbieten lassen könnte. Indeß die Polizei hat in der Literatur nichts zu thun und sie müssen wir uns entschließen, schen selbst den Scharfrichter zu machen und Ihnen das Brandmarkungsmaal — Sie wissen, bei literarischen Galgenvögeln wird es auf die Stirn gesetzt, zum Unterschied von den gewöhnlichen Galeerensclaven, die es auf der Schulter tragen — aufzubrennen. Vierzehn Tage, beschloß ich, Ihnen zu diesem Zweck zu widmen — kein kleiner Entschluß, Herr Schmidt! Aber Sie sehen selbst, es ist zum Besten der Nation, es muß sein. Resignirer Sie Sich also, wie ich mich resignire! — Bis dahin war ich ohne allen persönlichen Groll gegen Sie. Aber ich will ganz aufrichtig gegen Sie sein. Begreifen Sie, was es heißt, 14 Tage lang eine solche Latrine zu durchwühlen, während ich an einem ordentlichen Werke sitzen könnte? Wenn ich daran denke, gerathe ich allerdings auch in persönliche Wuth und schon sind acht Tage verübt — also Marsch, Puter! ohne Weiteres die Eisen her und will gestanden!

Also zuerst: Fichte ist mit einem solchen „Eifer für das Christenthum eingetreten"? Haben Sie gar nichts davon gehört, Herr Schmidt, daß Fichte wegen der Anklage des Atheismus seine Professur in Jena verlor? In der „Appellation an das Publikum", die Fichte in diesem Streithandel ergehen ließ, nimmt er kein Blatt vor den Mund. Er sagt ausdrücklich: „Der Begriff von Gott als einer besondern Substanz ist ein unmöglicher und widersprechender. Nur die fromme Einfalt bildet sich Gott als eine ungeheure Ausdehnung durch den unendlichen Raum. Die Gegner nehmen einen solchen substantiellen Gott blos um der Sinnenwelt willen an. Es ist ihnen blos um den Genuß zu thun. Ihr Gott ist der Austheiler des Glücks und Unglücks an die endlichen Wesen. Dadurch legen sie aber nur ihre radicale Blindheit über geistige Dinge an den Tag. Wer Genuß will, ist ein sinnlicher fleischlicher Mensch ohne Religion! Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein Thor. Sie ist nicht möglich. Die Erwerbung derselben und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, sind Hirngespinnte. Ein

solcher Gott ist ein böses Wesen, ein Fürst dieser Welt, ein heilloser Götze." Ist das deutlich, Herr Schmidt, selbst für Sie? Was meinen Sie zu diesem „Eifer für's Christenthum"?

Und da Fichte sich den Verweis, den er von seiner Regierung für seine „unvorsichtigen Sätze" erhalten sollte, nicht gefallen lassen wollte, so kam es dahin, daß Fichte seine Stelle verlor und nach Berlin reiste, wo man ihn beute nicht sehr gut aufgenommen haben würde.

Ja so! Sie werden einwerfen, Sie hätten ja ausdrücklich nur von den „neueren Schriften" Fichtes gesprochen!

Inzwischen, glauben Sie, Herr Schmidt, hatten Sie es auch nur für wahrscheinlich, daß Fichte in seinen spätern Schriften einen so enormen Abfall von sich selbst begangen haben sollte?

Die Fichte'sche Philosophie scheitert an einem gewissen Punkt, den sie sich auf verschiedene Weise vergeblich zu überwinden bemüht. Aber innerhalb ihrer ist sie streng consequent. Selbst Hegel, dem Sie vielleicht einiges Auge nicht absprechen werden, wo es sich darum handelt, die Inconsequenzen seiner Vorgänger zu entdecken, erkennt dies wiederholt an. Er hebt ausdrücklich hervor (Gesch. d. Ph. III, 612), daß Fichtes „speculative Philosophie streng consequent fortschreitet" und ib. S. 615 lobt er an ihr „Einheit des Princips und den Versuch, wissenschaftlich consequent den ganzen Inhalt des Bewußtseins daraus zu entwickeln."

Freilich spricht Hegel hier von Fichtes eigentlicher, streng speculativer Philosophie, während Sie, Herr Schmidt, immer nur die populärphilosophischen Reden und Schriften Fichtes angeblättert und dabei im Traume hin und wieder excerpirt haben — nicht gelesen, Herr Schmidt, — was Sie doch nicht abhält, mit größter Sicherheit immer den ganzen Fichte'schen Standpunkt zu beurtheilen. Ueber diese populärphilosophischen Vorträge sagt nun Hegel, der sich zu derartigen Bemühungen immer etwas vornehm verhält, sie seien „ohne philosophisches Interesse für ein allgemeines Publikum, eine Philosophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräthe, Kotzebue" (Hegel, Gesch. d. Ph. III, 640).

Und irre ich nicht sehr, so ist es gerade dieser Satz, der Sie zu Ihrer unglücklichen Aeußerung veranlaßt hat. Der ganze Satz bei Hegel lautet nehmlich so:

„In seinen späteren populären Schriften hat Fichte Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgestellt, ohne philosophisches Interesse für ein allgemeines Publikum ꝛc. ꝛc."

Hieraus haben Sie denn gemacht, Herr Schmidt, daß er in seinen „neuern Schriften mit Eifer für das Christenthum eingetreten sei“ — und dann haben Sie das mit der Ihnen eigenthümlichen Tiefe noch mit dem Arianismus in Verbindung gebracht. Aber gerade je größer ein Gewährsmann ist, um so weniger darf man seine kurzen gedrungenen Sentenzen in der Form plagiren, daß man sie durch angebliche Synonyma paraphrasirt und erweitert, zumal wenn man so ganz und gar nichts von der Sache versteht, von der die Rede ist, wie Sie. Man riesnirt sonst immer, ins Bodenlose zu fallen. Und das ist Ihnen denn auch hier bei Ihren unschuldigen synonymischen Stilübungen passirt, Herr Schmidt.

Ich werde nicht versuchen, Herr Schmidt, Ihnen das wirkliche Verhältniß klar zu machen, welches zwischen den popularphilosophischen und den streng philosophischen Schriften Fichte's besteht und die Art von Verschiedung der Prinzipien, die in jenen ersteren eingetreten ist. Das würde mich zu weit führen, Herr Schmidt, selbst abgesehen davon, daß die Römer-Urkunde Ihres Schädels — Sie erinnern sich doch noch von Seite 39, Herr Schmidt? — doch einen nicht zu überwindenden Widerstand entgegensetzen würde.

Aber so viel, Herr Schmidt, werden Sie vielleicht begreifen: Jeder speculative Philosoph hat einen gewissen Drang, seinen Gedanken der Wirklichkeit anzunähern und in dieser selbst die Ahnung und unklare Regung dieses seines Gedankens nachzuweisen. Die speculative Philosophie hatte dabei ein doppeltes Interesse, einmal die größere Verbreitung, die praktische Verbreitung ins große Publikum, die sie dadurch erlangen kann, und zweitens den theoretischen Nachweis der Uebereinstimmung des eignen Denkens mit der realen Wirklichkeit, den theoretischen Nachweis, daß diese letztere nur eine Entwicklung und Hinbewegung zu ihrem eigenen Gedanken und eine Bestätigung desselben sei. Hierzu hat nun seit ewigen Zeiten für jeden speculativen Philosophen immer die Religion dienen müssen, sei es, daß man jene ahnende Uebereinstimmung mit dem eignen Gedankenprinzip blos in sie hineinlegte, sei es, daß man sie wirklich in ihr nachwies. Natürlich ist, und in beiden Fällen, dabei jedesmal etwas ganz anderes aus der Religion gemacht worden, als sie für sich selbst war. Das hat denn nun auch Fichte gethan, wie so viele vor ihm und viele nach ihm, und so kam es, daß Sie bei dem Durchblättern seiner „Grundzüge“ ꝛc. die Namen: Melchisedech, Johannes ꝛc. fanden — und daher sofort in Ihrem oben citirten Satz in Parenthese setzen zum paradirenden Beweis, wie genau Sie gelesen haben — was

Sie natürlich refert nicht wenig in Ihrer Meinung von „Fichte's Eifer für das Christenthum" bestärkte. Wenn Sie eine Ahnung hätten, Hr. Schmidt, zu was allem sich seit dem Briefe an die Hebräer der Melchisedech'schen hat herjehen müssen, so würde Sie das gar wenig gewundert haben! Und nun vollends des Johannes-Evangeliums, des Logos-Evangeliums, Hr. Schmidt, haben sich alle Philosophen stets für ihre Zwecke zu bemächtigen gesucht. Und wenn es richtig ist, was man neuerdings mehr und mehr nachzuweisen versucht hat, daß dasselbe verfaßt wurde in Ephesus, und zwar von einem mit den heraklitisch-fleisch-neuplatonischen Philosophemen, die dort im Umlauf waren, geschwängerten Philosophen, so würde Sie das noch weit weniger verwundern können und Ihnen noch weit weniger als ein Zeichen von „Eifer für das Christenthum" erschienen sein.

Was nun aber die Hauptsache betrifft, den Punkt, auf den es für uns ankommt, Herr Schmidt, so stimmen die populärphilosophischen und die strengphilosophischen Schriften Fichte's hierin streng überein; denn in jenen stellt er überall als Prinzip auf: das Leben in der Idee oder in der Gattung, und dies ist so wieder nur ein anderer Ausdruck für das reine Ich, welches das Prinzip seiner strengen Philosophie und gar nichts anderes als der actus purus des von allem Empirischen gereinigten allgemeinen Selbstbewußtseins ist. Dieses Leben in der Idee, das reine Denken, nennt er Leben in Gott oder Leben schlechthin, alles Andere ist ihm Tod.

Mit welchem „Eifer" aber Fichte nun in diesen späteren populärphilosophischen Schriften für das Christenthum eingetreten sei, das wollen wir jetzt durch einige wenige Citate ins Reine bringen, Herr Schmidt! Und bemerken Sie wohl, ich citire nur jene „neueren" populär-philosophischen Schriften, auf die Sie sich beziehen und die Sie gelesen haben wollen, seine „Grundzüge" und seine „Anweisung zum seligen Leben." So sagt er in den Grundzügen (W. Bd. VII. p. 188.) „dem Inhalt der wahren Religion und insbesondere dem des Christenthums nach ist die Menschheit das Eine äußere, kräftige, lebendige und selbstständige Dasein Gottes." Verstehen Sie schon, Herr Schmidt, was das für ein Christenthum ist, in welchem die Menschheit selbst das Dasein Gottes ist? und noch dazu das Eine selbstständige Dasein Gottes? Was meinen Sie zu diesem Eifer? Die Annahme eines persönlichen Gottes dagegen nennt er ein „Zaubersystem" ib. p. 121: „Wenn man die Sache ganz streng nehmen will, wie ich es, um wenigstens durch dieses Beispiel völlig klar zu werden, hier mit Bedacht thue, so ist selber das in der vorigen

Rede beſchriebene Religionsſyſtem, das von einem willkührlich handelnden Gotte ausgeht und eine Vermittlung zwiſchen ihm und den Menſchen annimmt und vermittelſt eines abgeſchloſſenen Vertrags, entweder durch die Beobachtung einiger willkührlichen und ihrem Zwecke nach unbegreiflichen Satzungen oder durch einen in ſeinem Zwecke eben ſo unbegreiflichen hiſtoriſchen Glauben, ſich von Gott gegen anderweitige Beſchädigungen loszukaufen glaubt, — ſelber dieſes Religionsſyſtem, ſage ich, iſt ein ſolches ſchwärmeriſches Zauberſyſtem, in welchem Gott nicht als der Heilige, von welchem getrennt zu ſein ſchon allein und ohne weitere Folge das höchſte Elend iſt, ſondern als eine furchtbare, mit verderblicher Wirkung drohende Naturkraft betrachtet wird, in Beziehung auf welche man nun das Mittel gefunden, ſie unſchädlich zu machen, oder wohl gar, ſie nach unſern Abſichten zu lenken." Iſt Ihnen das vielleicht klar genug, Herr Schmidt? Und in ſeiner „Anweiſung zum ſeligen Leben," die auch den Titel „Religionslehre" trägt, geht er ſofort aus von dem Satz (Bd. V. p. 401) daß in dem Ausdruck ſeliges Leben etwas Ueberflüſſiges liegt. „Nämlich das Leben iſt nothwendig ſelig, denn es iſt die Seligkeit; der Gedanke eines unſeligen Lebens hingegen enthält einen Widerſpruch. Unſelig iſt nur der Tod. Ich hätte darum ſtreng mich ausdrückend, die Vorleſungen, welche zu halten ich mir vorgeſetzt, nennen ſollen die Anweiſung zum Leben oder die Lebenslehre — oder auch den Begriff von der andern Seite genommen, die Anweiſung zur Seligkeit oder die Seligkeitslehre. Daß inzwiſchen bei weitem nicht alles, was da als lebendig erſcheint, ſelig iſt, beruht darauf, daß dieſes Unſelige in der That und Wahrheit auch nicht lebet, ſondern nach ſeinen mehreren Beſtandtheilen in den Tod verſenket iſt und in das Nichtein." Sie wären z. B., Herr Schmidt, wie viele Bücher Sie auch ſchrieben, immer todt nach Fichte, ſchlechtweg todt! Denn daß Fichte unter „Seligkeit" oder „Leben" nichts als reines Denken verſteht, ſehen Sie ſofort (daſelbſt p. 431) bei ihm, wo er ſagt, es müſſe ſchon aus dem Bisherigen klar ſein, daß „Nichtdenken und Todſein wohl ganz daſſelbe bedeuten dürften, indem ſchon früher das Element des Lebens in den Gedanken geſetzt worden, ſomit wohl das Nichtdenken die Qual des Todes ſein dürfte." Nach Fichte nämlich, Herr Schmidt! Sie ſagen freilich, indem Sie dies leſen:

„Sollte dieſe Qual mich quälen,
Da ſie meine Luſt vermehrt?"

Nun aber weiter. Ueber die chriſtliche Annahme, daß Gott die Welt geſchaffen, ſpricht ſich Fichte daſelbſt alſo aus (ib. p. 479):

„Aus Unkunde der im lieberigen von uns aufgestellten Lehre entsteht die Annahme einer Schöpfung als der absolute Grundirrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre ꝛc." Ueber das christliche Dogma von dem Fortleben in einem Jenseits und einer Seligkeit daselbst, drückt sich Fichte — gewiß deutlich genug — also aus: (l. p. 521) „Es hilft auch nichts, daß man diese Glückseligkeit recht weit aus den Augen bringe und sie in eine andre Welt jenseit des Grabes verlege, wo man mit leichterer Mühe die Begriffe vereinen zu können glaubt. Was ihr über diesen inneren Himmel auch sagen oder vielmehr verschweigen möget, damit eure wahre Meinung nicht an den Tag komme, so beweiset doch schon der einzige Umstand, daß ihr ihn von der Zeit abhängig macht und ihn in eine andere Welt verlegt, unwidersprechlich, daß er ein Himmel des sinnlichen Genusses ist. Hier ist der Himmel nicht, sagt ihr, jenseits aber wird er sein. Ich bitte Euch: was ist denn dasjenige, das jenseits anders sein kann, als es hier ist? Offenbar nur die objective Beschaffenheit der Welt als der Umgebung unseres Daseins. Die objective Beschaffenheit der gegenwärtigen Welt demnach müßte es eurer Meinung zufolge sein, welche dieselbe unmittelbar machte zum Himmel und die objective Beschaffenheit der zukünftigen das, was sie dazu tauglich machte; und so könnt ihr es denn gar nicht weiter verhehlen, daß eure Seligkeit von der Umgebung abhängt und also ein sinnlicher Genuß ist. Suchtet ihr die Seligkeit da, wo sie allein zu finden ist, rein in Gott (d. h. also immer so viel als im reinen Gedanken, Herr Schmidt) und darin, daß er heraustrete, keineswegs aber in der zufälligen Gestalt, in der er heraustrete, so brauchtet ihr euch nicht auf ein anderes Leben zu verweisen, denn Gott ist schon heute, wie er sein wird in alle Ewigkeit."

Und mit seiner ganzen grimmigen Schärfe die religiöse Denkart hierin auf ihren Kern reducirend, schließt er diese Deduction, (daf. p. 522): „In Summa: diese Denkart, auf die Form eines Gebets gebracht, würde sich also aussprechen: Herr, es geschehe nur mein Wille, und dies zwar in der ganzen, eben deswegen seligen Ewigkeit und dafür sollst du auch den deinigen haben in dieser kurzen und mühseligen Zeitlichkeit."

Was meinen Sie nun, Herr Schmidt, zu diesem „Eifer, mit dem Fichte für die christliche Religion eintritt"?

Oder wenn Fichte (daf. p. 186) sagt: „nur das metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig." erkennen Sie da noch nicht, Herr Schmidt, die Fortentwicklung des Lessing'schen Satzes:

nur die Umbildung und Auflösung der geoffenbarten Religionssätze in Vernunftwahrheiten könne uns helfen?

Fichte leugnet ja auch gar nicht den ungeheuren Gegensatz, in welchem das, was er in diesen Vorträgen unter Religion verstehen will, zur christlichen Religion steht. Er sagt ausdrücklich (ib. p. 484): „Sodann stellt in diesem Zeitalter unserm Verhaben sich entgegen, das ungeheuer paradoxe, ungewöhnliche und fast unerhörte Aussehen unserer Ansichten, indem dieselben gerade das zur Lüge machen, was dem Zeitalter bisher für die theuersten Heiligthümer seiner Cultur und seiner Aufklärung gegolten."

Und was Fichte's Berufung auf das Johannis-Evangelium betrifft, — kann man sich denn klarer darüber ausdrücken, als Fichte es selbst (ib. p. 474) in folgenden Worten thut: „Unter den Griechen ist Plato auf diesem Wege. Der Johanneische Christus sagt ganz dasselbe, was wir lehren und beweisen und sagt es sogar in derselben Bezeichnung, deren wir uns hier bedienen und selbst in diesen Jahrzehnten unter unserer Nation haben es unsere beiden größten Dichter in den mannigfaltigsten Wendungen und Einkleidungen gesagt."

Dieses Johannes-Evangelium, welches identisch ist mit einem Göthe- und Schiller-Evangelium, — dämmert Ihnen noch nichts, Herr Schmidt?

Sie werden alle jetzt vielleicht begreifen, was Hegel in der obigen kurzen Notiz, die Sie so ungeschickt abschreiben, hat sagen wollen. Fichte hatte sich in diesen populär-philosophischen Vorträgen darauf eingelassen, die populären Formen des Bewußtseins, Religion, Seligkeit, — auch von Liebe ist bei ihm viel die Rede — für sich heranzuziehen und gewinnen und seinen Gedanken dahinein legen zu wollen. Hegel meint nun, Fichte sei dabei in's Erbauliche gefallen und habe in diesem Sichhingeben an die Formen des populären Bewußtseins dem streng philosophischen Inhalt Abbruch gethan. Er drückt dies in der graphischen, spöttischen Form jener Notiz so aus: „Fichte habe in seinen späteren Schriften Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgestellt, ohne philosophisches Interesse, eine Philosophie für aufgeklärte Jüdinnen ꝛc." Und Sie, um die Spuren von sich zu verwischen und in Ihrer ganzen rohen Unbekanntheit mit dem Stoff, über den Sie schreiben, paraphrasiren das in einen total entgegengesetzten Gedanken, in den Satz: „Fichte sei in seinen neueren Schriften mit Eifer für das Christenthum eingetreten."

Wenn Sie wieder abschreiben, Herr Schmidt, so schreiben Sie lieber wörtlich ab und paraphrasiren Sie nicht.

Aber das dicke Ende kommt erst noch nach, Herr Schmidt.

Nicht nur Sie entdecken, daß Fichte mit Eifer für's Christenthum eingetreten sei, sondern, wunderbarer Mann, Sie entdecken sofort auch noch den innerlich nothwendigen Grund, warum er dies mußte. Deshalb nehmlich, weil, wie Sie in dem blödsinnigen Satze, den ich commentire, ohne gleichwohl nur die Hälfte seines Unsinns herausschälen zu können, sagen, Fichtes philosophische Ansicht keine andere sei, „als die Meinung, welche dem — Arianismus zu Grunde liegt"!!

Welcher Spaßvogel, frage ich nochmals, hat Sie denn hier in den April geschickt? Wo haben Sie denn einmal vom „Arianismus" etwas läuten hören und haben Sie denn gar keine Ahnung von dem, was Sie sprechen? Der Arianismus, Verehrteste, ist die Ansicht der von dem alexandrinischen Presbyter Arius, im Jahre 318 nach Christus, gestifteten Sekte, welche die orientalische Subordinationstheorie weiter entwickelnd behauptete, Christus sei nicht ewig wie der Vater, er sei einst nicht da gewesen; er sei, wenn auch vor der Zeit und Weltschöpfung von Gott, nicht aeternal, sondern vermöge des freien Willen Gottes aus Nichts geschaffen (κτίσμα; ἦν ὅτε οὐκ ἦν). Er sei daher ferner wie nicht gleich ewig, so auch nicht gleichen Wesens mit dem Vater, sei nur ein durch Mittheilung gewordener Gott. (Sehen Sie doch nur, gelehrter Mann, über alles das die Rede des Athanasius contra Arianos!)

Die entgegengesetzte Partei — deshalb die Homousianer genannt — hielt dagegen daran fest, daß der Sohn von völlig gleichem Wesen mit dem Vater sei; er sei der eingeborne aus dem Wesen des Vaters gezeugte Sohn und gleich ewig mit ihm. Diese Meinung war es, welche auf der Kirchenversammlung zu Nicäa (325 nach Chr.) den Sieg davon trug und herrschendes Glaubensbekenntniß der Kirche wurde.

Was hat nun zuvörderst, Herr Schmidt, dieser ganze Streit mit der Philosophie Fichtes zu thun? Glauben Sie wirklich, daß die moderne Philosophie sich noch um diese byzantinischen Streitigkeiten dreht und sehen Sie nicht ein, daß selbst da, wo in ihr von solchen Dingen die Rede zu sein scheint, es sich in dieser Form um einen ganz andern Inhalt handelt und daß es also das wüsteste, nach einem leeren Schein von Tiefe trachtende Kauderwelsch ist, eine Philosophie wie die Fichtesche durch Reduction auf den byzantinischen Streit um die Personen in Christo zu erklären? Und wollten Sie das gleichwohl schon einmal thun, Herr Schmidt, wo bei allen Heiligen haben Sie denn gelesen, daß Fichte arianert?

Kennten Sie Sich nicht ſchon a priori ſagen, daß der Arianismus höchſtens für die Rationaliſten Analogien bieten kann, daß aber alle ſpekulative Philoſophie nur das homouſianiſche orthodoxe Glaubensbekenntniß der Kirche gebrauchen kann? Und wenn Sie auch nicht ſoviel Verſtand hatten, um ſich das ſchon a priori zu ſagen, was leſen Sie denn in der „Religionslehre" von Fichte, die Sie ja geleſen zu haben behaupten? Sie leſen da (Bd. V, 479): „Im Anfang ſchuf (Gott, heben die heiligen Bücher dieſer (der jüdiſchen) Religion an — nein, ſagt Johannes: im Anfange, in demſelben Anfange, wovon auch dort geſprochen wird, d. h. urſprünglich und vor aller Zeit ſchuf (Gott nicht und es bedurfte keiner Schöpfung, ſondern es — war ſchon; es war das Wort" (der Logos, Herr Schmidt). Fichte alſo legt das Johannes-Evangelium ausdrücklich gegen Arius aus; *οὐ κτίσμα* ſagt er gegen das *κτίσμα καὶ ποίημα* des Arius, der Chriſtus aus dem Nichts erſchaffen laſſen will! Aber weiter. Was leſen Sie denn bei Fichte daſelbſt Seite 481? Folgendes: „In Summa: ich würde dieſe drei Verſe (des Johannes) in meiner Sprache alſo ausdrücken: (Ebenſo urſprünglich (alſo ebenſo ewig, Herr Schmidt) iſt Gottes inneres Sein (Gott Vater, Herr Schmidt) iſt ſein Daſein (Gott Sohn, Herr Schmidt) und das Letztere iſt vom erſteren unzertrennlich und iſt ſelber ganz gleich dem erſten".

Und S. 483 urgirt Fichte hierauf nochmals noch ausdrücklicher: „Allenthalben und ganz beſonders bei Johannes iſt Jeſus der Erſtgeborne und Einige **unmittelbar** geborne Sohn des Vaters, keineswegs als Emanation ꝛc. — welche vernunftwidrige Träume erſt ſpäter entſtanden ſind — ſondern in dem eben erklärten Sinne, **in ewiger Einheit und Gleichheit des Weſens**"!! Herr Schmidt, Herr Schmidt, was iſt denn das anders als die ſtrengſte homouſianiſche Lehre, als die wörtliche korrekteſte Ueberſetzung des Symbolum Nicaenum: *πιστεύομεν — — — εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τοὐτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς — — γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί.* Was iſt es anders als die wörtliche Ueberſetzung des athanaſianiſchen Symbols: — — filius a patre solo est, non factus, non creatus sed genitus. — — Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus; sed totae tres personae coaeternae sunt et coaequales" Und es ſoll ja auch nach Fichte ſelbſt gar nichts anders ſein, und er reſümirt ſelbſt ſofort auf der folgenden Seite, wie „alſo wahr ſei", was das chriſtliche Dogma behaupte.

Also so kennen Sie Ihre eigene Religion, Ihre eigene Glaubenslehre, Herr Schmidt, daß Sie die strenge Ueberlieferung des Nicänischen und Athanasianischen Symbols für „Arianismus“ halten? Schweigen Sie! Sie mußten dieses Symbol kennen, zu welcher Konfession Sie auch gehören! Denn es ist sowohl der katholischen wie der protestantischen Kirche gemeinsam. Ich bin zwar nur ein Ketzer, Herr Schmidt, und gar nur ein jüdischer Ketzer, Herr Schmidt, aber ich würde mich doch tief schämen, von einer so stupenden Unwissenheit in den Grundlehren der christlichen Religion zu sein!

Aber noch mehr! Am Ende jenes Ihres merkwürdig tiefen Satzes, den ich hier zu commentiren verflucht bin, machen Sie die Entdeckung, daß, wenn die Fichte'sche Auffassung des Christenthums „auch nur eine Theorie derjenigen Denkart wäre, die man gewöhnlich mit dem Namen Aufklärung bezeichnet, ihr der Ruhm würde bleiben müssen, über das Wesen derselben zuerst wahres Licht verbreitet und sie metaphysisch begründet zu haben.“ In dem Ruhm wie in dem Tadel, den Sie austheilen, immer derselbe Blödsinn und dieselbe Fälschung! Wie?!!! Fichte soll die Aufklärung metaphysisch begründet haben?!!! Fichtes Philosopheme „eine Theorie der Ansicht, die man gewöhnlich mit dem Namen Aufklärung bezeichnet“?!! Was? Sie wissen noch nicht einmal, daß Fichte ein spekulativer Philosoph war und daß spekulative Philosophie und die „Aufklärung“ stricte Gegensätze sind? Sie erzählen uns ein Langes und ein Breites über die Fichte'schen „Grundzüge“, excerpiren uns sogar bei Ihrem Durchblättern des Buches ganze Stellen daraus, und haben nicht einmal darin gelesen, daß Fichte die „Aufklärung“ in eben diesen Grundzügen so geißelt und kennzeichnet, wie das nie einer vor ihm und kaum einer nach ihm gethan?! O, geben Sie zum Teufel, Herr Schmidt! Sie sind ein so gedankenloses Subjekt, ein wahrer Ignorantenkaiser, und ich schenke Ihnen vor Ueberdruß den Unsinn, der noch in dieser Stelle und in ihrem unmittelbaren Fortgange enthalten ist!

Manches sprach ich;
Mehr noch sagt' ich,
Gönnte zur Rede
Der Gott mir Raum.
Die Stimme versagt,
Die Wunden schwellen,
Die Wahrheit sagt' ich,
So gewiß ich sterbe!
(Edda, Sigurdharkvida Fafnisbana thridja.)

Bd. II. S. 318.

„So kommt es, daß (bei Achim von Arnim) die vortrefflichſten Maximen beziehungslos verlaufen, obgleich ſie immer viel zu denken geben."

Anm. d. Setzers. Großer Schmidt! Gedanken, die „beziehungslos verlaufen" und dennoch „viel zu denken geben". Gedanken, welche „viel zu denken geben" und dennoch „beziehungslos verlaufen"! Wunderbarer Mann, wie Sie Sich nach beiden Seiten zu decken verſtehen! Beneidenswerther Geiſt! Schon ſehe ich in Ihrem Geiſte fortdenkend einen ſchwarzen Rock, welcher weiß, und ein Pferd, welches ein Kameel iſt! Wo ſoll man eigentlich die Geduld hernehmen für Ihren Biedſinn? Doch, ich habe es Ihnen vorhin erklärt, daß und warum ich mich reſigniren muß und deshalb — ſeien Sie unbeſorgt — bis zu Ende reſigniren werde!

„Wenn's denn Gott oder Teufel ſo gefällt,
Sprach er, daß ich Geduld muß han, ſo ſei's!
Doch das bezeuge mir die ganze Welt,
Daß ich erwürgen möcht' an dieſer Zeit'!
Träum' ich? Bin ich im Hirn verrückt? Was prellt
Mich die herab in dieſen Käfig? Weiß
Ich, wie, wo, wann ich kommen in dies Loch?
Bin ich verwandelt oder Roland noch?

(Bojarde, Pert. Roland, IX, 15.)

Bd. II. S. 233.

„Schon damals mischte er die volksthumlichen Vorstellungen von Hexen, Gespenstern und Alraunen mit den Ideen der deutschen Philosophie, diesem Erzeugniß des Protestantismus, das bei dem geborenen Katholiken keine organische Entwicklung haben konnte."

Anm. d. Setzers. Grausamer Herr Schmidt! All den Millionen Katholiken entziehen Sie mit Einem Federstrich die Fähigkeit, die Deutsche Philosophie in sich aufzunehmen? Grausamer Wüthrich!

Bd. II. S. 325.

„Daß Schlegel aus denselben Gründen den König Oedipus in den Hintergrund schob, weil er sich am meisten der **Natur des modernen Intriguenstücks nähert.**“ — —

Anm. d. Setzers O großer Mann! Der König Oedipus von Sophokles sich „der Natur des modernen Intriguenstücks nähernd“ — welche Entdeckung, die Sie da wieder trotz des Schweißes, den sie Ihnen gekostet haben muß, ganz anspruchslos in einem harmlosen Nebensatz vortragen! O großer Mann! Auf derselben Seite machen Sie auch noch die Entdeckung, daß dem Oedipus in Kolonos von Sophokles „der Faden einer Handlung fast ganz fehlt“. O großer Mann! Was danke ich Ihnen nicht Alles! Und immer diese Anspruchslosigkeit, diese rührende Einfachheit, mit welcher Sie die merkwürdigsten und tiefsten Entdeckungen aus dem Aermel schütteln. Es ist zum Verrücktwerden!

Bd. II. S. 439.

„Die Musik war die erste Kunst, durch welche Deutschland nach dem Elend des dreißigjährigen Krieges wieder in die Reihe der Culturvölker trat. (!!!) Die Versuche des Pietismus in der Poesie waren gut gemeint, aber sie litten an Armuth wie an Unklarheit der Bildung; dagegen brachte in der Musik schon lange vor Goethe's Geburt die entsprechende Gemüthsrichtung die wunderbarsten Kunstwerke hervor. Die Verwandtschaft Sebastian Bach's mit dem Pietismus liegt nur in der Richtung auf das Innerliche, das Geistige, das Immaterielle."

Anm. d. Setzers. Also die Musik, Herr Schmidt, „war die erste Kunst, durch welche Deutschland nach dem Elend des dreißigjährigen Krieg wieder in die Reihe der Culturvölker trat"? Deutschland war also während irgend einer Zeitperiode damals aus der Reihe der Culturvölker ausgetreten? — was doch unerläßlich ist, um „wieder" in diese Reihe „treten" zu können. Und zwar war es nach Ihnen in Folge des „Elends des dreißigjährigen Kriegs" (— wie plausibel sich das anhört! —) und mindestens während der Dauer dieses Kriegs und einer gewissen auf die Beendigung desselben noch folgenden Zeitperiode außerhalb der „Reihe der Culturvölker." Ja, Sie berechnen diese Periode, wie es offenbar scheint, mindestens bis auf Sebastian Bach, welcher 1685 geboren ist, da nach Ihnen die Musik „die erste Kunst" ist, durch welche Deutschland wieder in jene Reihe eintrat, und Sie dabei auf Bach ausdrücklich hinweisen.

Wie ich das las, Herr Schmidt, ward ich sehr traurig! Bin ich auch nur ein Setzer, so habe ich nichts destoweniger einen gewissen Patriotismus, und es that mir sehr weh, daß Deutschland so lange außerhalb der Reihe der Culturvölker gestanden haben und auch dann zuvörderst nur mit seiner musikalischen Fußzehe in diese Reihe eingetreten sein soll. Zwar soviel sah ich sofort, es sei eine lächerliche und absurde Behauptung zu sagen, daß Deutschland mit oder während oder wegen des Elends des dreißigjährigen Kriegs aus der Reihe der Culturvölker ausgetreten sei. Denn wenn ein Volk einen so großen geschichtlichen Kampf durchkämpft, von dem eine ganz neue Geschichtsepoche datirt, so erweist es sich eben dadurch als Culturvolk.

Inzwischen, ich glaubte, daß Sie das Auftreten aus dieser Reihe wahrscheinlich nur in Bezug auf Wissenschaften und Künste meinen. Allein auch dies that, so unwahrscheinlich es mir auch sofort vorkam, meinem patriotischen Herzen nicht weniger weh.

Ich ging also zu meinem Freund, dem Tertianer, und jetzt wo ich von demselben zurückkehre, muß ich Sie fragen: aus welchem Conversationslexikon, Herr Schmidt, haben Sie denn eigentlich jenen so plausibel klingenden Unsinn von dem Auftreten Deutschlands aus der „Reihe der Culturvölker" während und nach dem „Elend des dreißigjährigen Krieges" abgeschrieben?

Mein Freund, der Tertianer, hat letzten Weihnachten von seinen Eltern die Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen von Gervinus geschenkt bekommen. Aus diesem Werke las er mir folgende Angaben über die Wirkung des dreißigjährigen Krieges auf Deutschland vor: Bd. III. S. 190 ꝛc.: „Gegen den Ausgang des Krieges haben wir mitten unter den Nacheiferern der Fremde wieder ganz original Deutsche, unter den Gelehrten ganz volksmäßige Schriftsteller sieben. Die ganze Deutsche Kirchenpoesie, dieser so volksthümliche Zweig, ist durch nichts so gefördert worden, wie durch den 30jährigen Krieg, der des Tauls Nothzeit in Wirklichkeit über die Einzelnen verhängte. Das Volkslied, werden wir sehen, bekam wieder einen Schwung ganz unmittelbar durch diesen Krieg, und so belebte Volksschriften und Schriftsteller, wie der Simplicissimus und Moscherosch stehen in der engsten Beziehung zu ihm. Ein eigentlich Deutscher, auf das Fremde weniger erpichte Dichter, wie Flemming, faßte den Plan zu einer Margenis (Anagramm von Germania) einem Gegenstück zu Barclay's bewunderter Argenis, unmittelbar aus diesem Kriege." — Wir sprachen noch hierüber, als unser Freund, der Student, hinzukam. Der läßt Sie fragen, wenn Sie, der Sie jede Zeit und jede Sache mit einem ihr fremden Maßstab messen, der Poesie „Pietismus" verwerfen und damit vielleicht die Kirchenpoesie von damals zu beseitigen vermeinen — so absolut verschiedene Dinge der Pietismus und die damalige Kirchenpoesie auch sind — haben Sie nie von meinem Landsmann Martin Opitz gehört, der gerade an der Spitze der weltlichen Poesie steht und dessen bahnbrechende Thätigkeit für dieselbe gerade in die Zeit des dreißigjährigen Krieges fällt? 1623 wird die erste Sammlung seiner Gedichte von ihm herausgegeben, 1624 sein Werk „von der Deutschen Poeterei" u. s. w. 1639, also noch während des Krieges, stirbt er. Oder ist Ihnen Opitz vielleicht

zu trocken, nun, was meinen Sie dann zu dem „Pietist" Andreas Gryphius, geb. 1616, gest. 1664, dem kühnen und schwungvollen Gryphius, den man den Vater des neueren Deutschen Drama's genannt hat und der, wie er die Originalnarren seines Jahrhunderts in seinen Stücken darstellt, so gewiß auch Ihnen, wenn er Sie gekannt hätte, Herr Schmidt, Ihren Platz darin, z. B. in seinem „Peter Squenz" eingeräumt hätte. Oder vielleicht hätte er dann auch statt seines „Horribilicribrifax" einen „Horribilificibifax" geschrieben! Oder was meinen Sie zu dem Pietismus des obscoenen Epicuräers Christian Hoffmann von Hoffmannswaldau, geb. 1618, gest. 1680? Oder zu dem „Pietismus" Logau's, dessen Epigramme, von denen Sie doch mindestens durch Lessing gehört haben sollten, 1638 und 1654 erschienen? Und an wie viele andere könnte man sie nicht erinnern! Sollten Sie aber vielleicht die Ausflucht ergreifen, die Literaten selbst waren immer doch nur „Einzelne," so würde ich Sie, Herr Schmidt, auf die zahlreichen literarischen Gesellschaften aufmerksam machen, die gerade damals mehr denn je Deutschland bedeckten, die „fruchtbringende Gesellschaft," der „Schwanenorden," der „Palmenorden," die „Pegnitzschäfer" u. s. w. Von Opitz Werken allein waren noch vor Ablauf des Jahrhunderts zehn Auflagen consumirt, Herr Schmidt, wovon Sie vielleicht zugeben werden, daß es kein geringer Beweis für die Theilnahme der Nation an den literarischen Leistungen war. Vielleicht aber, grundgelehrter Mann, ist Ihnen die Poesie eine Leistung von zu leichtem Caliber, um auf diesen Titel hin einer Nation den Titel eines Culturvolks zu ertheilen. Nun, was meinen Sie dann zu der Philosophie, Herr Schmidt? Spinoza, den man die Gewohnheit hat, zur Deutschen Philosophie zu rechnen, schrieb seine Werke gleichfalls in jener Periode (geb. 1632, gest. 1677). Noch immer kein Culturvolk, Herr Schmidt? Aber Spinoza recusiren Sie wahrscheinlich, weil er ein niederländischer Jude war. Nun, wie denken Sie dann über Leibnitz, dessen erste Schriften de principio individuationis 1664, de conditionibus 1665 erschienen? Immer noch kein Culturvolk, Herr Schmidt? Aber die Philosophie betrachten Sie wahrscheinlich überhaupt nur als Phraseologie, und Leibnitz, der in der That ungefähr von derselben „erstaunlichen Unwissenheit" war wie Fichte, hat sich wahrscheinlich durch seine Beschäftigung mit philosophischen Bänd um den Anspruch auf Ihre Achtung gebracht, den er sonst gehabt hätte. Nun also, wenn Sie nur strenge Sachwissenschaftlichkeit gelten lassen können, grundgelehrter Mann, was meinen Sie denn zu dem großen Alterthumsforscher Gronovius, 1611 zu Hamburg ge-

boren? Oder zu dem in Heidelberg gebornen Gerhard Voſſius oder ſeinem Sohn Iſaak Voſſius, den gelehrten Philologen? Aber Gerhard Voſſius wie Gronov laſſen Sie vielleicht nicht gelten, weil uns beide, obgleich in Deutſchland geboren, das Ausland fortnahm, jenen Leyden, dieſen Deventer. Aus demſelben Grunde vielleicht auch Grävius nicht, 1632 in Naumburg geboren, um den ſich das ganze Ausland riß, Venedig und Padua, Leyden und Amſterdam, und den uns Deventer von ſeinem Profeſſorat in Duisburg entführte und Utrecht dann definitiv für ſich gewann. Nun, warum nehmen Sie aber dann nicht Ihre Revanche an Gruterus, von deſſen Inſchriftenwerk und Thesaurus criticus Sie vielleicht einmal haben ſprechen hören, und der, obgleich in Leyden geboren, an den Univerſitäten von Wittenberg und dann von Heidelberg während des dreißigjährigen Kriegs blühte und lehrte? Aber mit den Philologen iſt es überhaupt wohl nichts: Das iſt eine „abſtrakte fremde Bildung," das iſt ein „fremdes Grün", welches u. ſ. w. — Sie erinnern Sich doch noch, Herr Schmidt, von oben S. 43? Nun, laſſen wir die Philologen. Was ſagen Sie aber zu dem gewaltigen Samuel Pufendorf, deſſen großartige, das Recht umgeſtaltende und ihren Einfluß auf alle Nationen Europas übende Thätigkeit in dieſelbe Zeitperiode fällt? Oder zu ſeinem Schüler, dem berühmten Juriſten Chriſtian Thomaſius, der 1687 an der Univerſität Leipzig zur Verwunderung der gelehrten Welt Vorleſungen in Deutſcher Sprache eröffnet? Aber wahrſcheinlich herrſcht bei den Juriſten wieder zu ſehr „das fremde Grün" des Römiſchen Rechts vor! Nun, wenn die juriſtiſche Wiſſenſchaft gleichfalls keine Gnade vor Ihren Augen findet, was ſagen Sie zu dem famoſen Polyhiſtor Morhof (geb. 1639, geſt. 1691), deſſen Werke ja ganze die Hauptquelle für alle Literaturgeſchichte waren und von dem Sie, Literarbitteriker, doch ſchon deshalb hätten hören ſollen? Aber wahrſcheinlich iſt es mit der Literarbitterie auch nichts. Von Schanze zu Schanze ſich flüchtend, werden Sie jetzt vielleicht nur in den Naturwiſſenſchaften die „reale" Cultur eines Volkes ſehen wollen. Nun, was ſagen Sie dann z. B. zu Otto von Guericke, geboren zu Magdeburg 1602, der 1650 die Luftpumpe erfindet? Oder zu Kepler, dem Schöpfer der neueren Aſtronomie, der 1631 ſtirbt? Oder zu Joachim Jungius, der, in Lübeck geboren, 1657 in Hamburg ſtirbt, dieſem Manne gleich groß als Botaniker, Mathematiker und Philoſoph, der durch ſeine gewaltigen Verdienſte um die Naturwiſſenſchaften Goethe eine ſo leidenſchaftliche Verehrung einflößte, der von Leibniz faſt noch über Gaſſendus geſetzt wurde und von dem ſchon das Pariſer

Journal des Savants v. 22. Auguſt 1678 ſagt: „estoit sans contredit un des plus grands mathematiciens et philosophes de son temps et un des plus habiles hommes que l'Allemagne ait jamais eu?"

Doch wozu würde es dienen, weiter mit Ihnen zu rechten!

O, Buriche, Buriche, welches Zerrbild der Wirklichkeit Sie Ihren Leſern beibringen!

Bd. II. S. 203.

Ueber die Werke von Grimm: „Bei dieſer Anlage der Forſchung gab es nur einen Weg, dem Suchenden die Folge zu erleichtern, nämlich Hauptweg und Nebenpfade mit ſtarken, ſinnlich wahrnehmbaren Strichen zu ſcheiden. Daß Grimm dieſe in der deutſchen Wiſſenſchaft ſonſt übliche Scheidung verſchmäht, erſchwert hauptſächlich das Studium ſeiner Schriften."

Anm. d. Setzers. O Herr Grimm, ſchämen Sie Sich! Konnten Sie nicht an Herrn Julian Schmidt denken, als Sie Ihre Werke ſchrieben? Sie glaubten wahrſcheinlich, für den Leſenden, welcher dem Gedankengang Ihrer Schriften folge, ſei es hinreichend, wenn Haupt- und Nebenwege Ihrer Entwicklung geiſtig wahrnehmbar ſeien! Aber das iſt es ja eben! Sie gehören auch wieder zu jenen Deutſchen Gelehrten, welche die lächerliche Pretention haben, geleſen zu werden! Bedenken Sie doch, Herr Julian Schmidt iſt nicht ein Leſender, ſondern ein Suchender; er nimmt ſich heut ein Buch von Ihnen und will morgen darüber ſchreiben. Für dieſes Abſuchen mit den Augen braucht man nicht geiſtig, ſondern „ſinnlich-wahrnehmbare Striche", „ſtarke" Striche, Herr Grimm! Wie Teufel ſoll man ſich ſonſt beim Durchblättern Ihrer Werke ſoweit orientiren, um den Schein annehmen zu können, ſie geleſen zu haben? Setzen Sie Striche in Ihre Werke, Herr Grimm, ſtarke Striche, ſinnliche Striche, Hörner wo möglich, um den ſinnlichen Zucker zurechtzuſtoßen. Unpraktiſcher Grimm!

Bd. II. S. 202.

„Als Jacob Grimm seine Geschichte der deutschen Sprache vollendete mitten im Ausbruch der Revolutionsstürme, wo man nach sanscülottischer, zerfahrener, ungeschichtlicher Freiheit strebte, schrieb er" ꝛc. ꝛc.

Anm. d Setzers. So oft Sie auf Politik kommen, Herr Schmidt, sind Ihre Urtheile stets von einer ganz besondern Tiefe, Ihr Gebahren von einer ganz besondern Ergötzlichkeit:

„Wer jemals auf dem Platze sah den großen
Unbänd'gen Stier, den ganzen Tag gehetzt,
In seiner Wuth die Schranken nun durchstoßen,
Die rings umher gedrängtes Volk besetzt,
Das vor dem Wilden läuft, der voll Erbosen
Bald Den, bald Den auf seine Hörner setzt,
Der denke so und grauser noch den Frechen,
Da er sich aufmacht, um durch's Volk zu brechen."

(Ariost, Ras. Roland XVIII, 19.)

Freilich, freilich wissen Sie, wenn es sein muß, nach jeder Seite eine Verbeugung zu machen und sagen deshalb wieder an einer andern Stelle (II, 330): **„Die Idee der Volkssouveränetät ist nur anscheinend destructiv; sie verfolgt in ihrem unklaren Streben das Ziel, den Menschen seiner selbstsüchtigen Vereinzelung zu entreißen und ihm an einem lebendigen Organismus festen Halt zu geben."** Und ebenso schließen Sie deshalb Ihr Werk mit der heroischen Apostrophe (S. 562): „Die Aufgabe unserer Zeit, die Wirklichkeit mit dem Licht der Idee zu durchdringen, wurzelt in der allgemeinen Ueberzeugung des Volks; keine äußere Maßregel wird sie hintertreiben."

„Din frouwe an rechter zit genas
eins suns, der zweier varwe was,
an dem got wunders wart enein,
wiz und schwarzer varwe er schein.
Din küngin kußt in sunder twal
vil dicke an sinin blanken mal."

(Parzival I, 57.)

*Oder zur Erleichterung für Sie, Herr Schmidt, nach Simrocks Ueberſetzung:

Die Frau zu rechter Zeit gebar
Einen Sohn, der zweier Farben war.
Ein Wunder legte Gott an ihn,
Weiß und ſchwarzer Farb' er ſchien.
Die Kön'gin küßt ihn tauſend Mal
Alsbald auf ſeine blanken Maal.

Bd. II. S. 384.

„Man hat die vom König von Preußen persönlich verfügte Absetzung des Professor de Wette, der in einem Brief an Sand's Mutter Entschuldigungsgründe für den Meuchelmord aufgesucht, sehr heftig angegriffen; aber wie uns auch das Denunciationssystem, das diesen Act veranlaßte, anekelt, so lag dem Abscheu vor der sophistischen Beschönigung eines Verbrechens doch ein richtiges Gefühl zu Grunde; denn das ist der Fluch unserer neueren Entwicklung, daß wir den natürlichen Maßstab des Gewissens verloren und uns gewöhnt haben, die einfachsten Verhältnisse vom „höheren Standpunkte" zu betrachten, um nach Belieben damit umspringen zu können."

Bd. II. S. 318.

„Auch wo er (Achim von Arnim) hiſtoriſche Ereigniſſe analyſirt, werden wir zuweilen von einem auffallenden Verſtändniſſe überraſcht.“

Anm. d. Setzers. Zu dieſen Worten macht nehmlich Herr Schmidt eine Note, um ein Beiſpiel jenes „auffallenden Verſtändniſſes“ zu geben, und zwar folgende Note: „So fragt er ſich einmal, wie Marezia das Papſtthum beherrſchen konnte: — „Weil ſie gemein, aber vollſtändig gemein war, und deswegen keine nothwendige Anſicht der Dinge, keinen Wunſch und Noth der Gemeinheit überſah; dies aber bedarf jeder, der den Anfang einer freien Volksverfaſſung leiten will“. Und dieſe Aeußerung Arnim's iſt es, die Herr Julian Schmidt als Beiſpiel ſeines „überraſchenden auffallenden Verſtändniſſes“ anführt! Wie groß Sie vom Volke denken, Herr Schmidt!

„Grüß' an Deinen Werten, Wiederkäuender!“
(Ariſtophanes, Vögel, V. 1252.)

Bd. II. S. 372.

„Die demagogiſchen Unterſuchungen gegen ihn (Jahn) dauerten von 1819 bis 1825."

Anm. d. Setzers. Dank, beſten Dank für die Entdeckung, Herr Schmidt, die ein ebenſo neues wie überraſchendes Licht über die Zeitgeſchichte verbreitet! Bisher glaubte ich, die Deutſchen Regierungen hätten damals „Demagogen-Unterſuchungen" geführt. Jetzt erfahre ich, daß umgekehrt die Regierungen ſelbſt „demagogiſche Unterſuchungen" leiteten. Wahrſcheinlich war ihnen Jahn nicht revolutionär genug. Die Sprache, Herr Schmidt, die Sprache!

Bd. II. S. 325.

„— — und dadurch ſich Rechte angemaßt haben, welche allverfaſſungsmäßig nur dem Eigenthum zukamen.“

Anm. d. Setzers. Die Sprache, Herr Schmidt, die Sprache!

Bd. II. S. 361.

Ueber Niebuhr's Römiſche Geſchichte: „Nicht ſelten baute er auf ſeine alten Quellen einen Bau, den ſie nicht tragen konnten, oder ſetzte ihr Zeugniß geradezu aus den Augen, weil es die Symmetrie ſeiner Zeichnung ſtörte.“

Anm. d. Setzers. Mit wie vornehmer Ueberlegenheit Sie das ſagen! Welche Miene zweifelnder Sicherheit Sie annehmen indem Sie das irgendwelcher abſchreiben! Wie Sie ſich dabei mit übereinandergeſchlagenen Beinen auf Ihrem Stuhle balanciren und Ihre Schuhſpitzen dabei betrachten!

„Original, fahr' hin in Deiner Pracht!“

Aber wenigſtens, Herr Belletriſt, da Ihr ganzer Zweck doch nur der iſt, belletriſtiſches Wortgeklingel über Dinge zu machen, die Ihnen abſolut fremd ſind, warum wählen Sie nicht wenigſtens Bilder von einigem Menſchenverſtande dazu? Warum laſſen Sie Niebuhr „auf ſeine alten Quellen einen Bau bauen, den ſie nicht tragen konnten“? Seit wann verwendet man in der Architektonik Quellen, um zu tragen? Eine Quelle als architektoniſches Fundament! Wenn Sie ſchon überall zu ſchlechten Bildern greifen müſſen — und zwar allerdings einem unumſtößlichen Geſetz zufolge eben deshalb überall bildern müſſen, weil Sie von der Sache nichts verſtehen — warum wählen Sie nicht wenigſtens Bilder, Herr Schmidt, die Sie einen Augenblick lang feſthalten können, ſondern ſolche, aus denen Sie in dem ſelben Satze ſofort wieder herausfallen müſſen?

Die Sprache, Herr Schmidt, die Sprache!

Bd. II. S. 329.

Ueber die hiſtoriſche Schule: „Wenn ſie (die hiſtoriſche Schule) die Idee von der Entſtehung des Staats durch einen Vertrag ſeiner Angehörigen als unhiſtoriſch verwarf, da der Staat zugleich mit dem Menſchen entſtehe, ſo reichte ihre Kritik des Begriffs nicht aus.[1]) We die Menſchen in der Geſchichte auftreten, erſcheinen ſie als einem organiſchen Körper angehörig und durch die Sittlichkeit deſſelben ſubſtantiell beſtimmt.[2])

[1]) Anm. d. Setzers. So? reichte Ihre „Kritik des Begriffs" — — nehmlich doch des Staatsbegriffs — nicht aus? Nun, das iſt ſo oft geſagt worden, daß es allerdings auch bis an Ihr Ohr gedrungen ſein kann, Herr Schmidt. Aber die Hauptſache iſt nur, von Ihnen zu erfahren, warum ſie nicht ausreichte. Sie hatten kurz vor der angeführten Stelle die der hiſtoriſchen Schule vorhergehende Anſicht, gegen welche die hiſtoriſche Schule ſich erhebt, die Anſicht, daß der Staat aus Vertrag und dem Willen der Individuen hervorgegangen ſei, als abſurd verworfen. Sie haben uns nun jetzt zu ſagen, nicht blos daß, ſondern auch warum auch der entgegengeſetzte Staatsbegriff der hiſtoriſchen Schule noch mangelhaft und einſeitig iſt. Das muß nun das unmittelbar bei Ihnen Folgende enthalten. Wir ſind ſehr begierig darauf; ſehr begierig, zu ſehen, wie Sie beide Anſichten, die Vertragstheorie und die Theorie der hiſtoriſchen Schule, in eine „höhere Einheit", in eine „ausreichende Kritik des Begriffs" aufheben. Sie großer Denker!

[2]) Das iſt noch immer gerade die Anſicht der „hiſtoriſchen Schule" von der „organiſchen Entſtehung" des Staats. Und was Ihren Satz ſelbſt betrifft, ſo iſt derſelbe — nichts für ungut, Herr Schmidt — wie an den Ausdrücken deutlich zu erkennen, irgend einem Artikel der Halliſch-Deutſchen Jahrbücher von Ruge entnommen. Jeder Kenner, Herr Schmidt, erſieht leicht aus einer Pflanze das Erdreich, in dem ſie gewachſen.

„Dem nützen Thiere wurden unnütze beigeſellt;
Gott hat ſie mit erſchaffen, als er erſchuf die Welt.
Der Affe, ſtumpf von Naſen und Schwanz mit bloßem Steiß:
Er mag doch auch ergetzen, eh man den Nutzen nicht weiß.

Allein[3]) dieſe ſubſtantielle Gebundenheit hört durch den friedlichen oder feindlichen Verkehr der Völker auf,[4]) die feſten Organiſationen gerathen in Auflöſung[5]) und in den neueren politiſchen Geſtaltungen iſt das Moment des Zufälligen überwiegend.[6]) — So war es

Die graue Meerkatze, bellkreiſchend trotz der Weibe,
Dann redende Vögel, zwei bunte Papageie,
Raben und Dohlen und der geſchwätzige Staar,
Der, was ihm Einer verſagt, nachplaudert treulich und klar."
(Amelungenlied, Simrock, Th. III. Abenth. VI, 49.)

[3]) Nun alſo kommts! Jetzt werden wir hören, was noch das Mangelhafte an der Anſicht der hiſtoriſchen Schule von der „organiſchen" Natur der Staatsbildung iſt; alſo aufgepaßt!

[4]) Aber lieber Herr Schmidt! Wenn „durch friedlichen oder feindlichen Verkehr der Völker" die organiſche Natur der Staaten aufhört, dann iſt zu befürchten, daß es niemals einen organiſchen Staat gegeben habe, denn „friedlicher oder feindlicher Verkehr der Völker", Herr Schmidt, ſoll, dem Vernehmen nach, ſchon im Alterthum und ſchon in den älteſten Zeiten deſſelben ſtattgefunden haben, nicht blos in den „neueren politiſchen Geſtaltungen", wie bei Ihnen bald darauf folgt.

[5]) Nun, die feſten beſtehenden Staatsorganismen können etwa durch friedlichen oder feindlichen Verkehr der Völker „in Auflöſung gerathen". Aber, wie bilden ſich denn die neuen Staatsorganiſationen, die an Stelle der untergehenden Staaten entſtehen? Das iſt die Frage. Wie und wodurch Staaten untergehen, hat man ſeit je ſo ziemlich gewußt. Wie und wodurch Staaten entſtehen und beſtehen, ſo lange ſie beſtehen — das war die Frage! Verſchieben Sie die Frage nicht, Herr Schmidt! Warum der Staatsbegriff der hiſtoriſchen Schule nicht ausreichend iſt, das war die Frage. Noch haben wir keine Silbe Antwort.

[6]) Alſo jetzt erſt beginnt die Antwort: Die alten Staaten mögen etwa eine organiſche Exiſtenz gehabt haben, „in den neueren politiſchen Geſtaltungen aber — in denen ja „friedlicher und feindlicher Verkehr der Völker" ſtattfindet — iſt der Zufall überwiegend." (Denn ſo, Herr Schmidt, werde ich mir erlauben, zu ſetzen ſtatt Ihres: „iſt das Moment des Zufälligen überwiegend", was

im Mittelalter. Die Beziehungen von Herrſchaft und Unterthänigkeit, von Rechtsſchutz und Rechtsgenoſſenſchaft durchkreuzten ſich ſo labyrinthiſch, daß man wohl von jedem Einzelnen ſagen konnte, er gehöre irgend einem Staate an, daß es aber ſchwer zu beſtimmen war, welchem Staate.[7]) Nun trat der dem Menſchen

doch nur ganz daſſelbe heißt und nur durch den gebildeten abſtrakten Ausdruck dem Leſer die kraſſe Nobheit des Gedankens verdecken ſoll.)

Ach, Herr Schmidt, in dieſem Satze erweiſen Sie ſich noch weit unter dem Staar! Man hat hin und wieder, obgleich freilich in einem ganz verſchiedenen Sinne geſagt, daß in der modernen Geſchichte dem Zufälligen und Individuellen ein größerer Spielraum zuzukommen ſcheine als im Alterthum. Dieſen Satz, dem übrigens in ſeinem wirklichen Sinne nur eine relative Richtigkeit zukommt, hat Herr Schmidt einmal gehört, will ihn nachſprechen und übertreibt und verwandelt ihn dabei in den andern, daß, während die alten organiſchen Staatsbildungen durch feindlichen und friedlichen Verkehr ſich auflöſen, in den neueren das Zufällige überwiege.

Ach, Herr Schmidt, glauben Sie mir, es giebt nichts ganz Zufälliges! Nicht einmal Sie ſind zufällig. Selbſt Sie wurzeln mit einer gewiſſen Nothwendigkeit in der Zerſetzungsperiode, in der wir leben. Und nun vollends den ganzen unendlichen Reichthum an vernünftiger Nothwendigkeit und organiſcher Entwicklung in der neueren Geſchichte zu verkennen und ſie deshalb für eine Herrſchaft des Zufalls zu halten, — entſpricht freilich genau der hohen Intelligenz, Herr Schmidt, die Ihnen eigenthümlich iſt. — Wenn Sie aber ſchon einmal, Herr Schmidt, der Anſicht waren, daß in den „neuern politiſchen Geſtaltungen" der Zufall überwiege, nun, ſo hätten Sie ja, falls Sie das geringſte Bewußtſein über Ihre eignen Anſichten hätten, begreifen müſſen, daß dieſelbe auf die Meinung derer hinausläuft, welche durch individuellen Willen und Vertrag die Staaten entſtehen laſſen und dann hätten Sie dieſe Meinung nicht ſo als abſurd abkanzeln ſollen, um nachher in einer viel ſinnloſeren Form daſſelbe zu ſagen.

[7]) Aber Herr Schmidt, Herr Schmidt, bedenken Sie doch, was Sie reden! Sie ſinken ja tief, tief unter den Staar,

„Der, was ihm Einer vorſagt, nachplaudert treulich und klar."

Wann wäre es denn jemals zweifelhaft geweſen, welchem

angeborne Trieb hervor, einem selbständigen, individuellen und souveränen Organismus anzugehören und führte zur Gründung der modernen Staaten".*) — „Die historische Schule suchte die staatsrecht-

Staate ein Individuum angehöre?! Sie haben einmal davon reden hören, daß es im Mittelalter oft sehr schwer war, zu bestimmen, unter welches Gesetz ein Individuum falle. Denn da drängten sich Partikularrecht und Landrecht und Gemeines Recht und Exemtionen und Privilegia und die Statuta personalia und die Statuta realia und alle diese Statuten waren bei dem mosaikartigen Zustande des mittelalterlichen Partikularrechts wieder so verschieden von einander, daß es allerdings oft sehr schwer war, zu sagen, welches Gesetz in einem gegebenen Falle für ein Individuum maßgebend sei — und das verkehren Sie beim Wiederkäuen in die maßlos lächerliche Behauptung, man habe wohl von jedem Einzelnen sagen können, daß er irgend einem Staate angehöre, es sei aber schwer zu bestimmen gewesen, welchem Staate. Noch vergnüglicher aber ist die Folgerung, die Sie nun sofort hieraus ziehen.

*) Alle hört! hört! Weil es nach Herrn Schmidt im Mittelalter zweifelhaft gewesen wäre, welchem Staate ein Individuum angehöre, so „— trat nun der dem Menschen angeborne Trieb hervor, einem selbständigen individuellen und souveränen Organismus anzugehören und führte zur Gründung der modernen Staaten"!! Herr Schmidt soll erklären, warum der Staatsbegriff der historischen Schule nicht ausreicht und wie die modernen Staaten, die nach ihm nicht mehr die organische Entstehung, von welcher die historische Schule spricht, gehabt haben, dennoch entstanden sind.

Er sagt: Nichts einfacher als das! „Der Trieb nach diesen Staaten trat hervor und führte zu deren Gründung"! Mit welcher wild triumphirenden Miene Sie sich in Ihrem Zimmer umgesehn und den Schweiß von den unter der Gedankenarbeit zitternden Schläfen abgetrocknet haben müssen nach dieser unglaublichen akrobatischen Leistung! Nicht wahr, Herr Schmidt, es bleibt schon ein altes gutes Wort von Molière, wenn er den Baccalaureus auf die Frage: Warum schläfert der Opium ein? antworten läßt: Quia ei inest vis quaedam dormitiva — „Weil ihm eine gewisse einschläfernde Kraft einwohnt". Wie sind die Staaten entstanden? „Indem der Trieb nach ihnen hervortrat und zu ihrer Gründung führte!" Wie dankbar

lichen Ideen ins Privatrechtliche überzuleiten,[9]) die Einwirkung des freien Bewußtſeins auf das Leben durch das Walten der langſam ſchaffenden Tradition zu erſetzen. Sie erkannte dieſe Kraft im Mittelalter, aber ſie vergaß, daß die neue Bildung ihr Recht verlangt, ja daß ſie mit ihrer ſcharfen Kritik ſelber nur eine Erſcheinung der Zeit iſt, die an alles die Kritik legt, überall die freie Reflexion in Thätigkeit ſetzt. In dem vertieften Studium des Römiſchen Rechts entdeckte man, daß in dem Gemeinen Recht wie in dem volksthümlichen Chriſtenthum ſich noch immer Spuren der alten heidniſchen Volksrechte aufbewahrt hatten und bemühte

Ihnen das Menſchengeſchlecht ſein muß, Herr Schmidt, für das ganz neue Licht, das Sie über dieſe vielbeſprochene Frage verbreiten! Die Sache ergiebt ſich bei Ihnen in ihrem ganzen Hergang aufs Konkreteſte und zwar wie folgt: Im Mittelalter weiß Keiner, welchem Staat er angehört. Dieſe Ungewißheit ärgert die Kerls, und um ſie zu beendigen, gründen ſie nun die modernen Staaten. Wahrſcheinlich ſind ſie, wie die Bibel vom Babyloniſchen Thurmbau berichtet: „Auf! Laſſet uns einen Thurm bauen!“ zuſammengetreten mit den Worten: „Auf! Laſſet uns die modernen Staaten gründen, damit man doch wiſſe, wo man hingehöre.“

Sehen Sie denn nicht, Herr Schmidt, daß Sie, wie ich es Ihnen ſchon lange vorher ſagte, abgeſehen von der Lächerlichkeit, in die ſich in Folge Ihrer tollen Gedankenloſigkeit alles bei Ihnen verzerrt, auf nichts anderes hinauskommen als auf die Entſtehung der Staaten durch *ſubjektiven, bewußten Willen* — alſo auf die Anſicht der Anhänger von der *Vertragstheorie*? Nur daß Sie natürlich dieſelbe vollſtändig karrikirt vortragen und von dem relativ Richtigen darin ebenſo wenig irgend eine Ahnung haben, wie von dem relativ Richtigen in der Anſicht der hiſtoriſchen Schule. Wenn Sie aber ſchon einmal jener Anſicht ſind, warum reißen Sie ſie denn ſo vornehm als „unhiſtoriſch“ und „abſurd“ herunter mit den Stichworten der hiſtoriſchen Schule?

[9]) Umgekehrt, Herr Schmidt, könnte man eher ſagen: Die hiſtoriſche Schule habe verſucht, die *privatrechtlichen* Ideen — denn hier war ſeit je die gewohnheitliche Rechtsbildung, denken Sie nur an die Coutûmes, anerkannt — auf das *Staatsrechtliche* zu übertragen.

sich, dies ursprünglich Deutsche Recht so ungemischt als möglich darzustellen. Das Interesse für das Naturwüchsige kam dazu; man erinnere sich an das lebhafte Gefühl, mit welchem Goethe im Götz von Berlichingen den Untergang der heimischen Volksrechte durch die Römischen Juristen dargestellt hatte. Die poetischen Versuche Arnims und seiner Schule waren die Erzeugnisse unklassischer Naturen, der Verstand mußte bei ihnen fortwährend arbeiten, die Anschauung zu ersetzen und es kam noch jene norddeutsche Zurückhaltung, jene Blödigkeit des Gemüths dazu, das sich scheut, sein Inneres zu öffnen, das aber, wenn der Damm einmal gebrochen ist, mit überraschender Gewalt hervorströmt. Ihre Neigung zum spezifisch Deutschen Wesen war eine Reaktion gegen die konventionelle Phrase und ihre blinde Verehrung vor allem Regellosen und Unvermittelten eine Reaktion gegen den Rationalismus, der alles Lebendige verachtete, wenn es sich der Regel nicht fügen wollte und so lag auch in der scheinbaren Wiederaufnahme des Volksthümlichen und Naturwüchsigen eine gewisse Ueberhebung der Reflexion, denn sie sahen im Volk nur, was sie sehen wollten, und das war nicht immer das Wesentliche. Spuren dieses Charakters begegnen uns auch in der Deutschen Rechtswissenschaft. Zum Theil brachte das die Natur des Gegenstandes mit sich. In der Geschichte des Römischen Rechts machte sich trotz der verschiedenartigen äußern Einflüsse, die seinen ursprünglichen Lauf verwirrten, immer noch die Logik des Rechtsbewußtseins geltend, welche aus der Natur eines einheitlichen Staats hervorgegangen war. Dieser stetige Zusammenhang fehlte durchaus dem Deutschen Recht.[10])

[10]) Nein, Herr Schmidt, bis Nr. 9 war es mir möglich, Ihnen Satz für Satz zu folgen und Ihren Unsinn klarzulegen. Aber in dem darauf Folgenden ist das schlechterdings nicht mehr möglich. Sie füh-

len, daß Sie noch nichts zur Kritik der hiſtoriſchen Schule geſagt haben, daß das bis dahin von Ihnen Geſagte nicht nur Unſinn iſt, ſondern auch ſehr leicht als ſolcher erkannt werden könnte. Darum greifen Sie nun zu Ihrem Hauptmittel, zu dem Taſchenſpielerſtreich, in dem Sie unübertrefflich, unerreichbar ſind. Sie weben in den folgenden Sätzen ein Gewebe von flirrenden, klirrenden, wirrenden, ſchimmernden, flimmernden, ſchielenden, ſpielenden, trügenden, lügenden Worten zuſammen, daß man immer glaubt, etwas zu ſehen — und ſieht doch nichts, immer glaubt etwas zu hören — und hört doch nichts!

„Freie Reflexion — vertieftes Studium des Römiſchen Rechts — volksthümliches Chriſtenthum — heidniſches Volksrecht — Naturwüchſiges — Götz von Berlichingen — heimiſches Volksrecht — unclaſſiſche Natur — norddeutſche Zurückhaltung — Blödigkeit des Gemüths — gebrochner Damm — überraſchende Gewalt — Regel fügen — wieder Naturwüchſiges und Volksthümliches — römiſches Recht — äußere Einflüſſe — urſprünglicher Lauf — einheitlicher Staat — Logik des Rechtsbewußtſeins“ ꝛc. ꝛc. Sie werfen dieſen flimmernden Schleier Ihrem Leſer über das Antlitz und ſagen ſtill zu ſich, triumphirend lächelnd: „Nun ſoll er einmal etwas ſehen, oder die Kourage haben zu glauben, es läge an mir, daß er nichts ſehe: Schielt doch ein jedes meiner Worte nach einem Gedanken.“

O großer Artiſt! Hierin ſind Sie unerreichbar und verdienten die Andetung Ihres ganzen Skribentengeſchlechts.

Ich habe Ihnen die Ehre erwieſen, Herr Schmidt, achtmal mit konzentrirteſter Denkkraft die obige Reihenfolge von Sätzen durchzuleſen um mich des durch dieſelben hindurchgehenden Gedankens zu bemächtigen. Es war unmöglich. Es iſt, wenn man dieſen Gedanken ſucht, wie im Hamlet, als man das Geſpenſt fangen will. Hüſch — iſt es hier; buſch — iſt es dort! Oder wie beim Blindekuhſpiel. Ganz nah hier zur Linken hört man eine bekannte Stimme; man greift nach ihr — leere Luft — jetzt rechts eine andere bekannte Stimme — zugegriffen — leere Luft; jetzt vorn, jetzt hinten, jetzt rückwärts, jetzt vorwärts, immer die Stimme, die man zu erkennen glaubt — und immer leere Luft, bis man denn in dieſer taumelnden Bewegung nicht mehr weiß, wo einem der Kopf ſteht. Nein, Herr Schmidt, dieſes Höllenkonzert taumelnder, heulender, tobender Worte kann nicht mehr kritiſirt werden; denn dazu wäre doch immer noch erforderlich, daß irgend ein beſtimmter, wenn auch noch ſo falſcher Gedanke durch daſſelbe hindurchginge. Es kann nur noch charakte-

ritirt werden, und zwar am beſten, wie mein Student meint, durch eine Aeſchyleiſche Stelle mit einigen leichten Abänderungen derſelben:

„Eleleu! Eleleu!
Wie ihn wieder der Krampf des zerrütteten Sinns,
Wahnwitz ihn durchzuckt! wie die Bremſe ihn ſticht
Mit dem Stachel der Gluth!
Es zerſprengt ſein Herz in Entſetzen die Bruſt
Und im Kreis ſchweift wild der verwilderte Blick!
Von der Bahn ihn hinwegreißt taumelzeitſicht,
Ohnmächtig des Worts, ihn des Wahnſinns Sturm:
Sein wildes Geſchrei, es verhallt mir umſonſt
In des Unſinns toſender Brandung!"

(Aeſchylos, Prometheus.)

Bd. II S. 339.

„Ein Theil des Buchs, der das meiste Aufsehen erregte, gab die angebliche Geschichte der staatsrechtlichen Lehren, die mit der kleinlichsten Bosheit und einer völligen unwissenschaftlichen Abstraktion durchgeführt war."

Anm. d. Setzers. Mit einer „völlig" unwissenschaftlichen Abstraktion, Herr Schmidt, wenn es Ihnen recht ist, nicht mit einer „völligen!" Das „völlig" soll doch hier den Grad des Unwissenschaftlichen bezeichnen, nicht aber, ohne Beziehung auf dieses, gleichfalls direkt auf „Abstraktion" bezogen werden und dieser, die ein Leeres ist, den Begriff der Fülle geben. Dann muß es aber, sagt mein Junge, der Bengel, adverbialiter mit „unwissenschaftlichen" verbunden werden.

Bd. II. S. 412.

Als Schluß der Beurtheilung der vergleichenden Sprachforschung Wilhelm v. Humboldts, Bopps ꝛc.: „Denn einen so imponirenden Eindruck die neue Wissenschaft auch macht, auf die Nationalliteratur kann sie nicht einwirken;[1]) sie kann es niemals zu einer wirklich gestaltenden Darstellung bringen,[2]) sie kann niemals als Bildungsmaterial des Volks dienen.[3]) Der Orient und die neue Welt bieten zu interessanten Reisen Gelegenheit, aber man kann sich nie dort einrichten, unsere geistige Heimath bleibt doch der klassische Boden des Alterthums.[4]) Dagegen ist es eine schöne und überraschende Ironie des

[1]) Anm. d. Setzers. Auf welche, Herr Schmidt? Auf die belletristische, auf unsre schongeistigen Journale und Journalmenschen? Ist vielleicht auch gar nicht die Absicht dieser Wissenschaft!

[2]) Fürchten Sie schon wieder für Ihre „Darstellungskraft," Herr Schmidt? Bopp wie Niebuhr sind Bösewichte, die Ihnen Ihren Styl rauben können — doch wir sprechen darüber noch an einem andern Ort.

[3]) Meinen Sie, daß Bopp's Sanskrit-Grammatik noch nicht so bald unmittelbar in unsern Elementarschulen eingeführt werden dürfte? I der Tausend, das muß Ihnen Jemand gesagt haben! Was Sie für klare Begriffe darüber haben müssen, durch wie viele unendliche Vermittelungen und Kanäle Wissenschaften und Erkenntnisse, die in den Besten einer Nation aufgehen, endlich, wenn auch noch so langsam, auf die Gesammtbildung des Volkes wirken, um einen solchen Blödsinn schreiben zu können!

[4]) Aber, Herr Schmidt, Herr Schmidt, bedenken Sie doch um Gottes Willen, daß Sie durch Ihr ganzes Werk hindurch gegen unsere größesten Dichter, gegen Schiller und Göthe in einemfort polemisiren, weil sie uns die „exotische Pflanze" das „fremde Grün" des klassischen Alterthums hätten aufnöthigen wollen — und hier wird nun plötzlich — aus bloßem Widerspruchsgeist gegen die vergleichende Sprachforschung — der klassische Boden des Alterthums zu „unserer geistigen Heimath"!

Schickſals,[5]) daß wir in dem Streben nach dem Dunkeln und Verworrenen zur hellen Erkenntniß vordringen mußten, daß die Vertiefung in die Myſtik endlich zur Ueberwindung der Myſtik führte."

„Wir ſtrebten nach dem Orient, um das ewig Verborgene zu ſuchen. Im Orient breiteten wir uns nach allen Seiten aus und fanden unter anderm auch den Weg nach unſerm eignen Vaterlande. Die Deutſche Philologie und die deutſche Alterthumswiſſenſchaft ging mit jenen naturphiloſophiſchen und ſymboliſchen Studien Hand in Hand. Die deutſche Vorzeit mußte uns erſt als etwas Fremdes, Geheimnißvolles und Myſtiſches imponiren, ehe wir uns darin zu Hauſe fanden. Es war ein ſeltſamer Umweg über Indien nach der deutſchen Vorzeit zu pilgern und es iſt viel Zeit und Kraft darauf verloren gegangen.[6])

[5]) Die größte Ironie des Schickſals, Herr Schmidt, erblicke ich für ſo würdige Männer, wie Humboldt, Berp ꝛc. darin, daß Sie über dieſelben ſchreiben.

[6]) Herr Schmidt! den in dem ſchöngeiſtigen Wortgeklingel aller dieſer Sätze enthaltenen Blödſinn wieder ſorgfältig herauszuſchälen, — das ſei ferne von mir! So ſchubriegeln laſſe ich mich von Ihnen nicht! Nur um Ihnen zu zeigen, daß Sie nicht einmal Original ſind, will ich Ihnen Ihren Spiegel verhalten. Kennen Sie unſeres Satyrikers Liscow Schrift über die „Vortrefflichkeit und Nothwendigkeit der elenden Skribenten, Frankfurt 1736?" Dort können Sie Ihr genaues frappantes Portrait finden. „Ich kehre wieder zu meinem Zweck, ſagt Liscow daſelbſt S. 474 — und ſage, daß wir, wenn wir ſchreiben wollen, die Prüfung unſerer Kräfte, mit welcher ſich unſere Feinde quälen, für ebenſo unnütz halten, als Vernunft und Nachdenken. Wir brauchen ſo vieler Umſtände nicht. Wir haben die beſondere Gabe von der Natur, daß wir ſchreiben können, was wir nicht gelernt haben und von Sachen urtheilen, die wir nicht verſtehen." Alſo tröſten Sie Sich, Herr Schmidt. Sie ſehen, Sie ſind nicht der erſte, ſondern nur der koloſſalſte Narr dieſer Gattung. Aber ſchon vor 1736 exiſtirten würdige Anfänger in Ihrer Kunſt, die Liscow ſo reizend ſchildert. Liscow wird Sie überhaupt tröſten können, wenn Ihnen meine Anmerkungen

Da wir aber das Ziel wirklich erreicht haben, ſo hat auch dieſe Verirrung etwas Belehrendes.[7])

unangenehm ſein ſollten. Er zeigt, daß der elende Skribent ſelbſt dann noch Grund hat, mit ſich zufrieden zu ſein, wenn ſeine Schriften von allen getadelt würden. „Der Mangel der Vernunft, ſagt er S. 487, der uns das Schreiben ſo leicht und unſere Schriften dem Pöbel ſo angenehm macht, würde uns auch auf den Fall Dienſte thun, wenn der Pöbel ſich zu unſern Feinden ſchlüge, und wir würden in unſerem Unglück größer ſein, als in den glücklichen Tagen.“ Alſo tröſten Sie Sich, auch wenn Sie durch meine gemeinfaßlichen Parluſtrationen Ihren Anhang verlieren ſollten.

[7]) J Du grundgütiger Schmidt! Was Du milde biſt! Der Mann iſt ſogar im Stande Bopp ſeine Verirrungen in's Jüdiſche zu vergeben! J Du grundgütiger Schmidt!

Bd. II. S. 509.

„Wenn Eichendorff auf dem Umweg der Romantik wieder in die Sittlichkeit zurückkehrt, ſo würde nach einer andern Seite hin der Gegenſatz gegen den Claſſicismus noch weiter ausgebildet: durch die Vertiefung in die Nachtſeite der Natur, in welcher ein geheimnißvolles Licht waltet, ſo daß es uns durch keine Kunſtſtücke der Perſpective ſichtbar gemacht werden kann.“ (!!)

Anm. d. Zepers. O Sie Hermes trismegistos, der Sie ſind! Sogar die Phyſik beſchenken Sie im Vorübergehen mit Ihren merkwürdigen Entdeckungen. Sie beſchenken ſie mit einem unſichtbaren Licht! Mit einem Licht das auf keine Weiſe ſichtbar gemacht werden kann! O Sie Nachtſeite der Natur!!

Bd. II. S. 529.

Ueber Niebuhr, Boeckh, Ottfried Müller, die Philologie und die hiſtoriſche Schule: „Wir haben von den Juriſten wie von den Philoſophen gelernt, daß uns in der Geſchichte noch vieles andere intereſſiren muß, als die hervorſtechenden Thatſachen und Perſönlichkeiten. Allein *verläufig verwirrt es die Darſtellung, da einſeitige Geſichtspunkte ſich hart aneinander drängen und umſonſt nach der rechten Mitte ſuchen*"

Anm. d. Setzers. Wie ſchön geſagt! Ja, ja, Herr Schmidt, es iſt nichts mit der Philologie, mit Böckh ſo wenig, wie mit Niebuhr, mit Ottfr. Müller ſo wenig, wie mit Savigny! Es iſt nichts mit den philologiſchen Forſchungen, ſo wenig auf dem Felde der hiſtoriſchen, wie der vorhiſtoriſchen Zeiten. Wie die letzteren nur Ihre „Geſtaltungskraft ſchwächen" würden, ſo müſſen die erſteren „verläufig die Darſtellung verwirren." Bonnet blanc et blanc bonnet! „Verläufig die Darſtellung verwirren," „einſeitige Geſichtspunkte," „hartaneinander drängen," „umſonſt die rechte Mitte ſuchen" — das iſt alles, was dabei herauskommt, mindeſtens ſo lange Sie nicht darüber ſchreiben, der Sie zwar dieſe ganze Bildung hinter ſich haben und natürlich hinter ſich haben müſſen, um ſo ſicher und gewiegt über dieſelbe urtheilen zu können, aber dennoch nicht darüber ſchreiben werden, ſchon um ſich ihre koſtbare „Geſtaltungskraft" nicht zu ſchwächen, und ihre klare „Darſtellung" nicht zu verwirren, um „das zuſammengewachſene Grün" und das „unſichtbare Licht," die „demagogiſchen Unterſuchungen" und die „aus einem Vorrath alter Nationalſagen ſich entwickelnde griechiſche Geſchichte", das „gedoppelte naturſymboliſche Moment" und das beſtändige Bimbamgeläute Ihres zarten Shis durch ſo grobſtoffliche Leiſtungen nicht aufs Spiel zu ſetzen. Und vielleicht ein wenig auch deshalb nicht, weil ſelbſt Blödſinn zu ſchreiben in dieſen Wiſſenſchaften immer noch viel ſchwerer wäre, als über dieſelben! — Die ganze Deutſche Bildung, Herr Schmidt, iſt überhaupt nichts als Ein

großer Bankerott, in welchem Niemand ſtehen bleibt, als das unſichtbare Licht, der einſame Julian, auf den Leichen der Gefallenen thronend, und mit vornehmer Herablaſſung ſich von Zeit zu Zeit herunterbückend, um bald dieſen bald jenen der Männer, von deren Büchern er nichts als die Titel kennt, zu naſenſtübern!

Na warten Sie, Sie unſichtbares Licht! Ich hoffe, ich habe Sie ſichtbar gemacht!

Bd. II. S. 360.

„Denn der Grundzug, der sich in ihnen (nämlich in den Anekdoten über die altrömischen Charaktere) ausspricht, die Verleugnung des sittlichen Instinkts zu Gunsten einer Abstraction ꝛc." — —

Anm. d. Setzers. Warum, Herr Schmidt, verfahren Sie so hart gegen die alten Römer? Warum werfen Sie ihnen vor, den sittlichen Instinkt verleugnet zu haben, während es doch nicht so schwer war, zu sehen, daß dieselben vielmehr gerade alles und sich selbst ihren sittlichen Instinkten aufgeopfert haben, und daß nur der sittliche Instinkt selbst damals ein anderer war, als heute. Der alte Regulus würde es z. B. für tief unsittlich gehalten haben, eine dicke Literaturgeschichte zu schreiben, wenn man in Tod und Teufel nichts von seinem Stoff versteht. Dagegen hielt er es für sittlich, seinem Volke den Rath zu geben, den Krieg gegen Carthago fortzusetzen, obgleich er wußte, daß man ihn deshalb in Carthago, wohin er seinem Versprechen gemäß zurückkehren mußte, tödten würde. Der alte Brutus ließ seine Kinder hinrichten, welche sich gegen die Republik verschworen haben, damit nicht ihre Straflosigkeit schlechte Grundsätze im Volke begünstige. Es läßt sich hieraus fast mit Sicherheit abnehmen, daß er die Erzeugung von solchen geistigen Kindern, wie Sie deren in die Welt setzen, d. h. die Produktion von Büchern, welche nichts enthalten als die krasseste Unwissenheit, das oberflächlichste, unsinnigste, schöngeistige Wortgeklingel, die schiefsten gedanken- und inhaltlosesten Urtheile, die unsittliche Sucht, den Schein eines Verständnisses von Dingen zu erkünsteln, von denen man nicht einmal die Rudimenta kennt, die noch tiefere Unsittlichkeit gerade durch vornehmes Absprechen, durch süffisante Herabsetzung alles Großen und Bedeutenden eine Autorität im großen Publikum erwerben zu wollen, Bücher also, welche auch nichts als dieselbe Unwissenheit, dieselbe miserable Verkennung alles Großen, was in der Nation geleistet worden ist, im Volke verbreiten und ihm nur dieselbe Unsittlichkeit und Lasterhaftigkeit einimpfen können, deren Erzeugniß sie sind, — Brutus, sage ich, würde

die Produktion von ſolchen Büchern geradezu dem Verbrechen der Brunnenvergiftung gleichgeſetzt haben! Und ſelbſt heute noch, Herr Schmidt, giebt es Leute, die hierin ſeiner Anſicht ſind. Laſſen Sie alſo, Herr Schmidt, die alten Römer und ihre „Verleugnung des ſittlichen Inſtinkts“ in Frieden. Bedenken Sie, daß jene Aermſten noch keine moderne Journaliſtik hatten, um aus ihr Sittlichkeit lernen zu können!

Bd. II. S. 446.

„Nachdem durch die Einkehr in's deutsche Leben der bisherige Idealismus in Verwirrung gesetzt war, zeigt die deutsche Poesie eine chaotische Gährung, der alle Physiognomie fehlen würde, wenn nicht ein rührender Zug an die alte Zeit erinnerte."

Anm. d. Setzers. Mit diesen Worten beginnen Sie einen neuen Abschnitt, Herr Schmidt. Wieder eine Ihrer freilich auf jeder Seite sich findenden Phrasen, deren Geistreichtheit und Dichtsässigkeit den Schein erregen soll, als wäre irgend ein Sinn dahinter verborgen, während es nichts weiter als das leerste Wortgeläute — bim, bam! — ist, das sogar jeden bloß grammatischen Sinn verloren hat. Wer war ins deutsche Leben eingekehrt, Herr Schmidt? der Idealismus selbst? Nun, wenn der Idealismus selbst, — diese Richtung des Geistes — ins deutsche Leben eingekehrt war, so kann er ja auch nicht durch diese von ihm gewollte und vollbrachte Einkehr in Verwirrung gesetzt worden sein! Oder war der Idealismus dadurch in Verwirrung gesetzt, weil zwar nicht er, aber etwa die Nation ins deutsche Leben eingekehrt war? Aber die deutsche Nation, Herr Schmidt, wird doch wohl nie außerhalb des deutschen Lebens gelebt haben! — Zu dieser Pracht der Gedanken die Pracht der Bilder. Eine „Gährung" die keine „Physiognomie" hat und eine „Gährung" die einen „rührenden Zug" hat!

Bd. II. S. 159.

„Geſunder Menſchenverſtand iſt nichts Anderes als die Geſundheit des geiſtigen Auges, er iſt wie die Inſpiration eine Gabe, die man nicht durch Reflexion erwirbt, die man von der Natur empfangen muß.“

Anm. d. Setzers. Welche Oratio pro domo, Herr Schmidt! Sie wollen uns hier nur zart andeuten, warum, da Sie keinen geſunden Menſchenverſtand von Natur empfangen, Sie auch nicht erſt darauf ausgegangen wären, ihn durch Bildung zu erwerben.

Bd. II. S. 463.

„In der Zeit Mamler's, des Dichters, mit welchem Platen die größte Aehnlichkeit hat, den er aber nach der Vorschrift **der romantischen Schule** tief verachtet, hatte die lyrische Stylübung eine ganz andere Bedeutung."

Anm. d. Setzers. Platen, der abgesagteste Feind der leidenschaftlichste Gegner, der vollendetste Gegensatz der romantischen Schule, nach ihren, der romantischen Schule, Vorschriften verachtend? O du heiliger Zebaeus, das reicht an den Schwabenspiegel und die sieben Weisen!

Bd. II. S. 434.

Urtheile über Platen: „Unproductiver Dichter, [illegible] ich einer ziemlichen Belesenheit und eines gewissen Geschickes in der Handhabung der Verse erfreut," „Bitterkeit eines literarisch Unzufriedenen," „unsicheres Selbstgefühl, das bald zur unnatürlichen Steigerung der Selbstachtung, bald zur würdelosen Empfindlichkeit führt," „gezierte Waldeinsamkeitsromantik," „anmaßungsvolle literarische Beziehungen," „den leitenden Faden bildet nicht die Erfindung, sondern die Eitelkeit des Dichters, die immer zu sich selbst zurückkehrt," „das Stück (die Liga von Cambray) zeigt eine erschreckende Unfähigkeit, ein gegebenes geschichtliches Thema mit einigem Verstand und einiger Phantasie zu behandeln." „Unfruchtbarer Geist," ihn „treibt nicht die innere Fülle, sondern irgend ein äußeres Beispiel," er steift sich „auf Kleinigkeiten, auf die Sicherheit des Handwerks, richtige Reime und Maß, weil das Wesentliche zu erfassen seine Kraft nicht hinreicht." Und ferner über denselben S. 462: „Derselben Richtung, wie Rückert, aber mit ungleich geringerem Talent schließt sich August Graf v. Platen-Hallermünde an, ein Typus des Dilettantismus, der sein poetisches Gefühl mit schöpferischer Begabung verwechselt und zugleich ein merkwürdiges Zeichen für die Neigung des deutschen Volks, [illegible]hausgesetztem Selbstlob auf's Wort zu glauben." „Das geheime Gefühl seiner Unsicherheit sucht er durch Prahlereien zu übertäuben" ꝛc. „So bezieht er sich fortdauernd auf sich selbst und auf seine Recensenten; es ist nicht Liebe zum Gegenstand, nicht Freude am Schaffen, sondern angstvolle Sehnsucht nach Ruhm, was ihn treibt, verbunden mit dem Gefühl einer inneren Leere." „Der Aufenthalt in Italien führte ihn in der Lyrik wie im Drama zur Nachbildung der antiken Form. In diesen Nachbil-

dungen iſt vielleicht die Verirrung am ſchlimmſten, namentlich in den Hymnen nach Pindars Vorbild, die ſich in Rythmen bewegen, welche kein modernes Ohr verſteht und die durch künſtlich eingeflochtene Anſpielungen, die nicht zur Sache gehören, durch Verdrehung der Conſtruction, durch Umſchreibung, wo das einfache Wort poetiſcher wäre, ſich jenen Nimbus des Erhabenen zu geben ſuchen, der dem Inhalt fehlt. Die Handhabung des Metrums iſt geſchickter als bei irgend einem andern Dichter, ſelbſt Schlegel nicht ausgenommen, und der Styl zeigt ein löbliches Streben nach Reinheit und Würde. Aber der Styl wird doch durch die Gedanken und Empfindungen bedingt und wo dieſe ganz fehlen oder wenigſtens matt ſind, wird das größte Formtalent uns nicht befriedigen." „In ſclaviſcher Abhängigkeit von der Vorſtellungsweiſe entlegner Zeiten und Zonen träumte er ſich in eine phantaſtiſche Freiheit hinein, die nur in ſeiner Vereinſamung lag; die Welt läßt ſich wohl die ſubjective Dichtung gefallen, wenn die ſich hervordrängende Perſönlichkeit ſie intereſſirt und feſſelt, wie Lord Byron; wo ſie aber nichts anderes giebt als ein forcirtes Anempfinden fremder Gedanken und Gefühle, da muß ſie zuletzt langweilen und erbittern, und ſo iſt es Platen ergangen wie ſeinen Gegnern."

Anm. d. Setzers. Wie ein Hund vorzugsweis gern große Monumente beſitzt, ſo liebt es Herr Schmidt vorzugsweiſe an den leuchtendſten und monumentalſten Geſtalten, in denen ſich der Deutſche Geiſt verkörpert hat, ſein Waſſer abzuſchlagen! Platen, einem der gedankentiefſten Dichter der geſammten Deutſchen Literatur, wagt dieſes Waſchweib, welches in zwei dicken Bänden nichts als den greulichſten Blödſinn, nur erreicht von der fabelhafteſten Unwiſſenheit, producirt, ein gänzliches Fehlen von Gedanken und Empfindungen vorzuwerfen! Platen, deſſen Buſen von der brennendſten Sehnſucht für die Freiheit ſeines Volkes ſchlug, Platen, deſſen Seele Ein Gluthgedanke war, von der intenſivſten Leidenſchaft für alle Intereſſen unſerer Culturentwicklung berauſcht, Platen, der ein moderner Tyrtaeus

mit einer so vor wie nach ihm unerreichten Kraft, in unseren Culturkampf den Reigen der Dichter beginnt, welche in den großen und realen geistig-politischen Interessen der Völker das begeisternde Prinzip ihrer Lyrik erblicken — Platen wagt dieser Hämling „innere Leere" und niedrigste Selbstsucht vorzuwerfen!

Platen, großer Genius! Dein Grab kann dieser Hund nur beiudeln wollen, nicht wirklich beiudeln! Uns aber liegt noch wie assa foetida auf der Zunge der scheußliche Ungeschmack der Worte, die wir gegen Dich citiren mußten. Pfui! Spülen wir ihn hinunter diesen Ungeschmack, indem wir die schöne Grabschrift anstimmen, die Prutz Dir gesetzt hat:

„Zwar einmal schon im germanischen Land, schon war und ein Dichter geboren,
Dem bei der Geburt, wie dem Attiker einst, die Kamoene die Lippe gelöset
Und Honig ihm mit dem Stachel zugleich in die offene Seele geträufelt.
Ja, lebte noch Er, der vortreffliche Mann, den ich nah zu den Größesten setze,
In zerfahrener Zeit ein ganzer Poet, großherzig ein Mann und ein Deutscher,
Und bespannte noch Er mit meledischer Hand die unsterblich tönende Leier —
Nicht wagt' ich mich da in's verwegene Spiel, dem Größeren ließ ich die Kampfbahn
Und stellte mich stumm und bescheiden zurück zu der beifallklatschenden Menge.
Ach aber, er schläft am sikelischen Strand, von der säuselnden Palme beschattet
An des Weltmeers Rand einsam und stumm, freiwillig und doch ein Verbannter.
Denn verbannten ihn nicht Kaltsinnigkeit und des Publikums schnödes Gelüste,
Das dem Müllner und Kind Beifall zurief und den Klauren, den fanden Sie göttlich?!
Das brach ihm das Herz, daß so breit ringsum die Mittere, die scheele, sich machte,
Daß sie berichten mit Lust auf des Häuflings Gezirp und der Nachtigall Lieder verächtlichen.

Ein poetisch Geschlecht und schlimmer sogar: denn es fehlte nicht blos am Geschmacke.
Doch starb er nicht ganz! Denn er ließ uns zurück der Komödie leuchtende Muster,
Er ließ uns zurück den metallenen Vers, schwungvoll von unendlichem Wohllaut,
Und schlank und prall, wie ein Jungfräulein, dem zuerst sich der Busen entfaltet

— — — —

Ihm wölbte sich auch von Sehnsucht heiß, nach besseren Zeiten der Busen,
Großartigeren, wo nicht Tänzer allein, süßflötende Kehlen uns kümmern,
Und das neueste Stück und das neueste Buch und ob der es, ob jener gelobt hat,
Nein, Zeiten beschwor auch Platen herauf, wo die Deutschen sich würden bewußt sein
Abschüttelnd den Schlaf von verjährtem Haupt der verfehlten, der hohen Bestimmung
Und wo wieder das Schwert vom Reife befreit, adlösen würde die Feder.
Nicht war ihm vergönnt, in des kommenden Tags aufdämmernde Röthe zu schauen.
Die purpurn jetzt (ob Rosen? ob Blut?) auf die bräunlichen Wangen uns berstrahlt.
Doch hätt' er's erlebt, er wäre, fürwahr, nicht der Letzte, der Erste gewesen
Und hätte des Liedes Brandpfeil gradaus in die Burg der Tyrannen geworfen.
Seid Zeugen mir deß, die der Sterbende flocht, der gestorbenen Freiheit zu Ehren,
O Lorbeern ihr um Petenias Stirn! Doch ein Brandmal seid ihr dem Czaren."

Bd. II. S. 535.

„Hegels[1]) Philoſophie war das letzte Reſultat einer reichen und glänzenden, aber unfertigen Bildung[2]); einer Periode des Werdens, die ſich zuerſt in einzelnen Blüten ausprägte, die aber endlich in einen allgemeinen Gährungsprozeß ausging[3]). Als Ausdruck dieſes

[1]) Anm. d. Setzers. Wird denn Niemand vor Ihrer Ueberweisheit ſicher ſein, Herr Schmidt? Ich fürchte, ich fürchte, es könnte Ihnen diesmal beſonders ſchlimm ergehen, noch ſchlimmer faſt als bei Fichte:

„Rathe du mir nun, Frigg,
Da mich zu fahren lüſtet
Zu Wafthrudnirs Wohnungen
Denn groß iſt mein Verwitz
Ueber der Verwelt Lehren
Mit dem Allwiſſenden Joten zu ſtreiten.

(Edda Wafthrudhnismál, Ueberſ. v. Simrock.)

[2]) Ja, ja, das iſt auch wieder ſo ein „unfertiger" Burſche, dieſer Hegel! Aber nur Geduld, Herr Schmidt wird ihn ſchon abfertigen.

[3]) Alſo herbei ihr Wiſſensduritigen und Bildungsſüchtigen, die Ihr gern in der Kürze vernehmen möchtet, was die Hegel'ſche Philoſophie eigentlich ſei, wodurch ſie ſich charakteriſirt und von andern Philoſophieen ihrer und anderer Zeiten unterſcheide! Herbei und hört genau! Die Hegel'ſche Philoſophie unterſcheidet ſich dadurch, daß ſie das „letzte Reſultat" iſt „einer Periode des Werdens," die ſich „zuerſt in einzelnen Blüthen ausprägt", dann aber in einen „allgemeinen Gährungsprozeß ausgeht." O großer Bilderer Julian Schmidt! O, Sie Nachtſeite der Natur! Wenn es möglich iſt aus obigen Worten irgend einen Sinn flüſſig zu machen, nur ſo viel als erforderlich wäre, um einem Hund die Schnauze zu beſtreichen, ſo will ich verdammt ſein, mein Lebtag nichts weiter zu leſen, als Ihre unſterblichen Werke! Bedenken Sie doch! Inſofern man das Wort „Gährungsprozeß" auf geiſtige Verhältniſſe anwendet, bedeutet es überhaupt nichts anderes, als Entwicklungsprozeß, Werdensprozeß. Werdensprozeß aber bedeutet wieder gar nichts, als was Werden für ſich allein auch ſchon bedeutet, denn alles Werden iſt ſtets ein Prozeß. Indem ſie alſo

Gährungsprozeſſes, in dem die Elemente wieder ihr Recht gewinnen (!!) und ſich der bisherigen organiſchen Bildungen bemächtigen, (??) um eine neue Schöpfung möglich zu machen[4]), iſt die Hegeliſche Philoſo-

ſprechen von einer „Periode des Werdens," die „aber endlich" in „einen allgemeinen Gährungsprozeß" ausging, ſagen Sie nichts anders als: „eine Periode des Werdens, die aber endlich in ein allgemeines Werden ausging!" — Aber weiter! Entkleiden wir Sie immer weiter der breitſpurigen Worte, der hochtönenden Bildungsausdrücke, unter welchen Sie Schlucker, wie Bettler ihre Blöße unter den zerfetzten Fetzen leitbarer Kleider, Ihre nackte Gedankenloſigkeit verſtecken! Sie ſagen, daß ſich jene Periode des geiſtigen Werdens „zuerſt" in „einzelnen Blüthen ausprägte," d. h. großer Bilderer, in Individualitäten und individuellen Productionen, die man, wenn man den Entwicklungsprozeß des allgemeinen Geiſtes mit dem einer Pflanze vergleicht, in der That bildlich als die Blüthen in demſelben bezeichnen kann.

Nun aber wird Ihnen vielleicht ſo viel klar ſein, Herr Schmidt, daß jede geiſtige Richtung, jedes geiſtige Werden ſtets und immer nur in Individualitäten zum Vorſchein kommen, ſich „ausprägen" kann. Anders kann das geiſtige, literariſche, wiſſenſchaftliche Werden gar nicht vor ſich gehen, als in „einzelnen Blüthen", Herr Schmidt. Dies wird bei allen Werdensperioden zutreffen, Herr Schmidt, und wird auch für jede einzelne Werdensperiode eben ſo im Anfang wie in der Mitte und am Ende derſelben zutreffen. Vom Standpunkt des allgemeinen Geiſtes aus, auf welchen Sie Sich ja bei Ihrem Bilde ſtellen, bildet eben das Daſein und Auftreten der Individuen, ſein (des allgemeinen Geiſtes) Werden, ſein „ſich in Blüthen ausprägen." Wenn Sie alſo ſagen, „die Hegel'ſche Philoſophie ſei das letzte Reſultat einer Periode des Werdens, die ſich zuerſt in einzelnen Blüthen ausprägte, die aber endlich in einen allgemeinen Gährungsprozeß ausging," ſo ſagen Sie, den falſchen Flitterkram der verdeckenden Worte herunter geriſſen nichts anders als: „Die Hegel'ſche Philoſophie ſei das letzte Reſultat einer Periode des Werdens, die zuerſt wurde, die aber endlich in ein allgemeines Werden ausging!" O Sie großer Tautologe! O Sie Nachtſeite der Natur!

[4]) Hegel glaubte ein Syſtem geſchaffen zu haben, alſo, ob dieſes

phie zugleich ein Ferment der neuen Zeit“ [5]).

Syſtem wahr oder falſch ſei, immerhin eine Einheit! In eine ſtreng durchgeführte Einheit glaubte er die Elemente des menſchlichen Wiſſens, des geiſtigen und natürlichen Alls aufgehoben zu haben. Diejenigen, welche ſeine Philoſophie angriffen, thaten das bisher in der Regel ſo, daß ſie behaupteten, Hegel habe jenen Elementen ſogar Gewalt angethan, um ſie aus ihrer beſonders ſelbſtändigen Natur heraus zu reißen und zu einer künſtlichen Einheit zu verbinden. Point du tout! Hegel ſelbſt wie ſeine Gegner haben ſeine Philoſophie gänzlich mißverſtanden! Die Bedeutung der Hegel'ſchen Philoſophie **iſt vielmehr die, daß in ihr „die Elemente wieder ihr Recht gewinnen.“ Ihre Bedeutung iſt alſo die, daß in ihr die Elemente wieder auseinander treten!** O du Großcophta alles Unſinns! O du gefürſteter Herr des Widerſpruchs! O du König von Gottes Gnaden in den Reichen der Tautologie, welch' ſchauderbaren Blödſinn ſchreibſt du da wieder zuſammen! Aber nicht nur die Elemente gewinnen in der Hegel'ſchen Philoſophie wieder ihr Recht, ſondern, wie es freilich nicht anders ſein kann, dieſer ſchreckliche Κατακλυσμός, dieſer wilde Elementarprozeß der wieder in ihr Recht eintretenden Elemente droht ſogar, „ſich der bisherigen organiſchen Bildungen zu bemächtigen.“ Verſtellen Sie ſich doch nicht, Herr Schmidt! Sie wollen andeuten, die Hegel'ſche Philoſophie ſei Ihnen einmal auf den Kopf gefallen und habe ſich der „organiſchen Bildung“ Ihres Gehirns zu bemächtigen gedroht! Aber männiglich, der einige Zeilen in Ihrem Buche geleſen, wird wiſſen, daß Sie Ihren Schädel immer auf Schußweite von der Hegel'ſchen Philoſophie fern gehalten haben. Freilich lediglich aus wiſſenſchaftlichem Eifer; um nehmlich die Römer-Urkunde ſeiner Alterationen auszuſetzen, die noch auf Ihrem Schädel eingegraben iſt. Sie erinnern ſich doch noch, Herr Schmidt, von Seite 39? —

[5]) Mir wird von alle dem ſo dumm,
Als ging mir ein Mühlrad im Kopfe herum.“

Bd. II. S. 536.

Weiter über Hegel: „Wie die Romantiker bemühte er sich, die verschiedenartigsten Bildungsformen in ihrer Berechtigung zu begreifen; er führte aus, was bei jenen Tendenz gewesen war. Aber er ging an die Erscheinungen nicht mit jenem unpersönlichem Wohlgefallen, das jede Abnormität widerstandslos aufnimmt, sondern mit einer festen und sittlichen Durchbildung. Sein Wohlgefallen war nicht ein unterschiedsloses, weil sein Urtheil nicht auf ästhetischen, sondern auf historischen Gründen beruhte; er ließ die Erscheinungen gelten, aber nur im Verhältniß zum Raum und zur Zeit, der sie angehörten."

Anm. d. Setzers. Den anderweitigen Nonsens in der obigen Stelle — wie z. B., daß Sie da Hegel zum Lobe nachsagen, er sei nicht mit „unpersönlichem" Wohlgefallen an die Erscheinungen gegangen, während das, was Sie selbst sagen, vielmehr beweisen würde, daß er mit durchaus unpersönlichem, rein objectivem Wohlgefallen an die Erscheinungen gegangen ist, — will ich unberücksichtigt lassen. Kann ich doch ohnehin nur immer die allerunbedeutendsten Pröbchen Ihres Blödsinns zum Besten geben. Denn in das dichte Urdickicht desselben einzudringen — davor bewahre mich Gott! Da müßte ich immer ein drei Seiten langes Bimbamgeläute abschreiben, und das halten meine Kopfnerven nicht aus. Also den anderweitigen Nonsens in obiger Stelle will ich Ihnen schenken. Nur auf eins will ich Sie aufmerksam machen. Passen Sie wohl auf! Um den Beweis zu geben, wie sehr Sie Hegel studirt und begriffen haben, verhalten Sie Sich oben äußerst anerkennend. Es muß Ihnen das freilich hart ankommen. Inzwischen, Sie trösten Sich, denn Sie wissen ja doch, es ist nur geborgt. Sie wissen ja doch, lange wird es nicht dauern, bis Sie ihm die paar Fetzen wieder vom Leibe reißen, mit denen Sie ihn momentan für Ihr eigenes Bedürfniß bekleiden. Aber hier nun, wo Sie das Bedürfniß haben, einigen anerkennenden Wischiwaschi loszulassen, erklären Sie, das Verhalten Hegels zu den geschichtlichen Erscheinungen unterscheide sich von dem der Romantiker gerade dadurch, daß sein „Urtheil nicht auf ästhetischen, sondern auf historischen Gründen beruhte." Sie constatiren ferner ausdrücklich: „er ließ die Erscheinungen gelten, aber nur im Verhältniß zum

Raum und zur Zeit, der ſie angehörten." Hegel hat alſo, Sie ſagen es ſelbſt und alſo muß es wohl wahr ſein, bei den geſchichtlichen Erſcheinungen von Raum und Zeit nicht abſtrahirt; er hat dieſe feſten Verhältniſſe nicht verflüchtigt; er hat vielmehr dieſelben feſtgehalten; er hat, und dies charakteriſire ihn, die geſchichtlichen Erſcheinungen gelten laſſen, „aber nur im Verhältniß zum Raum und zur Zeit, der ſie angehörten."

Und nun ſehen Sie, Buriche! Zwanzig Seiten darauf — Seite 556 — reſümiren Sie das Schlußurtheil über Hegel in folgenden Worten: „Er hat ſich gegen die objective Welt, namentlich gegen die Geſchichte dadurch verſündigt, daß er in dem Reich des abſoluten Seins die weſentlichen Momente der Zeit und des Raumes verflüchtigt"!!!!

Wie Sie die Käufer der vier Auflagen Ihrer Literaturgeſchichte innerlich auslachen müſſen! Mit welcher Weltverachtung Sie geſchwängert ſein müſſen, Herr Schmidt!

Bd. II. S. 539.

Immer weiter über Hegel: „Er iſt nicht frei von Irrthümern und Willkürlichkeiten, denn an das methodiſche Arbeiten der Wiſſenſchaft, die keinen Schritt weiter thut, bevor ſie das gewonnene Terrain vollkommen beherrſcht, war er nicht gewöhnt“!

Anm. d. Setzers. Je nun, Herr Schmidt, ſo ſtreng methodiſches Arbeiten, wie Ihnen eigenthümlich iſt, iſt freilich nicht Jedermann's Sache. Sich aus dem bloßen Wort: „Schwabenſpiegel“ zu entwickeln, daß dies ein typiſches, maßgebendes Werk der ſchwäbiſchen Poeſie ſein müſſe (Sie erinnern ſich doch noch, Herr Schmidt? eben pag. 20 sqq.) und ähnliche Kraftproben, deren wir ſo viele von Ihnen geſehen, die ſtreng durchgeführte Architectonik Ihres Werkes, auf je zehn Seiten Blödſinn fünf Tautologien und vier Widerſprüche folgen zu laſſen — ſolche eiſerne Methodik können Sie freilich von Hegel nicht verlangen! Daran war er allerdings „nicht gewöhnt!“ Die bleibt ſchon ein Privilegium der Belletriſten, Herr Schmidt!

Bd. II. S. 542.

Ueber Hegels Beurtheilung der chriſtlichen Religion: „Am unvergänglichſten iſt Hegels Verdienſt um die hiſtoriſche Analyſe des Chriſtenthums. Alle früheren Religionen, unter den ſpäter entſtandenen auch die muhamedaniſche, ſind Bejahungen des natürlichen Lebens; es wird ihnen als göttlich aufgeſtellt, was der Menſch mit unmittelbarer Luſt umfängt. Im Gegenſatz dazu iſt das Chriſtenthum die abſolute Verleugnung des natürlichen Lebens, die Zerknirſchung der unmittelbarſten Wünſche, die tiefſte Demüthigung des Geiſtes, der ſich als ſündhaft und unſelig erkennt. Hegel ging freilich nicht ſo abſtract zu Werke, daß er nur dieſe eine Seite des Chriſtenthums hervorgehoben hätte, aber ſie war es, die er mit Recht für die Zeit ſeiner Erſcheinung in der Welt als die characteriſtiſche bezeichnete.“

Anm. d. Setzers. Schmidt! Schwabenſpiegel! Römer-Urkunde! Unſichtbares Licht! Fremdes Grün! Und wie alle Ihre wohlerworbenen Titel noch lauten mögen! — „Ich nenn' dich Hamlet, Vater, Tannenkönig!“ — Bei allen Ihren Titeln rufe ich Sie an und beſchwöre Sie, mir zu enthüllen: aus welchem Journal-Artikel haben Sie das genommen? Das alle verkaufen Sie Ihren Leſern als die Hegel'ſche Begriffsbeſtimmung des Chriſtenthums? Das Chriſtenthum nach Hegel die „tiefſte Demüthigung des Geiſtes, der ſich als ſündhaft und unſelig erkennt?“ Und das die Seite des Chriſtenthums, die Hegel „für die Zeit ſeiner Erſcheinung in der Welt als die characteriſtiſche bezeichnete?“

Ich war 1840, als die zweite Ausgabe der Hegel'ſchen Werke erſchien, Setzer in der Druckerei der Herren Gebrüder Unger alle ſeine Werke ſind von mir Zeile für Zeile geſetzt worden; ich bin daher ein wenig zu Hauſe in ihnen, will Ihnen, Sie Nachtſeite der Natur, ein Licht anſtecken! Was Sie für Hegels Charakteriſtik des Chriſtenthums ausgeben, das ſähe eher etwa ungefähr der Weiſe ähnlich, wie er die jüdiſche Religion charakteriſirt oder dem, was er über den Schmerz und die Gebrochenheit der römiſchen Welt un-

ter den Kaisern zur Zeit der Erscheinung des Christenthums sagt, ein Schmerz und eine Gebrochenheit, die nach Hegel durch das Christenthum vielmehr gerade geheilt werden sollten. Als das Charakteristische des Christenthums faßt Hegel vielmehr überall den Gottmenschen auf und bestimmt den Begriff dieser Religion als die „Einheit, die Versöhnung des Menschlichen und Göttlichen." Also geben Sie Acht, Herr Schmidt, ich fange an zu citiren: Zuerst über das Judenthum, Hegel, Religionsphilosophie Bd. II. pag. 59: „Die Natur ist hier entgöttert, die natürlichen Dinge sind Unselbstständigkeiten in ihnen selbst, und die Göttlichkeit ist nur in Einem," und ferner ib. p. 65: „Diese Untersuchung und Bekümmerniß über das Unrecht, das Schreien der Seele nach Gott, dies Hinabsteigen in die Tiefen des Geistes, diese Sehnsucht des Geistes nach dem Rechten, der Angemessenheit zum Willen Gottes, ist ein besonders Charakteristisches" (für das Judenthum) und ferner ib. p. 77: „Doch erscheint der Kampf des Menschen in sich selbst überall, besonders in den Psalmen Davids; es schreit der Schmerz aus den innersten Tiefen der Seele im Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit und es folgt die schmerzlichste Bitte um Vergebung und Versöhnung." Und bei der Begriffsbestimmung der christlichen Religion wirft er zuerst wiederholte Rückblicke auf die jüdische und römische Welt, sich äußernd wie folgt ib. p. 273: „Von dieser Forderung (nehmlich von der Forderung einer Vernünftigkeit der Welt) und von diesem Unglück hatten wir diese zwei Formen: jenen Schmerz, der von der Allgemeinheit, von Oben kommt, sahen wir im jüdischen Volk; — das Andere, das Zurücktreiben aus dem Unglück in sich ist der Standpunkt, in dem die römische Welt geendet hat, das allgemeine Unglück der Welt."

„— — Beide Seiten haben ihre Einseitigkeit; die erste (die jüdische) kann als Empfindung der Demüthigung ausgesprochen werden, die andere (römische) ist die abstracte Erhebung des Menschen in sich, der Mensch, der sich in sich concentrirt. So ist es der Stoicismus oder Skepticismus." — „Das Bewußtsein nun dieses Gegensatzes, — heißt es nun weiter — dieser Trennung des Ich und des natürlichen Willens, ist das eines unendlichen Widerspruchs. Dies Ich ist mit dem natürlichen Willen, der Welt, in unmittelbarer Beziehung und zugleich davon abgestoßen. Dies ist der unendliche Schmerz, das Leiden der Welt. Die Versöhnung, die wir bisher auf diesem Standpunkt fanden (in der stoischen Philosophie) ist nur partiell und deshalb ungenügend." — „Diese Versöhnung ist nur abstract,

denn ꝛc. — „Auf diesem absoluten Standpunkt kann und soll aber nicht eine solche abstracte Versöhnung stattfinden — die abstracte Tiefe des Gegensatzes erfordert das unendliche Leiden der Seele und damit eine Versöhnung, die eben so vollkommen ist." Und als diese vollkommene Versöhnung faßt Hegel das Christenthum, denn — passen Sie auf, Herr Schmidt — er fährt nun bald darauf also fort: (p. 281): „Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur darin, daß gewußt wird die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur: das ist die nothwendige Grundlage: so kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern ihm Gott nicht ein Fremder ist, er sich zu ihm nicht als äußerliches Accidenz verhält, sondern wenn er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit und Subjectivität in Gott aufgenommen ist; dies ist aber nur möglich, insofern in Gott selbst diese Subjectivität der menschlichen Natur ist. Und bald darauf noch deutlicher p. 286: „Christus ist in der Kirche der Gottmensch genannt worden — diese ungeheure Zusammensetzung ist es, die dem Verstande schlechthin widerspricht; aber die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist dem Menschen darin zum Bewußtsein, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Andersein, oder wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur nicht unvereinbar sei mit dieser Einheit" ꝛc. „Dies ist das Ungeheure, dessen Nothwendigkeit wir gesehen haben. Es ist damit gesagt, daß die göttliche und menschliche Natur nicht an sich verschieden ist." Und bald darauf p. 288: „Die neue Religion spricht sich aus als ein neues Bewußtsein — Bewußtsein der Versöhnung des Menschen mit Gott; diese Versöhnung als Zustand ausgesprochen, das ist das Reich Gottes, das Ewige als die Heimath für den Geist; eine Wirklichkeit, in der Gott herrscht, die Geister, Herzen sind versöhnt mit ihm, so ist es Gott, der zur Herrschaft gekommen. Dies ist insofern der allgemeine Boden."

Und wieder p. 307: „Das ist kann die Explication der Versöhnung, daß Gott versöhnt ist mit der Welt, oder vielmehr, daß Gott sich gezeigt hat als mit der Welt versöhnt zu sein; daß das Menschliche eben ihm nicht ein Fremdes ist" ꝛc. ꝛc.

Und ebenso in der „Phänomenologie des Geistes" Herr Schmidt, p. 549: „diese Menschwerdung des göttlichen Wesens oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion."

Und bald darauf S. 351: „Das absolute Wesen (Gott), welches als ein wirkliches Selbstbewußtsein da ist, scheint von seiner ewigen Einfachheit herab gestiegen zu sein, aber in der That hat es damit erst sein höchstes Wesen erreicht." Und bald darauf S. 364: „der Gedanke aber, daß jene sich zu fliehen scheinenden Momente des absoluten Wesens und das für sich seienden Selbst nicht getrennt sind, erscheint diesem Vorstellen auch — denn es besitzt den wahren Inhalt — aber nachher, in der Entäußerung des göttlichen Wesens, das Fleisch wird. Diese Vorstellung, die auf diese Weise noch unmittelbar und daher nicht geistig ist, oder die menschliche Gestalt des Wesens nur als eine besondere, noch nicht allgemeine weiß, wird für dies Bewußtsein geistig in der Bewegung des gestalteten Wesens, sein unmittelbares Dasein wieder aufzuopfern und zum Wesen zurückzukehren; das Wesen als in sich reflectirtes ist erst der Geist. Die Versöhnung des göttlichen Wesens mit dem Andern überhaupt und bestimmt mit dem Gedanken desselben, dem Bösen, ist also hierin vorgestellt." Oder schlagen Sie die „Philosophie der Geschichte" nach, die vorzüglich für Laien berechnet und daher am leichtesten verständlich ist. Da heißt es zunächst über Judäa, S. 289: „Das Geistige sagt sich hier vom Sinnlichen unmittelbar los und die Natur wird zu einem Aeußerlichen und Ungöttlichen herab gesetzt. Dies ist eigentlich die Wahrheit der Natur. Denn erst später (im Christenthum, Herr Schmidt, meint Hegel) kann die Idee in dieser ihrer Aeußerlichkeit zur Versöhnung gelangen; ihr erster Ausspruch wird gegen die Natur sein." Und mit folgenden Worten leitet er daselbst das Christenthum ein, S. 387: „Die römische Welt, wie sie beschrieben worden in ihrer Rathlosigkeit und in dem Schmerz des von Gott Verlassenseins hat den Bruch mit der Wirklichkeit und die gemeinsame Sehnsucht nach einer Befriedigung, die nur im Geiste innerlich erreicht werden kann, hervorgetrieben und den Boden für eine höhere geistige Welt bereitet — — Ihr ganzer Zustand gleicht daher der Geburtsstätte und ihr Schmerz den Geburtswehen von einem andern höheren Geist, der mit der christlichen Religion geoffenbart werden. Dieser höhere Geist enthält die „Versöhnung und Befreiung des Geistes". Und jene Vorbedingungen des Christenthums näher entwickelnd, sagt er daselbst S. 390: „Diese Bestimmung der Zeit in sich selbst, des Schmerzes seiner eigenen Nichtigkeit, des eigenen Elends, der Sehnsucht über diesen Zustand des Innern hinaus (Sie sehen Herr Schmidt, gerade das, was Sie für die Hegel'sche Charakteristik

des Christenthums ausgeben) ist anderwärts als in der eigentlichen römischen Welt zu suchen; sie giebt dem jüdischen Volke seine welthistorische Bedeutung und Wichtigkeit; denn aus ihr ist das Höhere aufgegangen, daß der Geist zum absoluten Selbstbewußtsein gekommen ist, indem er sich aus dem Andersein, welches seine Entzweiung und Schmerz ist, in sich reflectirt." Und ferner S. 393: „Dies nun im realen Selbstbewußtsein gesetzt, ist die Versöhnung der Welt. Aus der Unruhe des unendlichen Schmerzes, in welchen die beiden Seiten des Gegensatzes sich auf einander beziehen, geht die Einheit Gottes und der als negativ gesetzten Realität, d. h. der von ihm getrennten Subjectivität hervor. Der unendliche Verlust wird nur durch seine Unendlichkeit ausgeglichen und dadurch unendlicher Gewinn. Die Identität des Subjects und Gottes kommt in die Welt, als „die Zeit erfüllt war"; das Bewußtsein dieser Identität ist das Erkennen Gottes in seiner Wahrheit." „In dieser Idee Gottes liegt nun auch die Versöhnung des Schmerzes und des Unglücks der Menschen in sich." „Christus ist erschienen, ein Mensch der Gott ist und Gott der Mensch ist; damit ist der Welt Friede und Versöhnung geworden."

Sie sehen also nun wohl, Herr Schmidt, wenn es Ihre Römer-Urkunde gestattet, wie sich die Sache verhält! Hegel faßt die christliche Religion auf als die noch in der Form der religiösen Vorstellung und Anschauung verschleierte Erfassung des Satzes, dessen reelle begriffliche Erfassung der Inhalt der gesammten Hegel'schen Philosophie ist, des Satzes nehmlich: daß der menschheitliche Geist (der Geist der Gattung, Herr Schmidt, nicht der Israel allein Gott ist. Wenn die Philosophie allein diesen Satz im allgemeinen Selbstbewußtsein in der Form vernünftigen Begreifens realisiren kann, so erblickt Hegel in dem Gottmenschen, in der Christusreligion, bereits die religiöse Vorstellung davon, daß der Menschengeist Gott ist, also die noch in der Form der Religion selbst auftretende Feier jener Versöhnung und Einheit von Gott und Mensch.

Ob Hegel nun hierin Recht hat, oder nicht, gehört nicht hierher. Hier kommt nur in Betracht, daß Sie das Gegentheil von dem, was Hegel als die Charakteristik des Christenthums hinstellt, daß Sie fast ganz die Weise, in welcher er das Judenthum charakterisirt, für seine Charakteristik des Christenthums verkaufen! O Sie Jude, Jude!

Sollten Sie vielleicht von Banquiers bestochen sein, um durch den weitgreifenden Einfluß Ihrer Literaturgeschichte unser Publikum unmerklich zu judaisiren?

Bd. II. S. 550.

„Mit eiserner Hand beugt Hegel alle Individualitäten unter das Joch des Geistes und es ist das ein um so stolzerer Triumph, da er es nicht mit kränklichen Schattenbildern zu thun hat, sondern mit den Göttern und Halbgöttern. Das Zauberschloß, in welches er die Erscheinungen einführt, ist reich und unabsehbar weit, aber seine Mauern sind unübersteiglich; wen er eingefangen hat, der sieht nicht wieder das Tageslicht."

Anm. d. Setzers. Hierzu, Herr Schmidt, weiß ich nur eine Parallele:

„So windet Kranz und windet Kränze,
Der Kukuk gattet sich im Lenze
Und in dem Lichte wohnt der Schall!"

Wozu brauchen denn, Herr Schmidt, die Erscheinungen die Hegel eingefangen und glücklich in sein Zauberschloß eingesperrt hat, wozu brauchen denn diese „Götter und Halbgötter" wieder über die Mauern zu klettern um ans Tageslicht zu kommen? Sie befinden sich in ihrem Museum da in ganz guter Gesellschaft, Herr Schmidt. Und Sie besonders mögen es Hegel Dank wissen, wenn er die Mauern so unübersteiglich gemacht hat. Denn denken Sie doch einmal, wenn Apoll eines Tages hinüberklettern könnte und durch die Straßen liefe und Sie gerade träfe? Er schindete Sie heilig, Herr Schmidt, wie einstens den Marsyas!

Bd. II. S. 552.

„Ein geordneter Geist, der das Bedürfniß hat, sich über sein Denken genaue Rechenschaft zu geben, wird immer mit einem gewissen Mißbehagen an die Lektüre der Hegelschen Schriften gehen."

Anm. d. Setzers. Natürlich! Wer gewohnt ist, sich **so** „genaue Rechenschaft von seinem Denken zu geben," daß er z. B. aus dem Wort „Schwabenspiegel," das er einmal gehört, sich sofort herausrechenschaftet, dies müsse ein Werk der schwäbischen Dichterschule sein, in welchem sich der Typus des schwäbischen Geistes ausspricht, und zwar so deutlich ausspricht, daß er sofort noch in „Strauß und Vischer Anklänge an diesen Schwabenspiegel" erkennt, — der wird freilich nur mit großem Mißbehagen an Hegels Werke gehen. Bei Ihnen, geordneter Geist, war dies Mißbehagen sogar so groß und so prorbetisch, daß Sie, wie wir gesehen, überhaupt **niemals** an die Hegelschen Werke gegangen sind und Sich begnügen, den tollsten Unsinn aus schlechten Journal-Artikeln abzuschreiben, die Sie noch dazu überall mißverstehen.

Bd. II. S. 555.

„Hegel hat den einzigen Weg verlaſſen, auf dem die Wiſſenſchaft weiter geht, den Weg der analytiſchen Kritik, und ihn durch die Conſtruction erſetzt, die doch ihren letzten Zweck nicht erreicht, ein Kunſtwerk des Erkennens hervorzubringen."

Anm. d. Setzers. Und während Sie hier ſchreiben: „Hegel hat den einzigen Weg verlaſſen, auf dem die Wiſſenſchaft weiter geht — den Weg der analytiſchen Kritik" ſchreiben Sie zwei Seiten ſpäter S. 558: „Hegel's Methode, anſcheinend conſtruktiv und erhaltend, war in ihrem innerſten Kern analytiſch" ꝛc. O Sie bodenloſer B —! Ich kann ganz genau das Recept angeben, nach welchem Sie Ihr Gericht verfaſſen. Recipe 1/2 Gramm Blödſinn, 5 Gramm Tautologie, 5 Gramm Widerſpruch, rühre es durch einander, beſtreue es mit „Bildungswerten," und Du wirſt ein Julian Schmidt'ſches Werk erhalten! Probatum est! O Sie geordneter Geiſt! An Ihren Werken wahrſcheinlich hat ſich Heinrich Leo den Ausdruck „Bildungspöbel" erfunden.

Bd. II. S. 553.

Immer weiter über Hegel: „Wenn nun gar die sprachliche Revolution so weit geht, daß man sich eine dem Genius der Sprache widersprechende Wortbildung erlaubt, so hört mit der Grammatik auch alle Logik auf."

Anm. d. Setzers. Bon! hat er gesagt!

„Und einen großen Hieb mit beider Hand
Thät er bei diesem Wort; hofft dergestalten
Zu legen in zwei Stück ihn auf den Sand,
Denn bis zum Bügel meint er ihn zu spalten,
Doch that dem Hieb der Kern-Heim Widerstand;
Denn ach, in ihm war Zauberei enthalten!
(Bejarde, Verliebter Roland XVI, 15.)

Bd. II. S. 300.

Ueber Uhland: „Er hegt Sympathien, aber keine Leidenſchaften; daher ſind ſeine Lieder immer anziehend, nie verletzend — aber auch freilich ſelten von mächtigem Eindruck.“

Anm. d. Setzers. Freilich, freilich! Bertran de Born — ohne mächtigen Eindruck. Klein Roland — ohne mächtigen Eindruck. Des Sängers Fluch — ohne mächtigen Eindruck. Der Cyklus der Gedichte, die Eberhard den Greiner und Ulrich behandeln — ohne mächtigen Eindruck. Und ſo weiter und ſo weiter! Freilich, freilich giebt es mächtigere Eindrücke! Denn wenn ich, Herr Schmidt, dem Eindruck, welchen Sie mir machen, Ausdruck geben wollte, ſo würde das einen Eindruck hervorbringen, der bleibende Spuren hinterließe; einen Eindruck, dem es an jenen „ſtarken, ſinnlich wahrnehmbaren Strichen“ nicht fehlen würde, die Sie bei Grimm vermiſſen!

Bd. II. S. 300.

Es geht unmittelbar nach der vorigen Stelle weiter über Uhland: „Das gilt auch von seinen politischen Liedern; die Variationen über das gute alte Württemberger Recht haben nicht mehr historischen Sinn, als seine spätere Stellung in der Frankfurter Demokratie*), wo er gegen den engeren Bundesstaat war, weil er in der Stimme eines jeden Oesterreichers das Rauschen des adriatischen Meeres zu vernehmen glaubte" **).

*) Anm. d. Setzers. Armer Uhland! Gieb es ein- für allemal auf, es Herrn Julian Schmidt recht zu machen! Wenn Du in Deinen Liedern festhältst an dem bestehenden historischen Recht — so ist das „ohne historischen Sinn". Wenn Du, um diesen Fehler zu verbessern, von dem bestehenden Rechte ablassend, Dich zu den Forderungen des modernen Gedankens entwickelst, wenn Du mit Deinem Volke Dich auf das Prinzip der Volkssouveränetät stellst, in der Meinung, dies sei eben „historisch", daß jetzt dies Prinzip in der Geschichte Platz greife, so ist das wieder „ohne historischen Sinn", ja es ist (s. Jul. Schmidt II, S. 202) „sansculottisch, zerfahren ungeschichtlich". Gieb es auf, unglücklicher Greis, nach Herrn Schmidts Billigung zu streben! Der Lorbeer blüht Dir nicht!

**) Rechenexempel: Wenn in dem mächtigen und poetischen Bilde, welches der große patriotische Sänger gebrauchte, in der Stimme eines jeden Oesterreichischen Deputirten zu Frankfurt ihm das Rauschen der Adria entgegen schwoll — welcher Pfütze Unkentöne sind dann in dem βρεκεκοὰξ, κοὰξ eines gewissen Literarhistorikers erkennbar?

Bd. II. S. 304.

Immer weiter über Uhland, unmittelbar nach den vorher angeführten Worten: „Auch wo seine Seele am meisten bewegt ist, z. B. in dem schönen, kleinen Frühlingslied: „Nun muß sich alles, alles wenden," ist es nicht eine bestimmte individuelle Empfindung, die zu den Gegenständen herantritt, sondern es sind die Gegenstände selbst, die in süßer Empfindung zittern. Der Dichter ist nur ein Wiederhall von den Klängen der Natur."

Anm. d. Setzers. Herr Schmidt, ich bitte Sie, lassen Sie sich nur einen Augenblick, so inkonsequent das freilich von Ihnen wäre, zu dem allergewöhnlichsten Denken herbei! Damit die individuelle Empfindung eine bestimmte, concrete, sei, muß sie ja vorerst an die Gegenstände, geistige oder sinnliche, herangetreten sein und sich an ihnen entzünden. Nur das Ineinander der individuellen Empfindungsfähigkeit und der geistigen oder sinnlichen Gegenstände bildet die bestimmte individuelle Empfindung. Eine individuelle Empfindung, die noch ohne ihren Gegenstand fertig ist und so zu ihm „herantritt", das wäre ja die leere Empfindelei der schönen Seele, die eines Gegenstandes überhaupt nicht bedarf und ihm, auch wenn sie zu einem solchen herantritt, nur eine willkürliche, seine Natur verkehrende Gewalt anthut. Also die bestimmte individuelle Empfindung, Herr Schmidt, erzeugt sich erst dadurch, daß sie sich mit dem Gegenstande in Eins setzt. —

Und ferner, Herr Schmidt, habe ich mir sagen lassen, daß, wenn schon einmal von Naturpoesie die Rede ist, gerade die höhere Entwicklung derselben darin bestehen soll, daß der gegenständlichen Natur selbst das Leben und die Empfindungen des menschlichen Gemüths eingehaucht werden. Auf diese Weise bemächtigt sich der Dichter in der Form der Vorstellung der innern Einheit, welche zwischen dem menschlichen Geiste und der scheinbar todten Natur besteht, und statt „nur ein Widerhall von den Klängen der Natur" zu sein, macht er vielmehr die Natur zu einem Wiederhall von den Klängen des bewegten Herzens. Das ist vielleicht zu hoch für Sie, Herr Schmidt.

Doch vielleicht kann ich ſowohl das früher wie das zuletzt Geſagte in ſeinem Zuſammenhange wie in ſeinem Unterſchied von einander Ihnen durch ein einfaches Beiſpiel ganz klar machen. Angenommen, ich ginge dazu über, Ihnen, wie ich früher ſagte, den Ausdruck des Eindrucks zu appliziren, den Sie mir gemacht haben. Würde dann nicht, um mich möglichſt Ihrer eigenen Worte zu bedienen, Ihre „individuelle Empfindung" erſt dadurch zu einer „beſtimmten", daß der von mir geſchwungene „Gegenſtand" an Sie „heranträte"? Sie wären freilich dann ein bloßer „Wiederhall von den Klängen der Natur". Immerhin aber wäre es ſelbſt dann noch nicht dieſer Gegenſtand, trotz ſeiner Schwingungen — Täuſchung, Herr Schmidt! — ſondern Sie wären es, der „in ſüßer Empfindung erzitterte"!

Bd. II. S. 301.

„Bei Uhland tritt uns niemals eine bedeutende Individualität, niemals ein mächtiger Strom der Empfindung entgegen."

Anm. d. Setzers. Wie? Bei allen Heiligen, Herr Schmidt! Bei Uhland kein mächtiger Strom der Empfindung?! — — Doch ja, Sie verstehen Ihr Handwerk von Grund aus! Sie wissen, diese abenteuerlichen, absprechenden Paradoxien, diese vornehm wegwerfende Manier, diese sinnlosen, aber mit fabelhafter Sicherheit hingestellten Unerhörtheiten sind es gerade, die geeignet sind, dem großen Haufen zu imponiren, ihm als ein selbständiger Denker zu erscheinen und einer Literaturgeschichte vier Auflagen zu verschaffen. Und wenn dies nur gelingt, was kümmert Sie das Uebrige? O, Sie verstehen Ihr Handwerk von Grund aus, ganz wie Strepsiades in den Wolken und wörtlich auf Sie gemacht scheinen die Verse, die Aristophanes ihm in den Mund legt:

„Titulire mich dann nach Belieben die Welt
Frech, nahewein, grob, maulfertig, infam,
Unflath, Aufschneider und Lügenschmied,
Rechtsfälscher, mit allen Hunden gehetzt,
Schwadroneur, Windfahne, Fuchs, Klappermaul,
Nasrümpfer, Scherwenzler, aufdringliche Klett',
Aas, Neidhard, Galgenstrick, Lumpenhund
— — — —
Mag, wem es beliebt, auf der Gasse mir nach
Diese Titel schreien: Nur zugeschimpft!
Meinetwegen verbackt
Mich zu Würsten, bei der Demeter, und gebt
Sie den Herrn Philosophen zu fressen!
(Aristophanes, Wolken, V. 442.)

Bd. II. S. 509.

„Im Begriff des Pantheismus durchkreuzen ſich zwei entgegengeſetzte Anſchauungen. Der Pantheismus Spinoza's zerdrückt alle Individualität unter dem eiſernen Gedanken der Nothwendigkeit; er giebt einem edlen Geiſt die Gewalt der Entſagung, aber er iſt eher dazu geeignet ihn gegen das individuelle Leben gleichgültig zu machen, als ihm Intereſſe dafür einzuflößen. Der indiſche Pantheismus dagegen — und dieſer war es, der ſich in der Deutſchen Myſtik geltend machte — ſieht in allem Lebendigen das Göttliche und läßt in der Andacht, die er gegen das Einzelne hegt, die allgemeinen Ideen untergehen."

Anm. d. Setzers. O Sie Nachtſeite der Natur, welchen Wahnſinn Sie da wieder zuſammenſchreiben! Das alſo iſt Ihre Art, Andacht gegen einen Gegenſtand zu hegen, daß Sie in ihm „die allgemeinen Ideen untergehen" laſſen? Dann iſt freilich alles klar! Dann erklärt ſich auf das Natürlichſte Ihre ganze Literaturgeſchichte. In der Andacht, die Sie gegen die Deutſche Literatur hegen, müßten Sie dann „die allgemeinen Ideen untergehen" laſſen, und ſo iſt es denn ganz nothwendig und nicht mehr zu verwundern, daß Ihre Literaturgeſchichte zu dem wurde, was ſie eben iſt, zu einem Buch, in dem alle Ideen untergegangen ſind.

Dies ſtimmt alſo, und ich kann mir nun denken, daß Sie bei der ſtupenden Ideenloſigkeit, die ich in Ihrem Buche nachweiſe, triumphirend ausrufen werden: Bloßer Beweis meiner Andacht!

Gut! Aber wenn das Ihre Art von Andacht iſt, ſo nehmen Sie meinetwegen ein Patent darauf — doch das haben Sie ja eben durch Ihre „Literaturgeſchichte" ſchon genommen — wie aber kommen Sie dazu, auch Andern dieſe Art von „Andacht" unterzulegen? Andere Menſchen laſſen ſich gerade in der „Andacht," die ſie gegen einen Gegenſtand erfüllt, die „allgemeinen Ideen aufgeben". Dies iſt das wirkliche Weſen der Andacht, Herr Schmidt, der menſchlichen, nicht der belletriſtiſchen. Wie kommen Sie nun dazu, Herr Schmidt, die alten Inder, den „indiſchen Pantheismus," zu Belletriſten zu machen? Was iſt das überhaupt für eine ſeltſame Krankheit, die Sie haben, in einemfort von Dingen zu ſprechen, von denen Sie auch nicht das Allergeringſte verſtehen? Doch

freilich, Sie haben Recht! Wenn Verſtehen zum Sprechen nothwendig wäre — wovon ſollten Sie denn da ſprechen? Sie müßten ja zum reinen Trappiſten werden. Soll ich Ihnen aber eine kleine Ahnung beibringen, wie reizend Sie den „indiſchen Pantheismus" charakteriſiren? Soll ich Ihnen zeigen, Herr Schmidt, wie ſehr der „indiſche Pantheismus in der Andacht, die er gegen das Einzelne hegt, die allgemeinen Ideen untergehen läßt?" Alſo in aller Kürze, Herr Schmidt:

Haben Sie jemals etwas von den Upanishads gehört, dieſer Grundlage der indiſchen Theologie und des indiſchen Pantheismus? Nehmen Sie alſo meinetwegen die Fragmente, die Colebrooke daraus mittheilt, in der Ueberſetzung von Pobley, und leſen Sie ein wenig im kat'haka Upanishad, im dritten Gesang V. 10.

„Höher als die Sinne, ſind die ſinnlichen Gegenſtände; höher als dieſe iſt das Herz; höher als das Herz iſt die Vernunft, höher als dieſe iſt der große Geiſt. V. 11. Höher als der große Geiſt iſt das Unentfaltete (der Saame des Univerſums), höher als dieſes iſt der höchſte Geiſt (Purusha, der alles erfüllt); nichts iſt über dieſem, er iſt die Grenze, er iſt die höchſte Stufe!"

Oder nehmen Sie das vierte Brâhman'am aus dem Vrihadaran'yakam, das Geſpräch zwiſchen Jâg'nyavalkya und ſeiner Frau Maitreyi, V. 13: „Maitreyi erwiderte: O Ehrwürdiger, Du bringſt mich in Verwirrung (wenn Du ſagſt) in jener Welt iſt kein Bewußtſein des Einzelnen! — Jener ſprach: Ich ſage Dir nichts Verwirrtes, ich will es Dir erklären. Da wo Zweiheit iſt, da riecht der eine ein anderes, da ſieht der eine ein anderes, da hört der eine ein anderes, da ſpricht der eine zu einem andern, da denkt der eine ein anderes, da erkennt der eine ein anderes; wenn aber Jemand im Zuſtande der Erkenntniß iſt und weiß: der Geiſt iſt Alles, durch welche Urſach und was könnte er dann noch riechen oder hören, oder zu einem andern ſprechen oder denken oder erkennen" ꝛc. ꝛc. ꝛc.

Sehen Sie, Herr Schmidt, ſo geben „dem indiſchen Pantheismus in der Andacht, die er gegen das Einzelne hegt, die allgemeinen Ideen unter"!!!!

*) Bd. I. S. 257.

Da ſich Schiller bemühte, die Schilderungen dem

*) Anm. d. Setzers. So weit war ich gekommen, Herr Schmidt, als ich mir ſagte, daß in dem Pantheon der Deutſchen Göttergeſtalten, denen Sie, wie die Araber den egyptiſchen Götterbildern, die Naſen abſäbeln, noch eine mir faſt vor allen theure fehle, die Statue meines geliebten Schillers! Auch war das ſehr natürlich. Denn, wie ich Ihnen bereits S. 62 geſtanden, es war mir nur der zweite Theil Ihres Werks zu Händen gekommen, Schiller aber müßten Sie der Zeitfolge nach ſchon in dem erſten Bande deſſelben betrampelt haben. Was war zu thun? Auch noch den erſten Theil Ihres Werkes leſen? Schauderbar! Unmöglich! Nicht um Alles hätte ich je wieder ein Buch von Ihnen in die Hand nehmen mögen! Und hätte ich ſelbſt den Muth beſeſſen, meine Aufopferung ſo weit zu treiben — was wäre die Folge geweſen? Die Ihnen gewidmete Zeit hätte dann von mir verdorben werden müſſen und das Reſultat wäre noch dazu geweſen, daß dies Büchlein ein für den Leſer ungenießbares Volumen erlangt hätte. Denn ſicher hätte ich mich dann wieder von neuem mit ſteigendem Ingrimm und wachſender Erbitterung Zeile für Zeile durch den erſten Band hindurchgeleſen und hätte ich auch denſelben Grundſatz walten laſſen, wie bei dem zweiten Bande, nehmlich von dreißig Stellen haarſträubenden Blödſinns immer nur eine aufzunehmen, ſo hätte dies Büchlein dadurch dennoch eine Ausdehnung bekommen müſſen, die es zu einem dickleibigen Buche aufgeſchwellt hätte.

In dieſer Noth wandte ich mich an einen Freund

„und zeigt ihm alle meine Seelenwunden!"

Ich bat ihn, das Kreuz auf ſich zu nehmen, vor dem ich zurückbebte, und mir aus dem erſten Bande Ihres Werkes zwei oder drei Stellen zur Charakteriſirung Ihres Verhaltens zu Schiller zu liefern. Ich ſchämte mich freilich, daß ich von ihm verlangte, ſich ein Leid anzuthun, das ich nicht mehr den Muth hatte, mir ſelbſt zuzufügen. Allein ich wies darauf hin, daß alle menſchliche Kraft ihre Grenze hat, daß ich ſchon durch die Lectüre Ihres zweiten Bandes gerädert ſei, während er ſo glücklich ſei, noch keine Zeile von Ihnen geleſen zu haben; ich wies endlich auf den Zweck der Sache hin und blickte mit kummervollen Mienen zu Boden.

Dieſer Edle und Gute — es wird das bis zu den fernſten Zeiten als das rührendſte Beiſpiel von Freundestreue citirt werden, gegen welche die gegenſeitige Aufopferung in der Bürgſchaft zu einer lächer-

Stoffe anzupassen [1]), so ist man oft über seine Sympathien

lichen Kleinigkeit herabsinkt, — sah meine Leiden, und war gerührt! Er versprach mir, welche Selbstüberwindung er auch zu bestehen haben möge, mir die gewünschten Stellen über Schiller zu liefern. Er verlangte dafür nichts als die Erlaubniß einige dieser Schillerstellen, unter dem Namen meines Weibes selbst commentiren zu dürfen.

Und warum hätte ich ihm diesen glorreichen Titel oder dies gute Recht der Ehehälfte verweigern sollen, Herr Schmidt? Seien Sie überzeugt, ich hätte Wochen lang durch alle Salons Berlins laufen können, bis ich ein wirkliches Weib gefunden hätte, daß sich, Ihren Werth kennend, zu diesem Opfer hergegeben. O, glauben Sie, Herr Schmidt, wie hoch ich auch die Weiber stelle — dieses wahnsinnigen Fanatismus ist nur das asketische Pflichtgefühl der Männer fähig.

Also erlauben Sie, daß ich die Formalia in Ordnung bringe und zur Vorstellung schreite: Herr Schmidt, das Sezerweib! Das Sezerweib, Herr Schmidt!

So — nun kann die Sache losgehen, seien Sie unbesorgt, Herr Schmidt, Sie werden nichts dabei verlieren, daß ich mich für eine kurze Zeit zurückziehe. Sie werden sehen, meine Frau schreibt einen so kräftigen Styl, daß, wenn Sie Ihnen alle fünf Finger ihrer zarten Hand in's Gesicht legt, Sie schwer werden unterscheiden können, ob es die Piete einer Frau oder eines Mannes ist.

Und nun, liebes Weib, will ich Dich mit dem Segen entlassen, den Pluton dem Aeschylos giebt:

Nun froh des Gedeihens zeuch hin, liebes Weib,
Zieh hin und rett' uns die theuerste Stadt
Durch sinnige Rede und züchtige scharf
Die Bethörten; gar viel sind ihrer im Land
Und

(Strick, Schwert und andere Werkzeuge zum Selbstmord darreichend)

dies hier gieb meinem Julian ab.

(Frei nach den Fröschen des Aristophanes.)

[1]) Das Sezerweib: Das klingt so, als ob Sie, Herr Schmidt, wenn Sie eine Ballade schrieben, den Stoff der Schilderung anpassen würden. Nicht von der Geschichte oder von einer Geschichte, nicht von dem Lebendigen spricht Schiller in der Stelle, die Ihnen dunkel vorgeschwebt zu haben scheint:

Wenn, das Todte bildend zu beseelen,
Mit dem Stoff sich zu vermählen,

im Unklaren geweſen [2]). Die ausführliche Schilderung des katholiſchen Rituals im Gang nach dem Eiſenhammer hat nicht weniger als die Communionsſcene in der Maria Stuart manchen wohlmeinenden Kritiker verführt, dem Dichter katholiſche Neigungen unterzuſchieben [3]); betrachten wir aber aufmerkſam dieſe Beſchreibung der Meſſe, wo Fridolin dem Prieſter die Stola und das Cingulum umgiebt, bald

Thatenvoll der Genius entbrennt:
Da, da ſpanne ſich des Fleißes Nerve,
Und, beharrlich ringend, unterwerfe
Der Gedanke ſich das Element.

[2]) Ich nie. Schillers Sympathien gelten immer dem, was gut und ſchön iſt.

Ihm gaben die Götter das reine Gemüth,
Wo die Welt ſich, die ewige, ſpiegelt,
Er hat Alles geſehen, was auf Erden geſchieht,
Und was uns die Zukunft verſiegelt:
Er ſaß in der Götter urälteſtem Rath
Und beherzte der Dinge geheimſte Saat.

Wenn Sie aber die Sympathien für die eine oder die andere chriſtliche Confeſſion, für den einen oder den andern Katechismus meinen, ſo erlaube ich mir, Sie daran zu erinnern, daß die Wortklauber bis dieſen Tag darüber ſtreiten, ob Shakſpeare Katholik oder Proteſtant geweſen.

Es ſoll der Sänger mit dem König geben,
Sie Beide wohnen auf der Menſchheit Höhen.

[3]) Wohlmeinende Kritiker? Nein, Herr Schmidt, große Dummköpfe müſſen das geweſen ſein. Ich weiß nicht, wer ſie ſind, wie ſie heißen, denn es iſt jetzt das erſtemal, daß ich etwas über Schiller leſe; aber den Schiller ſelbſt habe ich ordentlich geleſen und meinen geſunden Menſchenverſtand laſſe ich mir von keinem Doctor abdisputiren. In der Ballade beſchreibt der Dichter eine katholiſche Meſſe und in dem Trauerſpiel eine katholiſche Communion; wie ſoll er die denn anders beſchreiben, als gemäß der katholiſchen Weiſe? Soll er etwa den Fridolin die Dienſte eines proteſtantiſchen Küſters verrichten und die Maria ihre Beichte nach dem Katechismus Lutheri ablegen laſſen? Und warum nennen Sie denn ſolche Dummköpfe „wohlmeinend“?

rechts und bald links kniet und genau aufmerkt, um immer zur rechten Zeit zu klingeln, so wird uns ein ironischer Zug nicht entgehen [4]). Freilich paßt dieser ironische Zug wieder nicht zur Tendenz des Ganzen. Nach mittelalterlichen Begriffen handelte der Graf von Savern weise, als er durch den verhängnißvollen Tod Robert's sich von dessen Schuld überzeugen ließ, und in einem alten Volksliede, das die Geschichte unbefangen erzählt, würden wir sie uns gefallen lassen; aber bei dieser ausführlichen Beschreibung können wir das Gefühl der Absurdität nicht unterdrücken [5]).

[4]) Aha, jetzt merke ich, weshalb jene Kritiker „wohlmeinend" sind; ich hätte es freilich schon an dem Worte „unterschieben" merken können. Wohlmeinend, weil fromme Protestanten, wie Sie, Herr Schmidt, einer sind, und ein wenig Jesuitenfieber. Wenn Schiller die Messe beschrieben hätte in keiner andern Absicht, als eine Messe zu beschreiben, so würden auch Sie, Herr Schmidt, katholische Sympathien an ihm herausgeschnüffelt haben. Aber Sie haben eine noch feinere Nase als jene „Wohlmeinenden"; in dem verdächtigen Weihrauchedampfe wittern Sie ein klein wenig Teufelsdreck von Ironie. Schiller beschreibt nur deswegen die Messe so ausführlich, um sich darüber lustig zu machen, Ihnen und allen guten Protestanten und wahren Kunstrichtern zur Erquickung! Ich weiß nicht, worüber ich mich mehr wundere, über Ihren Mangel an Urtheil, was die Composition der Ballade betrifft, oder über die Rohheit der Vorstellungen, die Sie von Schiller haben. Lesen Sie das Gedicht noch einmal ganz und nehmen Sie Ihre Gedanken zusammen. So gering ich von Ihren Fähigkeiten denke, so will ich Ihnen doch zutrauen, Sie werden dahinter kommen, daß der lange Vortrag Fridolins erklärt oder, wie Sie es auszudrücken lieben, „der Phantasie nahe gebracht werden" muß, und daß das in der Welt nicht besser geschehen kann, als durch eine ausführliche Beschreibung der mancherlei Dienste, die er dem Priester zu leisten hat. Daß überdies jene Stelle einen wesentlichen Zug zu dem Bilde Fridolins liefert, das werden Sie allerdings nicht begreifen, und wenn man Sie mit der Nase darauf stieße.

[5]) Wer verursacht Ihnen das Gefühl der Absurdität? Der Graf von Savern? Nein, der kann es nicht sein; denn Sie sagen ja, nach den Begriffen seiner Zeit habe er weise gehandelt. Also muß es der

Dichter ſein. Und weshalb erſcheint Schiller, oder das, was er geſchrieben hat, Ihnen abſurd? Kommen Sie mir zu Hülfe; ich bin nur eine einfache Frau, aber Sie haben ja auch nicht für die Gelehrten geſchrieben, die, wie ich höre, ſo wenig auf Ihre Werke geben, daß dieſelben nicht einmal für die Königliche Bibliothek angeſchafft ſind. Helfen Sie mir, Herr Schmidt! Sie ſtellen gegenüber ein altes Volkslied, das die Geſchichte unbefangen erzählt — das wollten Sie ſich gefallen laſſen — und die ausführliche Beſchreibung in einer modernen Ballade — die verurſacht Ihnen das Gefühl der Abſurdität. Worin ſteckt denn der Gegenſatz? Es ſcheint darin, ob die Beſchreibung ausführlich oder nicht ausführlich, lang oder kurz iſt; eine lange Beſchreibung erſcheint Ihnen abſurd, eine kurze nicht. Aber giebt es denn nicht alte Volkslieder mit recht ausführlichen Beſchreibungen von Vorgängen, Zuſtänden und Verſtellungen, die uns heute fremd ſind, in des Knaben Wunderhorn zum Beiſpiel? Und wie kann etwas, was an ſich verſtändig iſt, durch die Ausführlichkeit der Darſtellung abſurd, und umgekehrt etwas, was an ſich abſurd iſt, durch die Kürze der Darſtellung verſtändig werden? Oder ſteckt der Gegenſatz etwa darin, daß das Volkslied alt und die Schiller'ſche Ballade neu iſt? Wollen Sie ſagen, daß die Geſchichte von Fridolin ſich überhaupt nicht zum Gegenſtande eines modernen Gedichtes eignete, daß die Poeſie nur Stoffe wählen dürfe, die in der Zeit oder doch in den Verſtellungen der Zeit ſpielen? Nein, Herr Schmidt, das können ſelbſt Sie nicht meinen. Aber, Potz Fingerhut! wo denn ſonſt ſteckt der Gegenſatz? Vielleicht darin, daß das alte Volkslied „unbefangen" und die Schiller'ſche Ballade — ja was denn, iſt? In Ihrem Kopfe ſcheint ein Gegenſatz gegen das „Unbefangen" exiſtirt oder doch geflimmert zu haben; aber in dem Satze, den ich eben unter dem Trennmeſſer habe, fehlt er. Was können Sie im Sinne gehabt haben? Befangen? oder: mit Reflexion? oder Tendenziös? Richtig! ein paar Zeilen zuvor ſprechen Sie von der „Tendenz des Ganzen." Sie ſagen freilich nicht, was dieſe Tendenz ſei: aber Sie bezeichnen ſie als eine ſolche, die in dem Spott (dem von Ihnen entdeckten Spotte Schillers) über die Gläubigkeit Fridolins und den Ritus der katholiſchen Kirche nicht paſſe; das heißt, als Schillers Tendenz erſcheint Ihnen, und auch mir, das Beſtreben den Hergang ſo zu erzählen, wie er den gläubigen, katholiſchen Zeitgenoſſen erſchien: das heißt, Schiller hat den Hergang unbefangen, wie in einem alten Volksliede erzählen wollen. Wo alſo, ich frage zum vierten Male, wo ſteckt der Gegenſatz? Was giebt Ihnen das Gefühl der Abſurdität? Ich denke, ich habe es. Sie haben ſich

geſagt: wenn ich, der Dr. Julian Schmidt, Verfaſſer dieſer wundervollen Literaturgeſchichte, der Gemahl der ſchönen Kunigunde wäre, würde ich in Robert's Schickſal ein Gottesurtheil ſehen? Nein, wäre nicht ſo abſurd! Würde ich, wenn ich ihr Lieblingspage wäre, ihr zu Gefallen bei der Meſſe miniſtriren und zur rechten Zeit klingeln? Nein! oder ich würde wenigſtens eine Grimaſſe dabei ſchneiden. Und das, Herr Schmidt, giebt mir Licht über manche andere Stelle Ihrer Literaturgeſchichte, die ich über meines Mannes Schulter weg geleſen habe. — Gott, was einem der Menſch mit den paar Zeilen für Arbeit gemacht hat! Da wollte ich ja lieber zehn Docken verbedderter Kloretteide abwickeln.

Bd. I. S. 443.

Ueber Maria Stuart: „Zu begreifen iſt es wohl, daß bei jener Begebenheit, wenn man ſie aus dem hiſtoriſchen Zuſammenhange reißt, das natürliche Gefühl ſich auf Seite Maria's ſchlägt; auch durfte der Dichter die gerechte Entrüſtung über einen Juſtizmord nicht abſchwächen, allein der tragiſche Ernſt wäre erhöht worden, wenn er uns durch geſchichtliche Motivirung der Unthat über die nackte Nichtswürdigkeit der perſönlichen Eiferſucht hinweggeführt hätte. Eliſabeth wurde nicht blos durch perſönliche Motive, ſondern durch ſehr beherzigenswerthe Gründe der Staatswohlfahrt angetrieben, Maria's Tod zu wünſchen. Noch war das Andenken der blutigen Maria, die dem Moloch der alleinſeligmachenden Kirche ſo zahlreiche Opfer geſchlachtet, in aller Herzen, Englands Heil ſtand auf dem Spiele, wenn Maria Stuart den Thron beſtieg; und das Ereigniß lag nicht außer dem Bereich der Möglichkeit. Die Dolche katholiſcher Meuchelmörder bedrohten das Leben der weiſen Königin, und nach ihrem Tode war Maria die rechtmäßige Erbin. Der Dichter verſchweigt dieſe Bedenken keineswegs, aber er prägt ſie nicht der Einbildungskraft ein.

Das Setzerweib: Alſo die geſchichtliche Motivirung der Hinrichtung fehlt; der erſte Satz beſagt das, wenn er überhaupt etwas beſagt. Aber nein, die geſchichtliche Motivirung iſt da; der letzte Satz beſagt das, wenn er überhaupt etwas beſagt. Sie ſei nur nicht der Einbildungskraft eingeprägt, mäkeln Sie. Haben Sie denn das Stück, das Sie zermäkeln, je geleſen? Ich kann's nicht glauben. Laſſen Sie ſich erzählen, wie Schiller die „Bedenken", ſollte heißen die politiſchen Gründe, die für die Hinrichtung ſprechen, unſerer Einbildungskraft einprägt.

Akt II. Scene 3 ſagt

Burleigh:

Wenn Du Deinem Volk
Der Freiheit köſtliches Geſchenk, das theuer
Erwerb'ne Licht der Wahrheit willſt verſichern,
So muß ſie nicht mehr ſein. — Du weißt es,
Nicht alle Briten denken gleich:
Noch viele heimliche Verehrer zählt
Der röm'ſche Götzendienſt auf dieſer Inſel. —
Dir iſt von dieſer wütenden Partei
Der grimmige Vertilgungskrieg geſchworen,
Den man mit falſchen Höllenwaffen führt. —
Von dort (von Rheims)
Iſt ſchon der dritte Mörder ausgegangen,
Und unerſchöpflich, ewig neu erzeugen
Verborgne Feinde ſich aus dieſem Schlunde.
Und in dem Schloß zu Fotheringhay ſitzt
Die ew'ge Ate dieſes Krieges, die mit
Der Liebesfackel dieſes Reich entzündet. —
— Dies Geſchlecht der Lothringer erkennt
Dein heilig Recht nicht an; Du beißeſt ihnen
Nur eine Räuberin des Throns.

Und in der unmittelbar folgenden Scene:

Mortimer.

Auch eine Bulle, die Papſt Sixtus jüngſt
Vom Vaticane gegen Dich geſchleudert,
Kam eben an zu Rheims, als ich's verließ:
Das nächſte Schiff bringt ſie nach dieſer Inſel.

Leiceſter.

Vor ſolchen Waffen zittert England nicht mehr!

Burleigh.

Sie werden furchtbar in des Schwärmers Hand.

Nun ich dächte, Herr Schmidt, das wären Gründe genug, und der Einbildungskraft hinlänglich eingeprägt. Aber es kommt noch beſſer; in der 8. Scene bringt der Glaubensſchwärmer Mortimer in den von der Liebesfackel entzündeten Grafen Leiceſter:

In Euren Händen iſt die Macht: Ihr bringt
Ein Heer zuſammen, wenn Ihr nur den Adel
Auf Euren vielen Schlöſſern waffnen wollt!
Maria hat noch viel verborgne Freunde:

Der Howard und der Percy edle Häuſer,
Ob ihre Häupter gleich geſtürzt, ſind noch
An Helden reich, ſie harren nur darauf,
Daß ein gewalt'ger Lord das Beiſpiel gebe!
Weg mit Verſtellung! Handelt öffentlich!
Vertheidiget als ein Ritter die Geliebte!
Kämpft einen edlen Kampf um ſie! Ihr ſeid
Herr der Perſon der Königin von England,
Sobald Ihr wollt. Lockt ſie auf Eure Schlöſſer,
Sie iſt Euch oft dahin gefolgt.

Sieht Ihre äſthetiſche Einbildungskraft nicht das alles ſchon vorgeben? Kommt Ihr literarhiſtoriſches Gedächtniß Ihnen nicht mit Kenilworth zu Hülfe? Zittert Ihre proteſtantiſche Seele nicht bei dem Gedanken, die Liebe — ſie iſt eine mächtige Triebkraft, Herr Schmidt, — könne den Grafen zu dem verwegenen Unternehmen bringen? Nachdem er ſo den Zuſchauer — mich dünkt, mit großer Ueberlegung — vorbereitet hat, führt der Dichter im dritten Akte — merken Sie wohl, Herr Schmidt, im dritten Akte — dieſe Scene vor.

Paulet.

Verſchließt die Pforten. Zieht die Brücken auf!

Mortimer.

Oheim, was iſt's?

Paulet.

Wo iſt die Mörderin?
Hinab mit ihr ins finſterſte Gefängniß!

Mortimer.

Was giebt's? Was iſt geſchehen?

Paulet.

Die Königin!
Verfluchte Hände! Teufliſches Erkühnen!

Mortimer.

Die Königin? Welche Königin?

Paulet.

Von England!
Sie iſt ermordet auf der Londoner Straße!

Mortimer.

Sie iſt ermordet
Und auf den Thron von England ſteigt Maria!

Freilich, „der Stoß ging fehl", er traf nicht die Königin; aber

in weſſen Einbildungskraft er nicht dringt, weſſen Einbildungskraft er das nicht „einprägt“, was Burleigh mit einem Anklang an Konradin und Karl von Anjou der Eliſabeth ſagt:

„Ihr Leben iſt Dein Tod, ihr Tod Dein Leben,“

deſſen Einbildungskraft muß mit einer Ochſenhaut bekleidet ſein, Herr Schmidt. Nein! Sie können das Stück nie geleſen haben, über das Sie ſo anmaßlich nörgeln. Und doch, Sie müſſen es geleſen haben; denn das, was Schiller nach Ihrer Anſicht hätte thun ſollen, iſt ja gerade das, was er gethan hat, das, was Sie über die politiſchen Motive der Hinrichtung ſagen, iſt ja nur eine magere Bettelſuppe, die Sie aus ſtiebitzten Schiller'ſchen Brocken gekocht haben.

Weiter über Maria Stuart: „Wir hören, wie das Volk Marias Tod verlangt, wie Burleigh, der weiſe Staatsmann, darauf dringt, allein wir erfahren nicht den Grund. [1]) **Hier durfte der Dichter, ohne das Recht des poetiſchen Gefühls zu beeinträchtigen, die Handlung aus dem Gebiet des gemeinen Verbrechens in das Gebiet ſittlicher Konflikte** [2])

[1]) Das Sepperweib: Wir erfahren nicht den Grund? Darauf habe ich nur ein Wort zu ſagen: Unverſchämt!

[2]) **Was das wieder für eine verfitzte Decke iſt! Aber ich verdanke Schillern ſoviel reine Freude, daß mich um ſeinetwillen auch eine größere Mühe nicht verdrießen ſollte. Ich werde das widrige Geſpinnſt, was Sie um dieſe Tragödie gewickelt haben, geduldig entwirren und den Faden zu einer ziemlichen Seidenſchnur dreben. Und wenn ich Ihnen, Herr Doctor, dann die Schnur zuſchicke, ſo wiſſen Sie doch, was ich damit ſagen will? Alſo „hier“ (d. h. bei der Forderung des Volkes und dem Rathe Burleighs) „durfte der Dichter“ (d. h. hätte er dürfen) die Handlung aus dem Gebiet des gemeinen Verbrechens in das Gebiet ſittlicher Conflicte übertragen. Wenn Worte einen Sinn haben und wenn das Vorangegangene und das Nachfolgende einen Zuſammenhang mit dem Satze hat, ſo heißt das: bei Schiller bleibt die Handlung auf dem Gebiete des gemeinen Verbrechens, iſt die Hinrichtung der Maria motivirt allein durch die Eiferſucht der Eliſabeth. Unverſchämt! Neunmal unverſchämt, Herr Schmidt. Und das hätte der Dichter thun dürfen, ſagen Sie, „ohne das Recht des poetiſchen Gefühls zu beeinträchtigen.“ Worin beſteht dies Gefühl, Herr Schmidt? Iſt es daſſelbe, was Sie eben das „natürliche Gefühl“ genannt haben, das Mitleid mit der Maria? Und iſt „poetiſches Gefühl“ nur ein unglücklicher, ein ſehr unglücklicher, ein an meinem Literarhiſtoriker unverzeihlicher Ausdruck für das Gefühl, welches die Dichtung, dieſe Dichtung, in uns erregt? Ich finde keinen andern Sinn. Und Sie halten es für nöthig, erſt noch zu ſagen, daß das Mitleid nicht geringer ſein würde, wenn Maria Gründen der Politik, als wenn ſie der Eiferſucht zum Opfer fiele? Für welche Sorte von Leſern ſchreiben Sie denn eigentlich, Herr Doctor? Etwa für unſer Kindermädchen Rieke — ſie iſt noch nicht eingeſegnet, Herr Schmidt — die über Wachstuchmordgeſchichten mit dem zinnoberrothen Blutſtrahl ihre hellen Thränen weint! Rezenſiren Sie doch künftig lieber die Leierkaſtentexte, z. B.:**

übertragen. Er mußte in Burleigh den protestantischen Fanatiker zeichnen, der von dem Glauben seiner Kirche oder von der Idee des Staatswohls so durchdrungen war, daß ihm, wie allen Fanatikern, der Zweck die Mittel heiligte; dem katholischen Enthusiasten Mortimer mußte der protestantische[3]) entgegengestellt werden. — Nun male man sich aus, daß es diesem Manne (dem Mortimer) gelingt, Maria zu befreien, das Reich in Aufruhr zu bringen, den Protestantismus zu stürzen; man male sich ferner das Gefühl aus, daß diese Möglichkeit in der Seele eines protestantischen Staatsmannes erregen mußte, und man

Kunz, ein Mann von gutem Stande,
Lebt am Swinemünder Strande,
Trank und schlug [illegible] vertreib
Mit der Faust nach seinem Weib. —

und belehren Sie den Verfasser, daß auch durch sittliche Konflikte Mitleid erregt werden könne, Sie Magister Klitzig, Sie Krät Sie. Ich bin nämlich aus Pommern, Herr Schmidt, und wenn Sie nicht wissen, wat e Krät is, so lesen Sie die Erklärung in Reuter's Hanne Nüte un de lütte Pudel. S. 87.

[3]) Alle Schiller hat den Burleigh nicht richtig gezeichnet. Sie würden ihn anders zeichnen, Sie würden ihn zu einem protestantischen Fanatiker und fanatischen Staatsmann gemacht haben; oder drücke ich Ihren Gedanken richtiger aus, wenn ich sage: zu einem protestantischen und staatsmännischen Fanatiker? Als Sie das schrieben, waren Sie nur Protestant, seitdem sind Sie auch Staatsmann geworden. Ich verstehe von Politik nichts, aber mein Mann hat mir hin und wieder ein gutes Geschichtswerk zu lesen gegeben, und ich habe immer gefunden, daß die großen Staatsmänner nicht Glaubensfanatiker waren, und daß die Fanatiker, katholische wie protestantische, nie Staatsmänner geworden sind. So Richelieu — Sie erlauben doch, daß ich den neben Sie stelle? — Friedrich II. und Lord Palmerston, in den Sie einst so verliebt waren, — es fielen mir nämlich, als ich Rauchwürste einwickeln wollte, einige alte Nummern der „Grenzboten" in die Hände. Ja, mit Cromwell, der wohl in Ihrem Gehirn gestimmert hat, als Sie den Satz schrieben, war es nicht anders. Die „guten" Protestanten, die von ihrer Sorte, Herr Schmidt, haben stets einen Mangel

wird ſich die Figur Burleigh's richtiger vorſtellen, als ſie der Dichter gezeichnet hat.[4])

von Fanatismus an ihm heraus geſchnüffelt. Gott ſegne die Partei, die Sie zu Ihrem Großſiegelbewahrer gemacht hat!

[4]) Daß ich mir das Gemälde Schiller's nicht weiter auszumalen brauche, und daß ich es mir noch weniger von Ihnen will ausmalen laſſen, der ſich dazu ſchickt, wie ein Stubenanſtreicher zur Ausführung eines Raphael'ſchen Gartens, darüber haben wir ſchon geſprochen. Aber eins muß ich Sie noch fragen: welchen Burleigh würde man ſich denn mit Hülfe ſolcher Anſtreicherei richtiger vorſtellen: den geſchichtlichen, den Schiller'ſchen oder einen, den Sie zur Welt gebracht haben könnten?

Daß ich Ihnen übrigens ſchon bei dieſem Falle die Methode abgeſehen habe, nach der Sie Schiller verbeſſern, werden Sie weiterhin erfahren. Siehe S. 154.

Bd. I. S. 444.

„Den Richterſtuhl, der ihr aufgedrängt werden ſoll, erkennt ſie nicht an" (Maria Stuart).

Das Zeßerweib: Soll ſie ſich auf den Stuhl ſetzen oder ſoll ſich der Stuhl auf ſie ſetzen? J, Sie wären nur ja nicht gut genug, meiner Kleinen des Abends Nachhülfeſtunden im Deutſchen zu geben. Und Das will Schiller und Goethe das Exerzitium korrigiren! Mein Muth wächſt, Herr Schmidt.

„Alles in Deutſchland hat ſich in Proſa und Verſen verſchlimmert,
Ach, und hinter uns liegt weit ſchon die goldene Zeit!"

Bd. I. S. 328.

„Die Freunde (Goethe und Schiller) betrachteten das Theater nur als Mittel für ihren höheren Zweck, die poetische Bildung der Nation."

Das Setzerweib: Aber, guter Herr Schmidt! Woher haben Sie denn das abgeschrieben, aus welchem Tudelbuche, aus dem Feuilleton welches löschpapiernen Wochenblättchens? Und in welchem Zustande müssen Sie gewesen sein, als Sie das abschrieben? Daß Sie Schiller's Werke nicht gelesen haben, weiß ich schon, finde ich auch ganz natürlich. Alle die Schriftsteller zu lesen, die Sie in diesen drei Bänden zergliedern, hätte mehr Jahre erfordert, als Sie Monate auf Ihrem Werke zugebracht haben; und die Welt so lange auf Erleuchtung warten zu lassen, konnten Sie nicht über das Herz bringen. Sie haben noch so viel Großes zu vollbringen vor Ihrem Tode. Als ich neulich im Handwerkerverein die neuesten Nummern der „Grenzboten" durchblätterte, sah ich, daß Ihnen schon wieder ein literarhistorisches Werk stückweise, wie ein Bandwurm, abgeht. Aber die Inhaltsverzeichnisse der Bücher, über die Sie schreiben, sollten Sie wenigstens ansehen, wenn Sie eben einmal einen freien Augenblick haben; und wenn Sie das bei Schiller gethan hätten, so würden Sie sich zweier Ueberschriften erinnert haben von dem Deutschen Theater und von der Bühne als moralischer Anstalt, oder so ungefähr. Erlauben Sie mir, Ihnen, vielbeschäftigter Mann, für die fünfte Auflage Ihres Werks eine kleine Arbeit abzunehmen und die schlagendsten Stellen aus jenen beiden Aufsätzen für Sie abzuschreiben. Schneiden Sie die folgenden Zeilen aus und kleben Sie sie mit etwas Mehlgummi und Wasser zu S. 328 in Ihr Handexemplar.

„Das Theater tröste sich mit seinen würdigeren Schwestern, der Moral und — furchtsam wage ich die Vergleichung — der Religion, die, ob sie schon in heiligem Kleide kommen, über die Befleckung des blöden und schmutzigen Haufens nicht erhaben sind. Verdienst genug, wenn sie und da ein Freund der Wahrheit und gesunden Natur seine Welt wiederfindet, sein eigen Schicksal an fremdem Schicksal verträumt, seinen Muth an Scenen des Leidens erhärtet und seine Empfindung an Situationen des Unglücks übt. Ein edles unverfälschtes Gemüth fängt neue belebende Wärme vor dem Schauplatz — beim rohen Hau-

ſen ſummt doch zum Mindeſten eine verlaſſene Saite der Menſchheit verloren noch nach."

„Die Gerichtsbarkeit der Bühne fängt an, wo das Gebiet der weltlichen Geſetze ſich endigt. Wenn die Gerechtigkeit für Gold verblindet und im Solde der Laſter ſchwelgt, wenn die Frevel der Mächtigen ihrer Unmacht ſpotten, und Menſchenfurcht den Arm der Obrigkeit bindet, übernimmt die Schaubühne Schwert und Waage und reißt die Laſter vor einen ſchrecklichen Richterſtuhl."

„Aber ihr großer Wirkungskreis iſt noch lange nicht geendigt. Die Schaubühne iſt mehr als jede andere öffentliche Anſtalt des Staats eine Schule der praktiſchen Weisheit, ein Wegweiſer durch das bürgerliche Leben, ein unfehlbarer Schlüſſel zu den geheimſten Zugängen der menſchlichen Seele."

„Aber nicht genug, daß uns die Bühne mit Schickſalen der Menſchheit bekannt macht, ſie lehrt uns auch gerechter gegen den Unglücklichen ſein und nachſichtsvoller über ihn richten."

„Eine merkwürdige Klaſſe von Menſchen hat Urſache, dankbarer als alle übrigen gegen die Bühne zu ſein. Hier nur hören die Großen der Welt, was ſie nie oder ſelten hören — Wahrheit; was ſie nie oder ſelten ſehen, ſehen ſie hier — Menſchen. So groß und vielfach iſt das Verdienſt der beſſern Bühne um die ſittliche Bildung; kein geringeres gebührt ihr um die Aufklärung des Verſtandes. Eben hier in dieſer höhern Sphäre weiß der große Kopf, der feurige Patriot ſie erſt ganz zu gebrauchen."

Das und vieles mehr ſagt Schiller über die Bühne; und Sie, Herr Schmidt, haben ſich weiß machen laſſen, daß er ſie „nur als Mittel für — die poetiſche Bildung der Nation" betrachtet habe! Das iſt ein großes Malheur; aber es läßt ſich durch ein kleines Mittel gut machen: Streichen Sie in der fünften Auflage das Wörtchen „nur" und Sie ſind wieder der große, der unfehlbare Julian.

Bd. I. S. 433.

„Zur Zeit des Macbeth waren die Hexenprozeſſe in vollem Gange; Shakſpeare hat die plump gemeinen Züge des Volksglaubens entfernt und nur das Poetiſche beibehalten, denn er durfte auf die ergänzende Phantaſie ſeiner Zuſchauer rechnen. Unſrer Phantaſie ſind glücklicher Weiſe dieſe Fratzen nicht mehr ſo geläufig, und wenn ſie uns nicht ganz unverſtändlich bleiben ſollen, ſo muß der Dichter etwas zur Ergänzung thun.“

Das Seyerweib: Shakſpeare hat die plump gemeinen Züge des Volksglaubens entfernt? Shakſpeare, der die Hexen in der 3. Scene des 1. Aktes ſo einführt:

1. Witch. Where hast thou been sister?
2. Witch. Killing swine.
3. Witch. Sister, where thou?
1. Witch. A sailor's wife had chesnuts in her lap,
And mounch'd and mounch'd and mounch'd: —
Give me, quoth I:
Aroint thee, witch! The rump-fed ronyon cries.
Her husband's to Aleppo gone, master o' the Tiger:
But in a sieve I'll thither sail,
And, like a rat without a tail,
I'll do, I'll do, I'll do.
2. Witch. I'll give thee a wind.
1. Witch. Thou art kind.
3. Witch. And I another.

Sie verſtehen doch Engliſch, Herr Schmidt? Wenigſtens ſoviel, wie ich, eines armen Seyers Frau? Ja ſo! ich hatte vergeſſen, daß Sie die Schriftſteller nicht leſen, über die Sie ſchreiben. Aber um Gottes Jeſu Willen! wo können Sie nur die unſinnige Behauptung her haben? Ich war ſchon verbin auf die Vermuthung gekommen, daß Sie in Leipzig, wo Sie Ihr unſterbliches Werk geſchrieben, des

Abends in einer „Zeche lustiger Gesellen" zu kneipen pflegten, die Ihnen für das Pensum des folgenden Tages allerlei Schnurren aufgebunden. Aber eben fällt mein Auge auf die verbergehende Seite, 432, und auf die Worte „Macbeth's Hexen". Ich lese nach; und was finde ich? Sie citiren eine Stelle aus Goethe's Abhandlung über Shakspeare, die, wie Sie sagen, „viel geldne Worte enthält". „Shakspeare," lautet die Stelle, „spricht durchaus an unsern innern Sinn: durch diesen belebt sich sogleich die Bilderwelt der Einbildungskraft, und es entspringt eine vollständige Wirkung, von der wir uns keine Rechenschaft zu geben wissen; denn hier liegt eben der Grund von jener Täuschung, als begebe sich alles vor unsern Augen. Betrachtet man aber die Stücke genau, so enthalten sie viel weniger sinnliche That als geistiges Wort. Er läßt geschehen, was sich leicht imaginiren läßt, ja was besser imaginirt als gesehen wird. Hamlet's Geist, Macbeth's Hexen, manche Grausamkeiten erhalten ihren Werth durch die Einbildungskraft, und die vielfältigen kleinen Zwischenfenen sind blos darauf berechnet." Jetzt wird mir alles klar, Herr Schmidt. Sie haben diese Aeußerung Goethe's lesen müssen, wenigstens die Worte, für Sie Wörter, aus denen sie besteht, weil sie dieselben abzuschreiben hatten. Sie nahmen je ein halb Dutzend Wörter mit den Augen auf und gaben sie mit der Feder von sich. Dabei ist etwas in Ihrem Gehirn hängen geblieben, etwa das, was ich unterstrichen habe, aber nicht genug, um den Sinn der Stelle zu fassen.

Sie meinen, Goethe habe sagen wollen, daß Shakspeare es der Einbildungskraft seiner Zuschauer überlassen habe, sich die Figuren voller auszumalen, die er ihnen vorführt, daß er z. B. von seinen Hexen „die plump gemeinen Züge des Volksglaubens entfernt" habe, weil ja jeder Zuschauer diese Züge kenne und sich hinzudenken werde. Aber, Herr Schmidt, Goethe sagt dem aufmerksamen Leser das direkte Gegentheil, und selbst ein unaufmerksamer, wie Sie, hätte nicht in Ihr lächerliches Mißverständniß verfallen können, wenn er ein wenig von Shakspeare wüßte. Goethe sagt — doch ich fürchte, es übersteigt meine und Ihre Kräfte, Ihnen klar zu machen, was er sagt; und wozu brauchen Sie es denn auch zu wissen? Aber ein Anderes kann ich Ihnen klar machen, Herr Schmidt: daß ich sehr wohl weiß, weshalb Sie so herablassend sind und Goethen die gute Censur geben, daß er „goldene Worte" gesprochen habe. Sie fürchten, es möchte jemand kommen und sprechen: was der Schmidt über die Hexen im Macbeth sagt, ist höchst geistreich, aber er hat es von Goethe — annectirt. Für den Fall

wollten Sie ſich die Antwort ſichern: ich habe ja zu erkennen gegeben, daß ich mit Goethe einverſtanden bin; ich habe ja ſeine Worte golden genannt. Welch ein kleiner Pfiffikus Sie ſind, Herr Schmidt! Aber in dieſem Falle hätten ſie den Kunſtgriff erſparen können; Sie haben nichts von Goethe — annectirt; nur wer Ihr Buch lieſt, wie Sie den Goethe geleſen haben, könnte Sie eines Plagiats aus Goethe beſchuldigen. — Mein Zorn wächſt, Herr Schmidt.

Bd. I. S. 446—449.

„Das Schickſal der Jungfrau“ (von Orleans) „an ſich iſt höchſt tragiſch“, d. h. es enthält eine innere Nothwendigkeit.*) — — — Alle dieſe Momente eines tragiſchen Geſchicks ſind in Schillers Tragödie zwar angedeutet, aber nicht ausgeführt. Die innere Umwendung ihrer(?) Stimmung verſchwimmt zu ſehr in dem Klingklang ſchöner Verſe, um uns mit der Gewalt einer unmittelbaren Wahrheit zu erſchüttern!**)

*) Das Lexerweib: Alle tragiſch iſt, was eine innere Nothwendigkeit enthält. Das Einmaleins, das Wachsthum eines Baumes enthalten eine innere Nothwendigkeit; folglich ſind ſie tragiſch. Aber damit Sie mich nicht deßhalb ſchelten, will ich meine Beiſpiele von den Schickſalen der Menſchen nehmen. Daß ein Schriftſteller, der ebenſo unwiſſend als unehrlich und frech iſt, von einigen Spießgeſellen, die er lobhudelt, zu einer Autorität hinauf gelobhudelt werden iſt, doch endlich auf den Läſteritein (im Jüdiſchen Recht heißt es: „auf den Kal“) geſetzt, ſeiner geſtohlenen Flittern entkleidet und mit Neſſeln und Ruthen geſtrichen wird, das hat eine innere Nothwendigkeit, iſt aber nicht tragiſch, Herr Schmidt.

**) Die drei Gedankenſtriche in meinem Citat vertreten 99 Zeilen Ihres Buches, von S. 446—449. Dieſe 99 Zeilen, ein hübſches Füllſel für Ihr Manuſkript, die abzuſchreiben ich mich nicht überwinden kann, enthalten eine Entwicklung des Charakters und der Seelenkämpfe der Jungfrau. Der letzte Satz, den ich abgeſchrieben habe, ſchließt dieſe Entwicklung, wie bei der Maria Stuart mit einem Zwar — Jedoch.

Was ich bei zwei Veranlaſſungen geargwohnt, das ſehe ich jetzt klar und das ſage ich Ihnen nun auf den Kopf zu, Herr Schmidt: Sie rezenſiren die dramatiſchen Geſtalten unſerer großen Dichter nach einem Rezept. Ich kenne daſſelbe jetzt und könnte jede inhaltreiche Theater- oder Romanfigur ebenſo geläufig rezenſiren, wie Sie es thun, wenn ich das nicht unter mir hielte. Hier iſt das Rezept:

Schildere den Charakter, und drücke Dich ſo unbeſtimmt aus, daß es zweifelhaft bleibt, ob Du die hiſtoriſche Figur ſchilderſt oder die

Figur des Stücks oder eine Figur, die, eine ungeborne Athene, noch in dem Schädel des Rezenſenten wohnt; drücke dich aber ſo geſchickt aus, daß die Leſer, die das Stück nicht genau kennen, verleitet werden zu glauben, es ſei von der dritten die Rede, von der Figur, wie ſie ſein ſollte. Verwende zu dieſer Schilderung die beſten Züge und Farben der Figur des Stücks, indem Du gute Verſe in ſchlechte Proſa überſetzeſt. Weil es aber doch Leute giebt, die das Stück kennen und weil einer von ihnen die Rezenſion leſen könnte, ſo flicke, einmal vorn, einmal hinten, damit man die Retzbede nicht merke, ein Sätzchen ein, daß der Dichter zwar das Richtige geahnt, jedoch nicht gut oder nicht einprägend oder nicht ausgeführt genug dargeſtellt habe. Kommt dann ſo ein unangenehmer Leſer und ſagt: Plagiiren iſt ſchlimm; aber plagiiren und das Plagiirte dem Beſtohlenen als Muſter vorhalten, das iſt ein literariſches Verbrechen, für das es noch gar keinen Namen giebt! — ſo deute würdevoll auf das Sätzchen mit Zwar und Du bleibſt ein ehrlicher Mann.

Auf den Kak! Auf den Kak!

Bd. I. S. 446.

„Die reine Kunſt fordert unbedingte Wahrheit, eine Wahrheit, die überall erkannt, begriffen und nachempfunden werden muß, wo es frei denkende und frei empfindende Menſchen giebt, nicht eine gebrochene, durch individuelle Stimmungen vermittelte Wahrheit. Sie iſt ferner unproteſtantiſch, denn ſie ſtellt die Einbildungskraft über das Gewiſſen."

Das Sezerweib: Wenn ich ein Glas Waſſer vor mir habe, ſo ſagen mir meine geſunden Sinne, ob das Waſſer klar und rein, oder ob es trübe, übelriechend und widrigſchmeckend iſt. Den unreinen Waſſer anzugeben, wodurch es verunreinigt iſt, das geht zuweilen über mein Bischen Haus- und Küchenchemie, denn das erfordert oft mannigfache Verſuche und langwierige Arbeiten. Mit Ihrem Satze eben ging es mir ähnlich; ich ſah, fühlte, daß er Unſinn enthalte, aber welcher beſondere Unrath darin ſtecke und woher Sie denſelben bekommen, das wußte ich nicht anzugeben. Ich zeigte alſo die Stelle unſerm Studenten — Sie kennen ihn ſchon, Herr Schmidt, er iſt ein braver Junge, keiner von den Brotſtudenten, die ſchon auf der Univerſität von Gehalt und Carrieren reden. Der prüfte ſie und gab mir dieſen Beſcheid:

Herr Schmidt muß einmal bei einem Schüler Kant's ein Kolleg über Aeſthetik nicht gehört, ſondern belegt, geſchwänzt und nach den mitgeſchriebenen Notizen eines Commilitonen nachgeritten haben, aber nur die erſten Seiten. Da wird er denn etwa dies geleſen haben. Weil das Schöne ohne alles Intereſſe wohl gefällt, ſo muß es einen Grund des allgemeinen Wohlgefallens für Jedermann enthalten und alſo nicht, wie das Angenehme, auf ein ſolches Sinnengefühl gegründet ſein, wonach jeder ſeinen eigenen Geſchmack hat. Und etwa dies: der Grund, daß man beim Schönheitsurtheil um Jedermanns Beiſtimmung wirbt, iſt die Idee eines Gemeinſinnes, welcher als eine Wirkung des freien Spieles unſerer Gemüthskräfte nur durch das Gefühl und nicht durch Begriffe dasjenige beſtimmt, was gefällt oder mißfällt. Solche Notizen, meint der

Student, hätten Sie in einem Anfall von dem proteſtantiſchen Dummkoller, mit dem Sie behaftet ſeien, auf ihre Weiſe zurecht gemanſcht. Hätten Sie das Kolleg ordentlich bis zu Ende gehört, ſo würden Sie von Ihrem Kantiſchen Profeſſor erfahren haben, daß die wahre Bildung des Geſchmackes die Entwicklung ſittlicher Ideen und die Bildung des ſittlichen Gefühles ſei.

Was ſie geſtern gelernt, das wollen ſie heute ſchon lehren,
Ach, was haben die Herren doch für ein kurzes Gedärm!

Bd. I. S. 449.

Immer noch die Jungfrau von Orleans. „Die Schilderung der Landesnoth, die nur durch ein Wunder gelöst werden kann, ist unübertrefflich; ebenso die Steigerung des Affekts bis zum höchsten Ausbruch und die Färbung des mittelalterlichen Kriegslebens. Diese lebendige Schilderung des Wirklichen hebt die übersinnliche Macht um so glänzender hervor, und wenn es dem Dichter nicht ganz gelungen ist, das Wunder real darzustellen, so schimmert doch in dieser Region, wo die Wirkung von der Ursache nicht bedingt wird, verklärend der Geist eines höhern Rechtes durch."

Das Seherweib: Ich verstehe das nicht; wer mehr?

Bd. I. S. 258.

Schiller's Lied von der Glocke wird verarbeitet: „Die Symbolik der Glocke iſt für ihn eine rein ſinnliche, es iſt, als ob die Glocke nur zufällig, wie ein Naturlaut, bei allen wichtigen Angelegenheiten des menſchlichen Lebens ihre eherne Stimme vernehmen ließe. Daß die Glocke ein Zeichen der Kirche d. h. ein Symbol von dem Zuſammenhang der irdiſchen und der überirdiſchen Welt iſt, wußte der Dichter wohl, aber eine eigenthümliche Scheu hielt ihn ab, es darzuſtellen.[1]) **Wo es auf griechiſche oder katholiſche Vorſtellungen ankam, war er mit einer reichen Mythologie bald bei der Hand, gleichviel ob er daran glaubt oder nicht.** Hier nun hätten ſich die kirchlichen Vorſtellungen von ſelbſt aufdrängen ſollen, aber er ſcheuchte ſie zurück, und bei dem ernſten ſittlichen Inhalt iſt es beſſer, daß der Dichter bei

[1]) Das Sezerweib:

Hoch über'm niedern Erdenleben
Soll ſie im blauen Himmelszelt,
Die Nachbarin des Donners, ſchweben
Und grenzen an die Sternenwelt,
Soll eine Stimme ſein von Oben,
Wie der Geſtirne helle Schaar,
Die ihren Schöpfer wandelnd loben
Und führen das bekränzte Jahr.
Nur ewigen und ernſten Dingen
Sei ihr metall'ner Mund geweiht,
Und ſtündlich mit den ſchnellen Schwingen
Berühr' im Fluge ſie die Zeit.
Dem Schickſal leihe ſie die Zunge;
Selbſt herzlos ohne Mitgefühl,
Begleite ſie mit ihrem Schwunge
Des Lebens wechſelvolles Spiel.
Und wie der Klang im Ohr vergehet,
Der, mächtig tönend, ihr entſchallt,
So lehre ſie, daß nichts beſtehet,
Daß alles Irdiſche verhallt.

lem sinnlichen Klang eines Glaubens stehen blieb, der ihm innerlich fremd war, wenn auch seine Symbole ihn ahnungsvoll berührten, als wenn er sich künstlich in eine gemachte Stimmung versetzt hätte.[2]) Es war der damaligen Zeit nicht gegeben, die Neigungen des Gemüths mit den sittlichen Ueberzeugungen ins Gleiche zu bringen; aus eigner Kraft ist es der Dichter überhaupt nicht im Stande,[3]) und doch wollen wir auch diesen Ton der Glocke als eine warnende Stimme festhalten, die in das griechische Schattenreich eindrang und die in süße Selbstvergessenheit gewiegten Künstler daran erinnerte, daß es noch eine Wirklichkeit gebe.[4])

[2]) Im Schatten kühler Denkungsart
Des Lebens Unverstand
Mit Wehmuth zu genießen,
Ist Tugend, ist Begriff.

[3]) Wie schade, daß Sie nicht in der damaligen Zeit gelebt, Herr Schmidt! Sie hätten dem Dichter dazu verholfen, und vielleicht hätte ein Anderer schon mir und meinem geplagten Mann diese abscheuliche Arbeit abgenommen.

[4]) Bim bam! Bam bim!

Bd. I. S. 521.

„Bei den klaſſiſchen Dichtern aller übrigen Nationen gab das Gewiſſen des Volks die Grundlage ihrer Empfindungen. Sie ſuchten es zu läutern und zu verklären, aber nicht ſeinen eigentlichen Kern zu verwandeln. In unſerer klaſſiſchen Zeit dagegen war der Idealismus der Wirklichkeit entgegengeſetzt; die Dichtkunſt ſuchte ihre Ideale d. h. ihr äſthetiſches Gewiſſen bei den Heiden, bei den Katholiken, bei den Griechen und Indiern, ſie ſuchte es in den Lehrbüchern der Phyſik und Chemie, in den Mythen barbariſcher Stämme, ſie ſuchte es überall, nur nicht im eignen Volke.“

Das Setzerweib: Ich hatte mir in dem, was Sie über Schiller ſagen, noch viele Stellen angeſtrichen. Aber, Herr Schmidt, ich habe Gardinen zu waſchen, Kleid in die Winterkleider zu ſtecken und unſer Gärtchen zu beſtellen; und ſo tief mich Dinge berühren mögen, die außerhalb vergehen, das Haus, meine ich, iſt und bleibt für die Frau das Nächſte. Ich will alſo mit der verſtehenden Stelle ſchließen und Ihnen ruhig, ſo entrüſtet ich bin als Deutſches Weib und als Mutter, Ihnen ruhig ſagen, was ich von Ihrem Werke halte, und verſuchen über den einen Punkt, den ich vollkommen verſtehe, beſſer als Sie, Herr Schmidt, Ihnen in das „Gewiſſen“ zu reden, von dem Sie ſoviel ſchwatzen.

Ihr Buch oder jedes einzelne Kapitel deſſelben, das ich geleſen habe, erſcheint mir wie ein Beet. Sie kennen die Pflanze, Herr Schmidt? einen Pilz, der auf den Angern wächſt, rund, gedrungen, feſt ausſieht, auch einer auftretenden Berührung widerſteht. Thut man aber einen derben Schlag darauf, paff, platzt das Ding, heraus fliegt ein edler, fauliger Staub, der dem Vieh die Lungenfäule und den Menſchen, die etwas davon in's Auge bekommen, Blindheit verurſacht; und was übrig bleibt, wenn der Staub, der aus Millionen von Sporen, von Keimen des Unzeugs beſteht, verflogen iſt, das iſt ein leerer Balg zaritig anzuſehen.

Einen der Keime, mit denen Ihre Beete, ich meine, Ihre Kapitel gefüllt ſind, habe ich unter der Lupe, während ich Ihnen ein paar Fragen vorlege.

Was ſoll dieſe Glaubensinquiſition, die Sie mit Schiller vorneh-

men? Hat er Ihnen nicht die Frage nach seinem Glauben verweg beantwortet?

— — „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die Du mir nennst. — Und warum keine? Aus Religion."

Weshalb schnüffeln Sie unaufhörlich an ihm herum nach Katholicismus, nach Popery? Und weshalb verfahren Sie so unehrlich dabei? Weshalb trachten Sie nach dem Ruhme, der Titus Oates der Deutschen Literaturgeschichte zu sein? Sie beschnüffeln die Dichtungen Schiller's, in denen katholische Personen, katholische Zeiten dargestellt werden, und rümpfen die Nase und zwinkern verdächtigend mit den Augen nach einem, leider nur zu stark besetzten Glaubenstribunale, wenn Sie Katholicismus gerochen haben. Aber nicht einmal alle Dichtungen der Art beriechen Sie darnach, den Don Carlos z. B. nicht. Vollends von den Geschichtswerken Schiller's, von dem rubigen Urtheil über den Katholicismus und der tiefen Entrüstung über seine Entartungen, die in dem Abfall der Vereinigten Niederlande auf allen Seiten hervortreten, nehmen Sie bei Ihrer Inquisition keine Notiz. Ist das ehrlich?

Und wozu dieser wüste protestantische Spektakel? Luther war ein Protestant, Calvin war ein Protestant, Wöllner war ein Protestant, Strauß ist ein Protestant, Humboldt war ein Protestant, Hengstenberg ist ein Protestant, der Steuerrendant Merz zu Greiz*) ist ein Protestant, Sie sind ein Protestant, ich bin eine Protestantin. Alba war ein Katholik, Joseph II. war ein Katholik, Pie Neuf ist ein Katholik, Cavour war ein Katholik, Garibaldi ist ein Katholik, Tanten war ein Katholik. Was treiben Sie mit dem Doppelsinn des Wortes Protestantismus ein Spiel, das eine schlichte Frau, wie ich, durchschaut? Was verhetzen Sie die Konfessionen der Vergangenheit, anstatt an der Kirche zu bauen, sei es auch nur ein einziges Steinchen zuzutragen, zu der unsere großen Dichter den Riß gezeichnet, den Grund gelegt? Sie sagen, unsere klassischen Dichter hätten ihre Ideale bei den Katholiken gesucht, überall, nur nicht im eigenen Volk! Sie streichen ganz kühl die Katholiken aus dem Deutschen Volke aus! Sind Sie denn so unwissend, daß Sie nicht einmal die Bevölkerungsstatistik Deutschlands kennen? Und wenn Sie wissen, daß unter den 44 Millionen, die das Bundesgebiet bewohnen, 25 Millionen, also über die Hälfte, römische Katholiken und nur 18½ Millionen Protestanten sind, wenn Sie das wissen, wie denken Sie sich dann Ihr gothaisches deut-

*) Siehe Vossische Zeitung vom 13. April d. J., 1. Beilage.

ſches Reich eingerichtet? Ich will den Gedanken nicht weiter verfolgen, um nicht die Ruhe zu verlieren, mit der ich noch als Mutter zu Ihnen zu reden habe.

Es iſt heutzutage ſchwer, Kinder zu erziehen. Soll man ſie in die Polskirche ſchicken oder in die andere Kirche am entgegengeſetzten Ende der Stadt, wo gepredigt wird, daß eine ehrbare Frau nicht weiß, wohin ſie ihre Augen wenden ſoll? Ohne Religion will man ſie aber doch nicht aufwachſen laſſen. Ich gebe ihnen daher früh Schiller's Gedichte in die Hände, damit ſie das Gute lieben und ſchön finden lernen; ich weiß, wie ich ſelbſt als Kind das Buch mit Freude und Ehrfurcht angeſehen. Und nun kommt einer und ſagt, in der deutſchen Literatur:

— — — — giebt es kein Ding, als mich ſelber.
Alles Andere, in mir ſteigt es als Blaſe nur auf.

Nun hätten die Kinder, wenn ich es nicht ſorgfältig unter Schloß hielte, ſchon in dieſen Tagen Ihr Buch in die Hände bekommen und erfahren, daß Jemand Schillern wie einen dummen Jungen corrigirt, und dieſer Jemand Sie, Herr Schmidt, der ſogar Erwachſene genug berückt hat. Gehen Sie in ſich, Sie Mann mit dem proteſtantiſchen Sündenbewußtſein, rechtfertigen Sie ſich durch gute Werke, kaufen Sie Ihr Buch auf und laſſen Sie es einſtampfen!

Bd. I. S. 516.

„Aus einem **unendlich kleinen** Vorrath des Stoffes hatte er (Schiller) eine sehr vielseitige Weltansicht gewonnen, die **selbst die Kundigen** (!) zuweilen durch ihre geniale Wahrheit überraschte. Daher seine langsame Entwickelung, daher aber auch sein fester Glaube an die Gewalt des Geistes, dem die Wirklichkeit unterthan sei.

Anm. d. Setzer. Ja, Herr Schmidt, nun wieder zu mir. Nicht wahr, variat delectat? Aber was haben Sie zu meinem Weibchen gesagt, Herr Schmidt? Ist es nicht ein Prachtweib? Die wahre Eumenide! Und ich bin überzeugt, noch lange werden Ihnen ihre Rachelieder ins Ohr tönen:

(Ein Erinnen Zeitgesang
Tönt er ohne Saitenspiel
Dürre Leuch' in Julians Heer:
(Nach Aeschylos, Orestia, V. 315.)

Dafür werde ich nun milde sein und Sie nicht mehr lange Spießruthen laufen lassen. Nur noch wenige Minuten gedulden Sie sich für ein Paar Studien, die ich noch an Ihnen zu machen habe.

Also so „unendlich klein", nicht nur so „klein", sondern so „unendlich klein" ist der Vorrath von stofflichem Wissen, über den Schiller verfügt und aus dem er sich seine Weltansicht bildete, die gleichwohl „selbst die Kundigen" — und zu den „Kundigen" gehören natürlich vor Allen auch Sie, Herr Schmidt, Sie könnten ja sonst gar nicht wissen, daß sein Wissensvorrath so „unendlich klein" war! — zuweilen durch ihre geniale Wahrheit überraschte?

Also der Verfasser Wallensteins und des dreißigjährigen Krieges, der Uebersetzer des Euripides und der Kenner der antiken Tragödie, die er in seiner Braut von Messina wiederzubeleben suchte, der gründliche Forscher der Schweizergeschichte, die er in seinem Tell so meisterhaft gestaltet, und der Verfasser der Briefe über die ästhetische Erziehung hat nicht etwa einen achtungswerthen und ausgedehnten Wissenshorizont, der nur hier und da etwas tiefer sein könnte, sondern er hat überhaupt nur einen „kleinen Vorrath" von stofflichem Wissen. Ja nicht nur einen „kleinen", sondern selbst nur einen „unendlich kleinen Vorrath". Hm, hm! Ich begreife! Alles im Leben ist relativ, und so wird denn, Herr Schmidt, der Schiller'sche Wissensvorrath Ihnen nur deshalb so „unendlich klein" erscheinen, weil Sie dabei, wie

natürlich, von dem Vergleichungsmaßſtab Ihres eignen unermeßlichen Wiſſensvorraths ausgehen, den wir ſo gründlich kennen gelernt haben. Welche Fernſicht ſich alſo dem Leſer, der ſich auf die Höhe jenes Satzes emporgearbeitet hat, von da aus auf die unüberſehbaren Gletſcherfelder Ihres eignen Wiſſens eröffnen muß, wenn er ſieht, wie daneben der Vorrath des Schiller'ſchen Wiſſens zu einem „unendlich kleinen", zu einem kaum wahrnehmbaren Punkte, zur unendlich kleinen Größe verſchwindet!

Je nun, Herr Schmidt, mit Ihrem Wiſſenshorizont, der ſich, wie wir geſehen haben, gleichmäßig über alle Zeiten und alle Dinge erſtreckt und alle mit derſelben Nacht bedeckt — die ſieben Weiſen und den mittelalterlichen Schwabenſpiegel, die Geſchichte Roms und die Geſchichte Griechenlands, die ſich aus alten Nationalſagen entwickelt, den Arianismus und das orthodoxe Glaubensbekenntniß und die Aufklärung, den dreißigjährigen Krieg und die Deutſche Kulturgeſchichte, die Philoſophie Fichte's und die Philoſophie Hegel's und den Indiſchen Pantheismus, die alte Symbolik und Mythologie, die hiſtoriſche Schule und die Vertragstheorie ꝛc. ꝛc. ꝛc. ꝛc. — mit dieſem Wiſſenshorizont wird ſich allerdings nicht ſo leicht Jemand vergleichen. Sie haben das Wiſſen billig, verehrter Mann! Sie könnten morgen über China ſchreiben und übermorgen über die Hieroglyphen!

Aber wenn Sie nun ſchon einmal ſo ungroßmüthig ſind, ſich dieſes Ihres natürlichen Vortheils über Schiller bedienen zu wollen, begriffen Sie nicht wenigſtens, daß es heißt, den Reſpekt, den wir den größten Geiſtern der Nation ſchulden, bis zur unerlaubteſten Schamloſigkeit verleugnen, wenn Sie einen formellen und poſitiven Gegenſatz machen zwiſchen Schiller einerſeits und den Kundigen andererſeits. „Aus einem unendlich kleinen Vorrath des Stoffes hatte Schiller eine ſehr vielſeitige Weltanſicht gewonnen, die ſelbſt die Kundigen zuweilen durch ihre geniale Wahrheit überraſchte." Schiller wird alſo in einen poſitiven Gegenſatz zu den „Kundigen" gebracht; Schiller wird formell den Unkundigen eingereiht!

Indeß, alle dieſe Fehler des Herzens wiſſen Sie doch wieder ſofort durch die eigenthümliche Tiefe Ihres Geiſtes gut zu machen! „Daher — fahren Sie fort; alſo weil er ſich ſeine geniale Weltanſicht aus einem unendlich kleinen Vorrath von Stoff bildete — ſeine langſame Entwicklung." Ueberraſchend ertaunlicher Geiſt, der Sie ſind! Ich hätte bisher geglaubt, daß derjenige, der ſich ſeine Weltanſicht aus einem unendlich großen Vorrath von Stoff, aus einer genauen Detailkenntniß der Dinge bilden will, langſamer zur Entwicklung

derselben käme und kommen müßte, als derjenige, der sich begnügt, aus einem unendlich kleinen Vorrath von Stoff, der eignen Genialität vertrauend, sie zu gewinnen. Sie wissen das ganz anders und viel besser: Je weniger einer seine Weltansicht auf gründliche Studien basirt, je mehr er sich dabei auf die eigne Genialität verläßt, desto langsamer kommt er zu einer fertigen Ansicht; je mehr einer darauf ausgeht, einen unendlich großen Vorrath von stofflicher Kenntniß zu gewinnen, um sich erst aus ihm seine Weltansicht zu bilden, desto schneller ist er fertig. Bon! Aber das ist noch gar nichts gegen das nun Folgende!

„Es hängt Gewicht sich an Gewicht."

Sie fahren unmittelbar fort: „Daher — also immer wegen seines unendlich kleinen Vorraths von Wissen — daher aber auch kein fester Glaube an die Gewalt des Geistes, dem die Wirklichkeit unterthan sei!"

Der Glaube an die Gewalt des Geistes, dem die Wirklichkeit unterthan sei, oder der Idealismus ist also die Frucht von — einem unendlich kleinen Wissen, wie wir früher bereits gesehen haben, das er (S. 49) „die Frucht einer vieljährigen Verbitterung" ist. Bald werden wir aber noch tiefer über das Wesen des Idealismus belehrt werden.

Bd. I. S. 336.

Bei Beurtheilung des Wallenſtein: „Nun iſt es Schiller hoch anzurechnen, daß er der äſthetiſchen Objectivität niemals das Gewiſſen opfert, daß für ihn die Begriffe ſchön und gut immer zuſammenfallen[1]), allein ein Fehler iſt es, daß er dieſen Satz nicht in einem innern dialektiſchen Prozeß darſtellte[2]), ſondern ſo, daß die idealen Geſtalten, außerhalb der Handlung ſtehend, keinen andern Ausweg wiſſen, als aus der

[1]) **Anm. d. Setzers.** So? Das erſcheint Ihnen alſo als eine beſondere Eigenthümlichkeit Schillers, daß er der „äſthetiſchen Objectivität" niemals „das Gewiſſen opfert", daß „für ihn" die Begriffe „ſchön und gut immer zuſammenfallen." Das iſt ſo eine zu lobende Schiller'ſche Spezialität; denn eigentlich und bei andern großen Dichtern — ergiebt ſich aus dieſem Satze — ſind dies Gegenſätze, fallen nicht zuſammen! O, Herr Schmidt, welche tiefe Kenntniß der Aeſthetik birgt ſich in den Falten dieſes Ihres Satzes! Und welcher Einblick in Ihr eigenes Innere ergiebt ſich daraus! Denn wie gewiſſenlos muß Ihre eigene „äſthetiſche Objectivität," und wie unäſthetiſch muß Ihr Gewiſſen ſein, wenn Sie das Zuſammenfallen beider für etwas Beſonderes bei Schiller nehmen, nicht wiſſend, daß daſſelbe vielmehr der unerläßliche ideale Boden aller wahrhaften Poeſie iſt. Wenn Sie doch nicht loben wollten, Herr Schmidt. Ihr Lob iſt noch viel unerträglicher, als Ihr Tadel!

[2]) Bim bam! Jetzt alſo kommt der Tadel nach: Das Lob war überhaupt nur voraus geſchickt, um ihn einzuleiten. Alſo das iſt „der Fehler" bei Schiller, daß er das Zuſammenfallen der Begriffe Schön und Gut nicht „in einem innern dialectiſchen Prozeß darſtellt." Ob Sie wohl eine Ahnung haben mögen, Herr Schmidt, von dem heitern Unſinn, den Sie ſchreiben, um mit einem vornehmen Worte — „dialectiſcher Prozeß" — Parade machen zu können, deſſen Bedeutung Sie nicht einmal verſtehen? Wann würde denn das Zuſammenfallen der Begriffe Schön und Gut „in einem innern dialectiſchen Prozeß dargeſtellt" ſein? Dann, wenn ein Schönes, das bei ſeinem Auftreten zuerſt als ſchön, aber als ein Nicht-Gutes, Schlechtes erſcheint, ſich zuletzt dennoch dieſen Schein abſtreifend auch als das Gute enthüllte. Oder dann, wenn ein

Welt zu verſchwinden[3]). Die Liebesepiſode wächſt nicht

Gutes, welches zuerſt als gut aber als häßlich erſchienen, eben ſo durch die allmähliche Entwicklung dieſen Schein abwerfend ſich dahin enthüllte, daß es auch das Schöne ſei.

In der That, ein ganz geeigneter Gegenſtand für das Mährchen, den Roman und manche andere Dichtung. Aber für das Drama, Herr Schmidt, welches es nicht mit Abſtoßung eines falſchen Scheines und Selbſtentbüllung, ſondern mit Handlung zu thun hat, und noch dazu für das klaſſiſche Drama, Herr Schmidt, welch' geeigneter Gegenſtand! O Sie grundtiefer Aeſthetiker!

[3]) Bim bam! Iſt es denn aber wirklich erlaubt, Herr Schmidt, einen ſo grauſamen Blödſinn zuſammen zu ſchreiben: Haben Sie denn gar keine Ahnung von der abſoluten Gedankenloſigkeit, die ſich in dieſe Wortklauberei verbirgt? Alſo: Schiller ſtellt — und das iſt ſein Fehler — das Zuſammenfallen der Begriffe von Schön und Gut nicht als einen dialectiſchen Proceß dar, „ſondern ſo" ſtellt er das Zuſammenfallen der Begriffe von Schön und Gut dar, „daß die idealen Geſtalten außerhalb der Handlung ſtehend keinen andern Ausweg wiſſen, als aus der Welt zu verſchwinden." Aber lieber Herr Schmidt, dadurch, daß „die idealen Geſtalten aus der Welt verſchwinden," wird doch nun und nimmermehr das Zuſammenfallen der Begriffe Schön und Gut dargeſtellt! Alſo ſo, „daß die idealen Geſtalten aus der Welt verſchwinden," hat Schiller überhaupt nicht das Zuſammenfallen der Begriffe von Schön und Gut darzuſtellen oder darſtellen wollen, ſondern, Sie Ritter vom Blödſinn, etwas ganz anderes hat Schiller dadurch „daß die idealen Geſtalten aus der Welt verſchwinden" dargeſtellt. Was dieſes andere ſei? Nun, eine ganz kurze Andeutung! Erſtens hat er natürlich nicht ein Zuſammenfallen, ſondern einen Gegenſatz durch dieſes Verſchwinden der idealen Geſtalten aus der Welt dargeſtellt. Und weitens weder das Zuſammenfallen noch den Gegenſatz der Begriffe von Schön und Gut, welche bei Schiller vielmehr immer von Haus aus ganz identiſch ſind, ſondern den Gegenſatz dieſer identiſchen Begriffe von Schön oder Gut einerſeits — und der Wirklichkeit andererſeits.

Wenn Sie die Schiller'ſchen Tragödien begreifen wollen, Herr Schmidt, was nicht ſo leicht iſt, ſo hätten Sie zuvor ſeine Gedichte begreifen müſſen, was ebenfalls nicht ſo leicht iſt. Dann würden Sie gefunden haben, daß dieſes „Verſchwinden der idealen Geſtalten aus

organiſch aus der übrigen Handlung, ſie ſpricht zu ſehr die

der Welt" in den Schiller'ſchen Tragödieen ſich von ſelbſt auf den Grundton zurück führt, der auch alle lyriſche Poeſie Schillers durchzittert, nehmlich auf den Gegenſatz des Schönen und Guten — des Idealen — und des Wirklichen.

Dieſer Gegenſatz iſt es, welcher die geſammte Schiller'ſche Poeſie charakteriſirt und der eine Seite des eigentlichen Standpunkts Schiller's ausmacht.

„Was unſterblich im Geſang ſoll leben,
Muß im Leben untergehen."

Verſe aus den Göttern Griechenlands, welche alſo ganz dieſelbe Weltanſchauung ausſprechen, wie Thekla in ihrer Klage um den Tod ihres Geliebten:

— Und wirft ihn unter den Hufſchlag ſeiner Pferde,
Das iſt das Loos des Schönen auf der Erde.

Oder:

Er iſt dahin, der ſüße Glaube,
An Weſen, die mein Traum gebar,
Der rauhen Wirklichkeit zum Raube,
Was einſt ſo ſchön, ſo göttlich war.

Und:

„Nur der Irrthum iſt das Leben
Und das Wiſſen iſt der Tod.

Gerade ſo wie Wallenſtein ſagt, es ſei ihm durch den Verluſt von Max das Schöne, der Traum unterſagt und nur die gemeine Deutlichkeit der Dinge übrig geblieben.

Doch fühl' ich's wohl, was ich in ihm verlor,
Die Blume iſt hinweg aus meinem Leben,
Denn er ſtand neben mir wie meine Jugend,
Er machte mir das Wirkliche zum Traum,
Um die gemeine Deutlichkeit der Dinge
Den gold'nen Duft der Morgenröthe webend —
Im Feuer ſeines liebenden Gefühls
Erhoben ſich mir ſelber zum Erſtaunen
Des Lebens flach alltägliche Geſtalten,
— Was ich nun ferner auch erſtreben mag,
Das Schöne iſt doch weg, das kommt nicht wieder.

Und am einfachſten können Sie ſich durch „die Ideale" hierüber unterrichten:

persönliche Ueberzeugung (!) des Dichters aus. So lange nun Schiller sich dem gegebenen Stoff anschließt,

„Wie tanzte vor des Lebens Wagen
Die lustige Begleitung her.
Die Liebe mit dem süßen Lohne,
Das Glück mit seinem gold'nen Kranz,
Der Ruhm mit seiner Sternenkrone,
Die Wahrheit in der Sonne Glanz.
Doch ach, schon auf des Weges Mitte
Verlieren die Begleiter sich.
&c. &c. &c.

Und wenn Sie nun diesen Gegensatz des Schönen und Guten und des Wirklichen bei Schiller tadeln wollten, so würden Sie mit diesem Tadel nicht dies und das bei ihm treffen, sondern Sie würden nirgends anders hintreffen, als:

„— — in seines Wesens tiefste Wesenheit."
(Tasso.)

Denn dies ist eben die eine Seite des Standpunktes, welchen Schiller in der Entwicklungsgeschichte des Deutschen Geistes darstellt und bedeutet. Sie würden dann also tadeln, daß Schiller eben Schiller ist, daß er nicht Homer, Sophokles, Shakespeare, Goethe, oder auch Julian Schmidt geworden ist.

Damit Sie nun aber nicht wieder hingehen und sagen: Schiller sei also nur ein Weltschmerzler gewesen, muß ich Sie doch noch darauf aufmerksam machen, daß dies, wie ich Ihnen bereits sagte, nur die eine Seite, das eine Moment des Schiller'schen Standpunktes bildet.

Die andere Seite ist nun die, daß es allerdings auch zu einer Versöhnung jenes Contrastes bei ihm kommt. Diese Versöhnung ist für Schiller die Kunst und die Synonyma, unter welchen er diese darstellt: der Schein („Scheine das Schöne und flechte sich Kränze"), die Gestalt, die Form, das Bild, der Gesang.

Aber frei von jeder Zeitgewalt
Die Gespielin seliger Naturen,
Wandelt oben in des Lichtes Fluren,
Göttlich unter Göttern, die Gestalt.

Oder:

Nicht der Masse qualvoll abgerungen,
Schlank und leicht, wie aus dem Nichts gesprungen
Steht das Bild vor dem entzückten Blick.

charakteriſirt er durch Farbe und Haltung die Zuſtände,

Alle Zweifel, alle Kämpfe ſchweigen
In des Sieges hoher Sicherheit
Ausgeſtoßen hat es jeden Zeugen
Menſchlicher Bedürftigkeit.

Und:

„Aber in den heitern Regionen,
Wo die reinen Formen wohnen,
Rauſcht des Jammers trüber Strom nicht mehr.
Hier darf Schmerz die Seele nicht durchſchneiden,
Keine Thräne fließt hier mehr dem Leiden,
Nur des Geiſtes tapf'rer Gegenwehr",

ſo daß hier „— — des Erdenlebens
Schweres Traumbild ſinkt und ſinkt und ſinkt".

woraus ſich als Konſequenz der tiefere Sinn der Verſe ergiebt:

„Wollt ihr ſchon auf Erden Göttern gleichen,
Frei ſein in des Todes Reichen,
Brechet nicht von ſeines Gartens Frucht:
An dem Scheine mag der Blick ſich weiden.
Des Genuſſes wandelbare Freuden
Rächet ſchleunig der Begierden Flucht."

Die Kunſt ſelbſt iſt alſo nach Schiller die höhere und wahre Realität, in welcher jener Kontraſt überwunden und verſöhnt wird.

Sie iſt wahre und bleibende Wirklichkeit, denn:

„Sehn wir doch das Große aller Zeiten
Auf den Brettern, die die Welt bedeuten,
Sinnvoll ſtill an uns vorübergehn."

Sie iſt eine realere und bleibendere Wirklichkeit, als die gemeine Wirklichkeit;

„Denn das ird'ſche Leben flieht
Und die Todten dauern immer."

Und darum noch einmal:

„Was unſterblich im Geſang ſoll leben,
Muß im Leben untergehn."

Doch — es ſoll mir nicht einfallen, Herr Schmidt, hier ernſthaft die tiefere Bedeutung Schiller's zu entwickeln! Vielleicht thue ich dies ein andermal, an einem würdigeren Orte. Aber in Anmerkungen zu Ihrem Gedichte — — es wäre faſt Verſündigung an Schiller

aus denen seine Ereignisse herauswachsen[1]), und die individuelle Eigenthümlichkeit der Personen so scharf wie Shakespeare, wenn es uns auch bei dem knappen Styl Shakespeare's deutlicher wird[2]). Allein wenn ihn sein selbst! Zudem:

„Mir werden, sprach der Fiedler, des Panzers Ringe kühl,
Ich spüre Morgenwinde, die Nacht reicht an ihr Ziel."
(Nibelungenlied, 31. Abentd.)

[1]) Jedes Ihrer Worte, Herr Schmidt, könnte einem Nervenschwachen machen, jedes Ihrer Worte ist von der plumpsten Unwissenheit über die gesammten Gebiete, über die Sie schreiben, gezeichnet! Sie lassen in Schiller's Tragödien aus den „Zuständen die Ereignisse herauswachsen". Dann wären es — Epopöen, Herr Schmidt, nicht Tragödien!

Genau dies ist eben der Begriff des Epos! Die Tragoedie aber, Herr Schmidt, kennt überhaupt keine „Ereignisse," sondern nur „Handlungen," und in ihr „wachsen die Ereignisse nicht heraus" („organisch"? nicht wahr?) sondern sie entspringen aus der freien Innerlichkeit des subjektiven Entschlusses, und dann wachsen sie am wenigsten „aus den Zuständen" heraus, gegen welche sie sich vielmehr richten, sondern sie entspringen aus der Freiheit der wollenden Menschen. Jedes Ihrer Worte macht den Eindruck, als wenn man einen Fuhrmannsknecht mit dicken, nägelbeschlagenen Stiefelabsätzen auf einer Statue von Phidias herumtrampeln sähe! Und dann, die schönen beiden Hälften, in die Ihnen Schillers dramatische Meisterwerke zerfallen. Entweder er tritt, wie Sie bald darauf behaupten, „aus seinen Charakteren heraus," überläßt sich, wie Sie ihm vorwerfen, einem tadelnswerthen subjektiven Idealismus, oder aber er „schließt sich dem gegebenen Stoff an." Ein schöner Dramatiker wäre das, und ich wüßte nicht, was schlimmer und undramatischer wäre! O, Herr Schmidt, Herr Schmidt, wenn ich nur nicht so müde wäre!

[2]) Herr Schmidt! Ich bin müde, sterbensmüde! Meine unsterbliche Seele ist bis auf den Tod ermattet von Ihrem Gewäsch! Aber mein Junge, der Bengel, kneipt mich, er will durchaus noch einmal zu Worte kommen. Er läßt Sie fragen, worauf denn jenes „es" geht? „Es wird bei Shakespeare deutlicher." Was wird deutlicher? Da in dem vorhergehenden Satztheil, auf welchen das „es" zurückweist, kein Substantivum generis neutrius vorkömmt, auf welches sich

Gefühl übermannt, ſo daß er gewiſſermaßen aus ſeinen Charakteren heraustritt, ſo vernehmen wir wieder jene Stimmen der Natur (!!), die ſich in den Räubern und in Don Carlos ſo außer allem Maß und Schick ausbreiteten. Der Idealismus, der die Wirklichkeit nicht achtet, ſchwärmt immer in's Blaue, er entfernt ſich von den individuellen Zuſtänden und bezieht ſich auf die hergebrachte Empfindungsweiſe der Zeit*).

das „es" zurückbeziehen könnte, ſo greift, wie Ihnen bekannt ſein ſollte, dies „es" den ganzen vorhergehenden Satz ſelbſt als das Subjekt auf, auf das es ſich bezieht. Dieſer vorhergehende Satz war, daß: „Schiller die Zuſtände und Perſonen ebenſo ſcharf charakteriſirt, wie Shakeſpeare." Indem nun das „es" auf dieſen ganzen Satz ſich zum Subjekt macht, ſo kommt nun folgender Sinn des Schlußſatzes ſtreng grammatikaliſch heraus: „Es wird uns bei dem knappen Styl Shakeſpeares deutlicher, daß Schiller ebenſo ſcharf charakteriſirt, wie Shakeſpeare." Ach, Herr Schmidt, lernen Sie doch erſt ein Bischen Grammatik, damit Sie uns Ihren Blödſinn über Schiller wenigſtens in einer nothdürftig richtigen Sprache vortragen können.

*) Mir, Herr Schmidt, ſagen die „Stimmen der Natur," daß es Zeit iſt, zu Bett zu gehen und Ihnen gute Nacht für immer zu ſagen. Darum will ich den Blödſinn, der im Obigen enthalten, meinen Lesern ſelbſt zur Verhöhnung überlaſſen. Ein Leſer, der bis hierher gekommen und noch immer meiner Interpretation bedürftig wäre, wäre ohnehin nicht mehr werth, daß ich mir noch mit ihm Mühe gebe.

Es geht unmittelbar nach den zuletzt angeführten Worten weiter: „Solche Stellen sind es, welche Schiller's Dramen zuerst populär gemacht haben. Man hat sie in der Knabenzeit sich eingeprägt und dann so lange hin- und hergetragen, **bis sie allen Gebildeten zum Ekel geworden sind,** und wenn man dann den Dichter der Jugend lediglich aus dem Gedächtniß auffrischte, verfiel man wohl in den Wahn: jener phrasenhafte Idealismus sei das Charakteristische seiner Poesie."

Der Leser nimmt die Maske ab, tritt an den Rand der Orchestra und sagt ganz einfach und schlicht zum Publikum: Wenn ein Volk eine solche Versündigung an allen seinen edelsten und größten Geistern, wie sie in diesem Buch auf jeder Seite, von der ersten bis zur letzten, zu finden ist, von so jämmerlichen, unwissenden, sinn- und gedankenlosen Buben erduldet, ohne diesen in jeder gebildeten Gesellschaft mit Entrüstung die Thür zu weisen, so verdient es seinen Verfall. Denn es zeigt dann die schmählichste Gleichgültigkeit und Theilnahmlosigkeit für alle geistige Größe der Nation.

An die

Arbeiter Berlins.

Eine Ansprache

im Namen der Arbeiter des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins

von

Eigentum
des
Radio München

Ferdinand Lassalle.

L.A.D.A.V
CONTROLS

Berlin.
Commissions-Verlag von R. Schlingmann.
1863.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Arbeiter Berlins!

Von meiner rheinischen Agitationsreise hierher zurückgekehrt, ist es meine dringendste Pflicht, Euch die Augen zu öffnen über die Lügen, welche die beiden sich ausführlicher mit Arbeiter-Angelegenheiten befassenden liberalen Blätter dieser Stadt, die Volkszeitung und die Berliner Reform, unter Euch verbreitet haben!

Beide Blätter haben diesmal bei Gelegenheit der großen Solinger Arbeiter-Versammlung, um Euer Urtheil um so sicherer irre zu führen, Alles überboten, was sie bisher schon an Schamlosigkeit geleistet haben!

Während in Solingen zehntausend Arbeiter den Principien des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins zujubelten und mir, als dem Präsidenten desselben, einen in der Rheinprovinz bisher beispiellosen Triumphzug bereiteten, während ich die größte Mühe hatte, das Volk davon abzuhalten, die hinter mir herschreitenden Gensd'armen zu mißhandeln, weil es ihnen die Absicht zuschrieb, mich zu arretiren — druckten die genannten beiden Zeitungen nur die Lügenberichte einiger rheinischen Blätter ab, nach welchen mit einer unerhört schamlosen Umkehrung der Wahrheit in ihr äußerstes Gegentheil die Gensd'armen mich zu meiner Sicherheit hätten geleiten und gegen die Volkswuth schützen müssen!

Und zwar druckten jene beiden hiesigen Zeitungen nur diese Lügenberichte ab, dem von dem Sekretariat des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins ausgegangenen völlig wahrheitsgetreuen Bericht verweigerte die Berliner Reform wie die Volkszeitung — bis auf ein einziges Wort — die Aufnahme. Sie, die nicht am Schauplatz waren, sie, die somit nicht wissen konnten, auf welcher Seite die Wahrheit stehe, sie beide allein unter allen Zeitungen Deutschlands unterdrückten den diesseitigen Bericht, damit die wahre Darstellung der Sache Euch nicht einmal vor Augen komme und Ihr Euch so kein Urtheil darüber solltet bilden können, auf welcher Seite die innere Glaubwürdigkeit stehe!

Indem die Volkszeitung, ein Blatt noch dazu, das vorzugsweise vor andern ein Arbeiterblatt sein will — so handelte, hat sie an Schamlosigkeit Alles überboten, was bisher die Geschichte kennt!

Es ist leider wahr, daß nur zu häufig in den Parteikämpfen die Wahrheit hintenan gesetzt und zu dem stets unsittlichen und häßlichen Mittel der Entstellungen gegriffen wird.

„Aber wo wäre es bisher in den englischen oder französischen Klassenkämpfen vorgekommen, daß, wenn die englischen Chartisten oder die französischen revolutionären Arbeiter eine großartige Manifestation ihrer Gesinnungen vorgenommen, die liberalen Zeitungen Englands oder Frankreichs versucht hätten, eine solche Kundgebung in ihr Gegentheil umzulügen?

Sie bedauerten und beklagten dann die angebliche Verblendung dieser Volksmasse, aber dem Volke, das aus so vielen tausenden von Kehlen eine Viertelstunde lang und ohne die Pause einer Minute gerufen hatte „Hoch", in den Mund zu lügen, daß es gerufen habe „Nieder" — die Ehre dieser Erfindung verbleibt der deutschen liberalen Presse und ist charakteristisch für ihr Verhalten zum Volke!

Ja, Arbeiter, die Ehre dieser Erfindung gebührt der deutschen liberalen Presse! So ist noch nicht gelogen worden, seit dem die Welt steht!

Und ihrerseits haben wieder die Volkszeitung und die Berliner Reform noch die gesammte deutsche liberale Presse weit übertroffen.

Selbst das größte liberale Blatt der Rheinprovinz, die Kölnische Zeitung — ein mir durchaus feindliches Blatt — hat bei Gelegenheit der Solinger Versammlung nur den vom Sekretariat des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins erlassenen Bericht in voller Ausführlichkeit mitgetheilt. Von dem Lügenbericht der Elberfelder Zeitung brachte sie nur einzelne Theile, die größten Lügen derselben — diese vor allem, daß mich das Volk mit seinen Verwünschungen begleitet hätte und die Gensdarmen mich hätten schützen müssen — sorgfältig fortlassend. Warum that sie das? Weil der Seitens des Arbeitervereins erlassene Bericht den inneren Beweis der Wahrheit eben so sehr in sich selbst trug, wie der Bericht der Elberfelder und Barmer Zeitung durch ihre inneren Widersprüche den Beweis der Lüge, und weil die Kölnische Zeitung als ein großes Blatt es nicht gerathen fand, sich durch Behauptungen zu compromittiren, deren empörende Lügenhaftigkeit zehntausend anwesenden Zeugen bekannt war!

Die anderen Blätter, selbst so hämische und feindselige Blätter wie die „Rheinische Zeitung", setzten wenigstens den Lügenberichten der „Elberfelder" und „Barmer Zeitung" in gleichfalls vollständiger Mittheilung den vom Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein ausgegangenen Bericht entgegen, ihren Lesern so überlassend, welche Meinung sie sich über den Hergang bilden wollten.

Selbst ein mir so feindseliges Blatt wie die Berliner „Nationalzeitung", veröffentlichte wenigstens den größeren Theil des vom Arbeiterverein erlassenen Berichtes, weil sie sich sagte, daß ihr Leserpublikum — die wohlhabende Klasse — auch andere als Berliner Zeitungen lese, und sie von demselben daher nicht unterdrücken wollte, was es anderweitig her erfahren mußte.

Die „Volkszeitung" und die „Berliner Reform" allein — gerade die Arbeiterblätter Berlins — haben die Schamlosigkeit so weit getrieben, nur den Lügenbericht mitzutheilen und den Bericht

des Arbeitervereins Euch zu unterschlagen, — die „Reform“ gänzlich, die „Volkszeitung“ ein einziges Wort aus demselben spottend anführend!

Warum handelten gerade diese Blätter so?

Aus keinem andern Grunde, als weil sie wissen, daß sie vorzugsweise von Euch, den Arbeitern, gelesen werden!

Aus keinem andern Grunde, als weil sie selbst die Wahrhaftigkeit des Arbeiter-Berichts erkannten! Aus keinem andern Grunde, als weil sie einsahen, daß Ihr die Wahrheit dieses Berichts eben so gut herauserkennen würdet, wenn er Euch erst zu Gesichte käme! Aus keinem andern Grunde, als weil sie fürchteten, daß, wenn Ihr erst von der Begeisterung der rheinischen Arbeiter erführet, diese auch Euch ergreifen und anstecken würde. Denn die Begeisterung, diese höchste Gesundheitswärme des Geistes — sie ist glücklicherweise noch viel ansteckender im Volke, als irgend eine Krankheit des Körpers!

Zwar habe ich auch so diese elenden Lügner zu beschämen und die Wahrheit siegreich darzuthun gewußt. Ich habe sofort in der mit meiner Namensunterschrift in den Zeitungen veröffentlichten „Oeffentlichen Aufforderung“ den Solinger Bevollmächtigten des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins beauftragt, 500 Unterschriften von Solinger Bürgern aller Stände aufzubringen, welche die Wahrheit meiner Darstellung bestätigen.

Diese von mir unter meinem Namen erlassene „Oeffentliche Aufforderung“ mußte die „Volkszeitung“ freilich aufnehmen, weil sie wußte, daß ich als persönlich Angegriffener das gesetzliche Recht hatte, die Aufnahme meiner persönlichen Erklärung zu erzwingen und weil ich diese Aufnahme außerdem unter allen Umständen als bezahltes Inserat sofort veranlassen konnte.

Durch diese meine „Oeffentliche Aufforderung“ allein ist aber bereits die Wahrheit meiner Darstellung schlagend bewiesen. Denn wie konnte ich meinen eigenen Anhängern, wie konnte ich vielen tausend gegenwärtig gewesenen Arbeitern ins Gesicht hinein diese Erklärung abgeben, wenn sie eine Lüge war?

Ich hätte mich dann bei meinen eigenen Anhängern, bei allen jenen tausenden von Arbeitern, die meine Partei bilden und bilden sollen, für immer vernichtet und als den verächtlichsten Lügner hingestellt!

So handelt kein Parteiführer, selbst wenn er verworfen genug dazu wäre! So handelt er schon aus Klugheit nicht, wo er unter seinem eigenen Namen auftritt.

Und ferner: woher nahm ich die Sicherheit, die Aufnahme von nicht weniger als 500 Unterschriften anordnen und diese Anordnung sofort im Voraus veröffentlichen zu können, wenn die Erklärung, deren Bestätigung ich forderte, nicht eben wahr war? Hätte ich dann nicht fürchten müssen, daß diese Unterschriften natürlich niemals würden zusammen gebracht werden können und ich also vor ganz Deutschland als beschämter und enthüllter Lügner würde dastehen müssen?

Ueberdies endlich, diese 500 Unterschriften, sie sind, indem ich dies

schreibe, bereits erfolgt, lithographirt und den Zeitungen zugesendet worden, welche diese Zusendung auch bereits bescheinigen mußten! In weniger als 6 Tagen hat sie — lernt hier die Organisation, die energische Disciplin unseres Vereins, die rastlose hingebende Thätigkeit wahrer Arbeiter, kennen — unser Solinger Bevollmächtigter, der Schwertarbeiter Willms, zusammengebracht!

Lernt an diesem Einen Beispiel die ganze Lügenhaftigkeit der liberalen Presse und vor allem der „Volkszeitung" erkennen!

Emancipirt Euch endlich, Arbeiter Berlins, von dem freiheitsfeindlichen Einflusse, welches dieses elende Blatt auf so Viele unter Euch noch ausübt!

Mit Staunen und Unwillen muß es jeden Demokraten erfüllen, daß so Viele von Euch noch immer unter der geistigen Herrschaft dieses Blattes stehen!

Wie, Arbeiter Berlins, ist Euer Gedächtniß so kurz?

Erinnert Ihr Euch nicht, daß die „Volkszeitung" das Blatt war, welches zuerst im Jahre 1858 den Namen der Demokratie abschwor und erklärte, die Demokratie müsse in die constitutionelle Partei aufgehen?

Erinnert Ihr Euch nicht daß die „Volkszeitung" das erste Blatt war, welches 1859 die Losung ausgab: man müsse sich von der Forderung des allgemeinen Wahlrechts — Eurer nothwendigen Fahne — lossagen und mindestens auf eine unbestimmte Zukunft hinaus an dem Euer gleiches Recht kränkenden und Euern Stand herabsetzenden Dreiklassen-Wahlgesetz festhalten?

Erinnert Ihr Euch nicht, daß die Volkszeitung es war, welche 1858 das lügenhafte Geschrei von der „neuen Aera" erfand und durch diese feige Täuschung der alten Demokratie den Todesstoß gab?

Einnert Ihr Euch nicht, daß 18[illegible], als selbst die Berliner Nationalzeitung sich der Forderung des Provisoriums für die Armee unter dem richtigen Nachweis, daß aus der provisorischen Armeereorganisation eine definitive sich ergeben müsse, hartnäckig widersetzte, die Volkszeitung es war, welche eben so hartnäckig in langen Leitartikeln unter der breitgedruckten Ueberschrift „Ehrenmänner" nachwies, daß man solchen Ehrenmännern wie Schwerin und Patow jene Millionen unmöglich abschlagen dürfe? Daß die Volkszeitung es war, welche die Kammer durch ihren Einfluß dazu bestimmte, jene Millionen der Regierung zu bewilligen, und daß es die Volkszeitung somit ist, welche die ganze jetzige Lage der Dinge verschuldet hat?

Und wie unendlich könnte ich nicht diesen Anklageakt noch verlängern, wenn die hier angeführten Todsünden gegen die politische Freiheit des Landes und die demokratischen Principien nicht mehr als genügten und wenn es mich nicht drängte, auf den unmittelbaren Anlaß dieser meiner Ansprache an Euch zurückzukommen!

Noch in anderer Hinsicht, Arbeiter Berlins, hat man versucht, Euer Urtheil über die rheinischen Vorgänge irre zu leiten und zu täuschen. In einem hiesigen Arbeiterverein hat man versucht, gleichsam mir selbst die

Solinger Messerstiche zur Last zu legen und ich weiß nicht welche Entrüstung in Euch über die rheinischen Arbeiter entzünden zu wollen!

Mir jene Messerstiche zur Last legen zu wollen, die am äußersten Ende einer langen, 5000 Personen fassenden Halle fielen, an deren oberstem Ende ich sprach, Messerstiche, von denen ich nicht eher erfuhr, bis der Gensd'armes auf Grund derselben die Versammlung für aufgelöst erklärte und die ich sogar dann noch für eine Polizeierfindung hielt — mir diese Messerstiche zur Last legen zu wollen — das ist der Gipfel lächerlicher Parteiwuth!

Eben so wenig aber dürft Ihr Euch, Arbeiter Berlins, durch das Geschrei über diese Messerstiche zu irgend welchem einseitigen Urtheil über die rheinischen Arbeiter hinreißen lassen!

Diese Messerstiche — ich bedauere und beklage sie so gut wie jeder Andere. Ich beklage sie als eine das nothwendige Maaß gerechter Abwehr überschreitenden Handlung.

Aber wie steht der Fall und wer trägt an diesen Messerstichen die erste und wahrhafte Schuld?

In Barmen wie in Solingen waren nicht allgemeine Volksversammlungen, sondern lediglich Versammlungen des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins ausgeschrieben worden. In Barmen erschienen unter 3000 Arbeitern etwa 250 fortschrittliche Fabrikanten, — einige mit verborgen gehaltenen kleinen Pfeifen ausgerüstet — und versuchten wiederholt durch Pfeifen und Lärmen, endlich dadurch, daß sie sich anschickten ein „Hoch" auf Herrn Schulze-Delitzsch auszubringen, die Versammlung dieser mit Leidenschaft den Principien des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins ergebenen Arbeiter zu stören. Da warfen sich diese auf die Störer und brachten dieselben zwar nicht ohne Gewaltthätigkeiten, aber ohne jede Verletzung in einer Minute zum Saal hinaus, worauf mein Vortrag ruhig zu Ende geführt wurde.

In Solingen waren in der von ungefähr 5000 Arbeitern gefüllten großen Schützenhalle, vor welcher noch eben so viele Tausende dicht gedrängt standen, ungefähr 100 fortschrittliche Fabrikanten erschienen.

Gleicher Versuch, sofort am Beginn meiner Rede durch Scharren und Lärmen dieselbe abzuschneiden. Sofort werden die Fabrikanten von den Arbeitern mit Blitzesschnelle und noch ohne jede weitere Gewaltthätigkeit hinaus gebracht. Die Saalthür konnte aber nicht geschlossen werden, weil auch die draußen stehenden Volksmassen soviel wie möglich von der Rede vernehmen wollten. Diesen Umstand benutzend, versuchen die Fabrikanten dreiviertel Stunden später, indem sie den Ruf „Schulze-Delitzsch hoch!" durch die offene Saalthür schallen lasen, die Rede zu unterbrechen.

Jetzt waren die zunächst stehenden Volksmassen bei so absichtlicher und hartnäckiger Herausforderung ihres Zornes nicht mehr Meister. Sie werfen sich auf die Fabrikanten, bedecken sie mit Mißhandlungen und hierbei erhalten einzelne von ihnen auch die Messerstiche, auf deren Grund die Polizei rechtswidrig die Versammlung auflöste.

Wie also, Arbeiter Berlins steht der Fall?

Zunächst: was haben die Fortschrittler in den Versammlungen des

Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins zu schaffen? Offenbar eben so wenig, wie ich in den ihrigen zu schaffen haben würde. Die Zeit der Discussionen ist zwischen uns vorüber! Ehe der Allgemeine Deutsche Arbeiterverein constituirt war, ging ich — aber auch nur auf die ausdrückliche Aufforderung der Fortschrittler selbst — unter sie nach Frankfurt a. Main und schlug sie mit der Armee selbst, die sie mir entgegenstellen wollten.

Seitdem ist der Allgemeine Deutsche Arbeiterverein constituirt worden und von dieser Stunde an hatten wir mit den Fortschrittlern nichts mehr zu schaffen. Wir sind selbstständige und feindliche Parteien gegen einander, die ihre selbstständigen und besonderen Wege zu gehen haben. Der Allgemeine Deutsche Arbeiterverein hat sich nicht gebildet, um seine Zeit damit zu verlieren, mit den Fortschrittlern zu discutiren und noch weniger um sich mit ihnen in den gegenseitigen Versammlungen durch Tumulte zu stören.

Was würden die Fortschrittler sagen, wenn ich ihnen hier in ihre Versammlungen eine Handvoll Arbeiter schickte, um sie durch „Hochs" auf mich zu unterbrechen?

Und wie konnte eine so winzige Handvoll Menschen die Schaamlosigkeit haben, Tausende, die sie in Einmüthigkeit und Begeisterung versammelt sahen, tumultuarisch und lärmend in der Erreichung des Zwecks ihrer Versammlung hindern zu wollen?

Endlich aber: woher nahm diese Handvoll Menschen den Muth zu diesem beleidigenden und provozirenden Auftreten gegen so viele Tausende von Arbeitern, in deren Mitte sie sich befanden?

Hierauf giebt es nur Eine Antwort: diese Handvoll Menschen rechnete deshalb darauf, ungestraft allen Unfug gegen jene Tausende verüben zu können, weil diese ja die Arbeiter seien, die sich in ihrer, der Arbeitsherren, Abhängigkeit befänden!

Auf das Abhängigkeitsverhältniß der Arbeiter zu ihnen pochten sie, auf das Hungertuch, an welchem sie diese Arbeiter hielten!

Ja, Arbeiter, wenn sich 1848 die Besitzenden darüber beschwerten, von den Arbeitern terrorisirt worden zu sein, so ist es jetzt umgekehrt dahin gekommen, daß der gute Rock den Arbeiterkittel terrorisiren will! Eine Handvoll Fabrikanten wollte Tausende von Arbeitern in der freien Kundgebung ihrer politischen Gesinnungen durch tumultuarischen Unfug gewaltsam hindern. Und sie glaubten dies dreist und ungestraft thun zu können, weil es ja ihre Arbeiter seien, die sich unterstehen wollten, eine ihnen unbequeme politische Ansicht an den Tag zu legen!

Aber die Rheinischen Arbeiter sind nicht die Männer, sich in ihren politischen Gesinnungen durch ihre Arbeitsherren bevormunden und terrorisiren zu lassen. Dies Gefühl gerade, das Gefühl der Beleidigung und Unterdrückung, welche in jenem auf ihre Privatabhängigkeit trotzenden Versuch jener Handvoll Fortschrittler lag, war es, welches die Rheinischen Arbeiter zum höchsten Zorn entflammte!

Wenn ihre Leidenschaft sie hierbei, wie leicht vorauszusehen war,

zu Exceſſen hinriß — wen anders trifft die erſte und hauptſächliche Schuld dieſer Exceſſe, als diejenigen, die ſie ſo muthwillig, ſo hartnäckig und beleidigend provocirten?

Und ferner, Arbeiter Berlins, ſeht ihr nicht in dieſer Leidenſchaft ſelbſt, wie ſo oft im Leben, das Gute dicht neben dem Uebeln?

Ohne Leidenſchaft wird in der Geſchichte kein Stein vom andern gerückt! Ohne Leidenſchaft iſt keine einzige jener gewaltigen Befreiungen ausgeführt worden, deren Aufeinanderfolge die Weltgeſchichte bildet.

Das Aufhören aller politiſchen Leidenſchaften im Volksherzen ſeit 1849, die Verſumpfung und Mattigkeit, welche ſeitdem einriſſen, ſie ſind ein Hauptgrund unſeres tiefen Verfalls ſeit 14 Jahren!

Die Fortſchrittler haben ſeit 1858 ihren Nationalverein und ihre ſogenannten Arbeiterbildungsvereine gebildet. In fünf Jahren haben dieſe Vereine das politiſche Leben im Volke nicht heißer durch ſeine Adern pulſiren zu machen, nicht einen Tropfen des politiſchen Herzblutes im Volke in raſchere Bewegung zu ſetzen vermocht! Der Allgemeine Deutſche Arbeiterverein beſteht kaum vier Monate — und bereits ſtellt ſich die Leidenſchaft ein im Herzen des Volkes!

In dieſer Leidenſchaft, Arbeiter Berlins, wenn ſie ſich auch diesmal in ihrem Umfang und in ihrer Aeußerung vergriff — in dieſer Leidenſchaft begrüßt mit mir das freudige Zeichen, daß die politiſche Aufregung und mit ihr, das politiſche Leben im Volke von neuem zu erwachen und ſeinen großen Beſtimmungen entgegen zu gehen beginnt!

Arbeiter Berlins! Wollt Ihr Alles, was ich Euch mit meinen Worten geſagt habe, aus dem Munde meiner Gegner, der Fortſchrittler, ſelbſt vernehmen? Wollt Ihr ſehen, wie ſie da, wo ſie unter ſich ſelbſt ſprechen oder ſchreiben, ſich alles das ſelbſt eingeſtehen, was ich Euch bis jetzt geſagt habe und wovon ſie wohlweislich ſtets dann das Gegentheil behaupten, wenn ſie unter Arbeitern ſprechen oder für Arbeiter ſchreiben? Nun wohl, ich will Euch auch noch dieſen Beweis führen!

Die in Frankfurt a. M. erſcheinende „Süddeutſche Zeitung" iſt eins der eifrigſten Organe der Fortſchrittspartei, eine der wärmſten Freundinnen des Herrn Schulze-Delitzſch. Sie iſt daher von Anfang an bis auf den heutigen Tag eine meiner leidenſchaftlichſten Gegnerinnen geweſen. Und gleichwohl brachte dieſes Blatt — welches ſo gut wie gar nicht von Arbeitern geleſen wird und in welchem daher meine Gegner ſchon eher ſich gelegentlich auch die Wahrheit eingeſtehen zu können glaubten — neulich unmittelbar nach der von mir abgehaltenen Arbeiterverſammlung zu Barmen folgenden Leitartikel über dieſelbe (in ihrer Nr. 486 vom 25. September), den ich hier wörtlich einrücke:

„Die Arbeiterbewegung in Rheinpreußen."

„Vom Niederrhein, 23. September. Unter allen Momenten der immer breiter und großartiger sich entwickelnden Krisis unseres Staatslebens ist die Arbeiterbewegung bisher das mindest beachtete, und zu gleich in einem Grade, welchen Wenige ahnen, das wichtigste und das gefährlichste. Die beiden mächtigen Parteien, die kleine, welche mit den Insignien der Monarchie ohne Rücksicht auf deren Gebrechlichkeit dreinschlägt, und die große welche, sich im Gefühl behaglicher Sicherheit auf den breiten Rücken der Bourgeoisie lehnt und wartet, bis der Strom der Reaction abgelaufen ist, sie haben beide den größten ihrer vielen Fehler durch ihr Verhalten gegenüber der Arbeiterbewegung begangen."

„Es darf wohl als feststehend betrachtet werden, daß eine einfältigere Gesellschaft noch nie hinter den Coulissen der politischen Bühne gestanden hat, als die gegenwärtige Generation unserer feudalen Ultras. Ihr jetziges Gebahren könnte man nur dann einigermaßen respectiren, wenn man annehmen wollte, daß sie ihre Sache absolut verloren geben und in ritterlicher Hochherzigkeit die Festung sammt dem Feinde in die Luft sprengen wollten. Daran ist aber gar nicht zu denken. Die Herren hoffen noch recht lange sich in dem bekannten Hause an der Leipzigerstraße vergnügt und gemüthlich zu unterhalten, daheim behaglich Rüben zu bauen und ihr Gesinde zu regieren. An Abtreten denken sie noch gar nicht. Sie bilden sich ein, ganz sicher und ungestraft die unterste Schicht der Bevölkerung ein wenig gegen die reichen Bürger und den übermüthigen Mittelstand aufhetzen zu können, um nur den verhaßten „Fortschritt" loszuwerden. Wenn aber schon die Allianz mit Panse eine Dummheit genannt werden durfte, so ist die heimliche und offene Begünstigung Lassalle's und seiner Umsturzbestrebungen dem Verfahren des Schildbürgers zu vergleichen, der den Ast absägt, auf dem er sitzt. Oder ist es vielleicht eine petitio principii, wenn wir von den Umsturzbestrebungen Lassalle's sprechen? Sollen wir die fade Behauptung erst widerlegen, daß dieser Mann ein Werkzeug der Reaction sei, wohl gar ein „blindes"? Wer die Augen nicht aufthun will, dem können wir nicht zum Sehen verhelfen. Dagegen möchte ein Wörtchen aus der Erfahrung für diejenigen an der Stelle sein, die über Lassalle sich damit beruhigen, daß seine „längst durch die Erfahrung widerlegten" Phantasien bei der ungeheuren Mehrzahl der Arbeiter keinen Boden finden. Man hat das lange gesagt und sagt es immer fort, während die Zahl der Anhänger Lassalle's in beständigem Wachsen ist. Bemerkenswerther noch ist der Fanatismus dieser Anhänger. Wer die Art und Weise dieser Jüngerschaft beobachtet, findet in ihr ein ganz anderes Wesen als in der stillen und harmlosen Anhänglichkeit der Genossenschaftsmitglieder an Schulze-Delitzsch. Die Bierseidel, welche am vergangenen Sonntag in Barmen auf die abziehenden Fortschrittsmänner geworfen wurden, sind nicht die Waffen gewöhnlicher Rohheit gewesen, und wenn Lassalle sein Auftreten als eine „Heerschau" bezeichnete, so darf man dies Wort nicht als eitle Ueberhebung betrachten. Von Solingen, einem Orte dessen Arbeiterbevölkerung von

jeher einen aufbrausenden Charakter gehabt hat, erfahren wir, daß man sich für kommenden Sonntag auf ganz ähnliche, wo nicht schlimmere Scenen gefaßt macht. Wir könnten Aeußerungen von Arbeitern mittheilen, die ungleich ernsthafter klingen, als wenn der behäbige Philister beim Zweckessen „Gut und Blut" für die gemeinsame Sache zu lassen verspricht."

„Die Consumvereine, welche sich von Tag zu Tag vermehren, bilden keinen genügenden Damm gegen diese Stimmung. Sehr häufig findet man sogar unter den Begründern derselben, so weit sie dem Arbeiterstande angehören, die Ansicht, daß sich nun eben für den Augenblick nichts anderes thun lasse. Aus Achtung vor den gebildeten Männern, welche meist an der Spitze dieser Vereine stehen, läßt sich der Arbeiter von weiteren Schritten abhalten; aber wenn man glaubt, in ihnen einen festen und ausdauernden Kern für eine Gegenpartei unter den Arbeitern selbst zu besitzen, so täuscht man sich. Schulze-Delitzsch hat einen großen und begeisterten Anhang unter dem Handwerkerstande. Seit er in so schroffem Gegensatz zu Lassalle steht, verehren ihn auch die Kaufleute und Fabrikanten, die noch vor wenigen Jahren nicht viel von ihm wissen wollten. Die Fabrikarbeiter und Tagelöhner hören aber eben deswegen seinen Namen fast immer mit einigem Mißtrauen, weil er ihnen so geflissentlich gepredigt wird, und weil sie sehen, daß die Handwerker und Kaufleute ihn hochhalten."

„Diese Stimmung wird nun von den „Conservativen" geschürt. Man kann das Mitleid kaum unterdrücken, wenn man verschrobene Geistliche, ehrgeizige Beamte und heimtückische Schleicher auf Geheiß der Centralbehörden des feudalen Staats im Staate den Arbeitern schmeicheln sieht, um ein paar armselige Wahlmannsstimmen zu gewinnen. Weise Zeitungsartikel suchen Lassalle wohl zu belehren, daß ja doch durch die wenigen Stimmen der Arbeiter niemals ein Abgeordnetenhaus werde erzielt werden, welches die Arbeiterfrage zur Hauptsache mache. Man trage doch nicht Eulen nach Athen! Was den Arbeiterstand politisch so bedeutend macht, sind die derben Fäuste, der hungrige Magen, die Beweglichkeit, die Entschlossenheit. Wir wissen nicht, ob wir jemals ein Heer von Turnern und Schützen werden für die Verfassung ins Feld rücken sehen; aber das wissen wir, daß ein Lassalle'sches Arbeiterheer, wenn man die Dinge so weit kommen läßt, von der gegenwärtigen Verfassung Deutschlands kein Stück beim Alten lassen würde, am wenigsten Scepter, Krone, Stern und andere Spielsachen. Lassalle's „Theorie der erworbenen Rechte" — beiläufig gesagt nach meiner Ansicht eins der bedeutendsten Bücher der rechtsphilosophischen Litteratur — enthält alle Momente, aus welchen eine Praxis der entzogenen Rechte hervorgehen kann, für den Verständigen ganz klar dargelegt. Noch hat Lassalle in Berlin den Boden nicht, den er in einem großen Theile der Rheinlande gewonnen hat. Die Reaction arbeitet daran, das Feld zu bestellen, wo die Revolution ernten wird. Sie arbeitet Lassalle in die Hände; nicht umgekehrt. Wir stehen, Dank der Thorheit unserer Regierung und der beschränkten Schwäche, welche sich vielfach in der Leitung

der liberalen Sache kund gibt, am Vorabend einer großen socialen Umwälzung. Es ist uns längst so vorgekommen, als ob die gepachteten Intelligenzen der officiösen und feudalen Presse dies gerade so gut wüßten wie wir und mit vergnügter Bosheit an ihren Brotherren die Rolle des Mephisto probirten."

„Der Augenblick, in welchem die Gefahr, die wir signalisiren, näher tritt, wird ein ganz bestimmtes Kennzeichen tragen. Der Fortschrittspartei ist schon jetzt trotz der sechs neuen Punkte durch das rathlose Auseinandergehen nach dem Schlusse des Landtags, durch die Unthätigkeit der Führer während des „Interregnums", durch die beispiellose Mattigkeit der Producte des Preßvereins ein bedenklicher Stempel aufgeprägt. Man schrickt vor den Kampf mit der Krone zurück, der doch der Angelpunct des ganzen Conflictes ist. Diese Haltung muß über kurz oder lang dazu führen, daß auch auf dem rein politischen Gebiet neue Bestrebungen und Parteien hervortreten. Man denke sich eine jahrelange Fortsetzung des passiven Widerstandes der letzten Monate und berechne die Folgen davon! Preußen ist nicht Kurhessen, und das Wählen allein hat noch nie ein Volk frei gemacht. Nun entsteht die einfache Frage: wird dann vorwärtsdrängende Entschlossenheit in gewissen Elementen der Fortschrittspartei, in der Kammer, unter den bekannten Führern einen Anhaltspunkt finden oder nicht? Bleibt die Fortschrittspartei in ihrer vielgerühmten Geschlossenheit, wo die besten Elemente sich gegenseitig neutralisiren; geht man nach sechswöchentlichem Reden nochmals nach Hause, um die Hände in den Schooß zu legen, und wenn es hoch kommt, wieder ein Fest zu feiern; zieht dann der Preßverein nochmals einen neuen Thaler ein, um wieder alten Kohl aufzutischen — dann halten wir es für sehr wahrscheinlich, daß der eigentliche „Fortschritt" sich von der Sache dieser Partei trennt und sich einer allgemeinen deutschen Arbeiterbewegung in die Arme wirft. Die Elemente dazu sind vorhanden."

Und der Verfasser des Artikels erklärt nun, daß die einzige Rettung dagegen in einer energischen Fortentwicklung der Fortschrittspartei bestehen würde.

Seht Ihr, Arbeiter? Die Zahl der Anhänger des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins, ihre Begeisterung, ihr stetiges Wachsthum, der Widerwille, mit welchem die Herren Fabrikanten und Kaufleute früher Herrn Schulze-Delitzsch betrachtet haben, den sie erst jetzt, wo er bei Euch als Gegengift gegen mich dienen soll, als Mittel, Euch von der energischen Verfolgung Eurer Interessen, von mir und dem Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein fern zu halten, bekränzen — alles ist hier mit dürren Worten eingestanden!

Die Lächerlichkeit der Erfindung, daß ich der Reaction diene (!!) die Furcht, daß umgekehrt der Allgemeine Deutsche Arbeiterverein den Ast, abzusägen drohte, auf welchem Fortschrittler und Reaction gemeinsam sitzen — das Alles und noch vieles Andere wird ebenso wie der wirkliche Charakter der rheinischen Versammlungen hier von unsern Gegnern selbst, wie Ihr seht, in einem Blatte, das ja die Arbeiter nicht lesen,

hier, wo sie nur untereinander und nicht vor Euch zu sprechen glauben, offen eingeräumt! Ja, der Verfasser des Artikels, der offenbar zu den entschiedendsten Elementen der Fortschrittspartei gehört, gesteht zuletzt schon, daß diesen entschiedeneren Elementen nichts übrig bleiben werde, als sich der Arbeiterbewegung anzuschließen!

Und die Redaction der Süddeutschen Zeitung macht folgende Anmerkung zu diesem Leitartikel ihres Correspondenten:

„Die nachfolgende Darstellung scheint uns zwar nicht ganz gesichert gegen den Vorwurf, örtlicher Erscheinungen allzu rasch zu verallgemeinen; allein die örtlichen Erscheinungen selbst haben an unserm Herrn Correspondenten von jeher einen sorgsamen und unbefangenen Beobachter gehabt, so daß wir dessenungeachtet keinen Anstand nehmen, ihn auch dies mal unverkürzt zu Worte kommen zu lassen." T. Red.

Der Verfasser jenes Artikels ist also ein langjähriger und vielerprobter Correspondent der Süddeutschen Zeitung.

Und während so bereits Bestürzung und Verwirrung in den Reihen unserer Gegner herrscht, steht Ihr, Arbeiter Berlins, noch unschlüssig und zaudernd, nicht wissend, welche Partei ihr ergreifen sollt?

Habt Ihr denn nicht in der letzten Zeit wieder eifriger denn je von der „Volkszeitung" und der „Berliner Reform" die Behauptung verbreiten hören, daß ich der Reaction diene — und könnt Ihr nicht schon aus dieser elenden und plumpen Verläumdung allein am besten entnehmen, wie entsetzlich der Betrug ist, der gegen Euch verübt werden soll?

Wie, Arbeiter Berlins? Glaubt Ihr wirklich, der Rheinische Arbeiterstand, der in geistiger wie materieller Hinsicht am weitesten vorgeschrittene Arbeiterstand Deutschlands — materiell am weitesten entwickelt durch die dort herrschende große Industrie, politisch und geistig am weitesten entwickelt sowohl durch die unausbleiblichen Folgen derselben, als durch die beständige Berührung mit französischen und englischen Elementen — glaubt Ihr wirklich, der rheinische Arbeiterstand, dieser politisch radicalste Arbeiterstand Deutschlands, diese Avantgarde des deutschen Arbeiterstandes, würde einem Reactionär zujauchzen?

Nichts hat mehr dazu gedient, die Flamme der Erbitterung in dem Rheinischen Arbeiterstand anzufachen und den Anhang des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins zu vermehren, als die beständig wiederholte Verläumdung der Fortschrittler, daß ich der Reaction diene!

Denn der Rheinische Arbeiterstand kennt mich auf das Genaueste! Zehn Jahre habe ich mit ihm und unter ihm verlebt. Die Zeiten der Revolution und der Reaction habe ich mit ihm verbracht!

Kaum war von den Fortschrittlern die Parole ausgegeben worden, daß ich der Reaction diene, als der Rheinische Arbeiterstand hieraus allein schon handgreiflich erkannte, wie namenlos plump das Volk betrogen werden sollte und sich da selbst solche Elemente unserer Bewegung anschlossen, welche bis dahin noch unschlüssig gewesen waren:

Ich will Euch den Grund dieses Betruges enthüllen, Arbeiter Berlins!

Ich will Euch hier wiederholen, was ich ſchon in meiner Frankfurter Rede — dem „Arbeiterleſebuch“ — nachgewieſen habe.

Die Fortſchrittsbourgeois haſſen mich und feinden mich an, nicht weil ſie Reaction, ſondern umgekehrt, weil ſie Revolution von mir befürchten! Nicht, weil ich ihnen reactionär, ſondern weil ich ihnen revolutionär erſcheine! Und die thatſächliche Wahrheit dieſes Vorwurfes — ich habe ſie in der Wahrhaftigkeit meines Weſens hundertmal zugegeben, wo immer auch er mir gemacht wurde, ich habe ſie zugegeben vor der Oeffentlichkeit, in meinen Werken, meinen Reden, ja zu den wiederholteſten Malen ſelbſt vor den Gerichten!

Ich habe ſie zugegeben, wie 1849, vor vierzehn Jahren, in meiner Aſſiſenrede in meinem Hochverrathsproceß vor den rheiniſchen Geſchworenen, in welchem es ſich um meine ganze Exiſteuz handelte, ſo noch im Januar dieſes Jahres vor dem Berliner Criminalgericht in meiner Rede „die Wiſſenſchaft und die Arbeiter,“ ſo noch vor zwei Tagen vor dem Kgl. Kammergericht hierſelbſt in einem Proceß, in welchem es ſich um meine perſönliche Freiheit handelte!

Auch haben bis zu meinem „Antwortſchreiben“ die Fortſchrittler mich immer nur als einen extremen Revolutionär behandelt und das Grauen, das ſie gerade aus dieſem Grunde vor mir empfanden, nie verborgen. Seit meinem „Antwortſchreiben“ erſt haben ſie unter Euch die Loſung ausgegeben, daß ich der Reaction diene!

Und welchen Anlaß hatten ſie hierzu in meinem „Antwortſchreiben?“ Ertheilte ich daſelbſt den Arbeitern den Rath, ſich um Politik nicht zu kümmern und von ihr zurückzuhalten?

Ich erkläre im Gegentheil daſelbſt (p. 4): „Es iſt geradezu vollſtändig beſchränkt, zu glauben, daß den Arbeiter die politiſche Bewegung und Entwicklung nicht zu kümmern habe. Ganz im Gegentheil kann der Arbeiter die Erfüllung ſeiner legitimen Intereſſen nur von der politiſchen Freiheit erwarten u. ſ. w. u. ſ. w.“ Oder greife ich die Fortſchrittspartei vielleicht deshalb an, weil ſie zu weit gehe gegen die Regierung? Ich greife ſie vielmehr (ſiehe p. 4—7 meines „Antwortſchreibens“) nur deshalb und auf das äußerſte an, weil ſie nicht weit genug gehe, weil ſie von einer Schwäche und Energieloſigkeit ohne Gleichen ſei, weil ſie bewieſen habe, daß es ihrer kläglichen Mattheit nie gelingen würde, einer entſchloſſenen Regierung gegenüber die Intereſſen der Freiheit zum Siege zu führen! Erklärte ich, daß man die Regierung der Fortſchrittspartei gegenüber ſtützen müße? Ich erkläre vielmehr daſelbſt (p. 7), daß man die Fortſchrittspartei der Regierung gegenüber in ſolchen Puncten, wo das Intereſſe ein gemeinſchaftliches ſei, unterſtützen und ſie zu zwingen ſuchen müſſe, „ſich vorwärts zu entwickeln und das Fortſchrittsniveau zu überſteigen“, wie ich noch in meiner letzten Rheiniſchen Rede (p. 27) die Parole ausgab, bei den bevorſtehenden Wahlen aus den daſelbſt entwickelten Gründen für die Fortſchrittler gegen die Regierung zu wählen!

Noch einmal alſo, warum erklären die Fortſchrittler nicht einfach wahrheitsgemäß, daß ſie mich, ihrem Verfaſſungsboden zulieb, als Revo-

lutionär hassen und bekämpfen? Warum geben sie statt dessen umgekehrt die verläumderische Parole vor Euch aus, daß ich der Reaction diene?

Der Grund ist einfach; eben so einfach als nichtswürdig und entrüstend! —

Vor Euch können mir die Fortschrittler diesen Vorwurf nicht machen: ein Revolutionär zu sein. Vor Euch würde, wie sie wissen, dieser Vorwurf, der den wirklichen Grund ihrer Wuth gegen mich bildet, nur die Wirkung haben, Euere Massen um so sicherer zu meinen Anhängern zu machen — und darum kehren diese Heuchler den Spieß um und beschuldigen mich vor Euch der Reaction zu dienen, weil sie mich als Revolutionär hassen!

Arbeiter Berlins! Wollt Ihr wissen, ob ich ein Reactionär bin? Lest meine Rheinische Rede*), lest meine Rede „die Wissenschaft und die Arbeiter," lest alle meine Reden und Vorträge, und ihr werdet sehen, daß die Fortschrittler insgesammt nicht einmal den Muth haben würden, sie zu halten!

Erinnert Euch, Arbeiter Berlins, wie oben die Süddeutsche Zeitung die „fade Behauptung" belacht, daß ich der Reaction diene!

Aber Euch, Arbeiter Berlins, halten die Fortschrittler immer noch für dumm genug, um Euch sogar diese „fade Behauptung", die sie selbst belachen, aufzubinden!

Folgt also dem Beispiel der Rheinischen Arbeiter! Erkennt an dem Beispiel dieses einen elenden Betrugs, wie plump Ihr in jeder Hinsicht von der Fortschrittspresse, von der Volkszeitung und den Fortschrittlern überhaupt belogen werdet!

Was sollte Euch abhalten können, Arbeiter Berlins, in die Reihen des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins einzutreten?

Unsere Fahne ist zunächst das allgemeine und directe Wahlrecht, und diese Fahne, sie ist die nothwendige und zugeborene Fahne eines jeden Mitgliedes Eueres Standes! Sogar diejenigen von Euch, die so bethört sein sollten, eine Verbesserung Euerer socialen Lage nicht zu wollen, sie sind wie Jeder, welcher, gleichviel welchem Stande er angehört, das allgemeine und directe Wahlrecht aufrichtig will, genöthigt in unsere Reihen zu treten.

Denn ist das allgemeine und directe Wahlrecht erlangt, so würden deshalb ja die socialen Principien des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins noch nicht zur Geltung kommen können, sofern sie nicht die Majorität des aus den allgemeinen und directen Wahlen hervorgegangenen gesetzgebenden Körpers für sich haben.

Und umgekehrt: haben sie diese Majorität für sich, — nun, so muß sich ja Jeder, welcher das allgemeine und directe Wahlrecht aufrichtig will, geduldig auch den socialen Veränderungen unterwerfen, welche dasselbe durch die Beschlüsse der Volksvertreter im Lande hervorrufen kann!

*) „Die Feste, die Presse und der Frankfurter Abgeordnetentag, drei Symptome des öffentlichen Geistes" für Arbeiter zu 2 Sgr. zu haben bei den unten angegebenen Personen.

Jeder also, der nur ein aufrichtiger Anhänger des allgemeinen und directen Wahlrechtes ist, ist, wenn er nicht Euch oder sich selbst täuschen will, genöthigt in die Reihen unseres großen Vereines zutreten, welcher diese Agitation zu seinem nächsten politischen Ziele gemacht hat und durch diesen Beitritt unsere Agitation zu verstärken.

Was dagegen könnt Ihr mit den Fortschrittlern zu schaffen haben, was kann Euch mit ihnen verbinden?

Während wir für das allgemeine und directe Wahlrecht agitiren, agitiren die Fortschrittler — für die Aufrechthaltung der preußischen Verfassung!

Die preußische Verfassung aber hat, wie ich Euch in meiner Rheinischen Rede ausführlich bewiesen habe, noch niemals auch nur einen Tag lang zu Recht bestanden!

Die preußische Verfassung ist, wie ich Euch daselbst bewiesen habe, nur das Product und Resultat des am Volke verübten Rechtsbruches, des in illegaler Weise aufgehobenen allgemeines Wahlrechts, das durch das Gesetz vom 8. April 1848 bestand.

Die preußische Verfassung ist, wie ich Euch daselbst nachgewiesen habe, nur der Compromiß der Bourgeoisie mit der Regierung, für welchen die Bourgeoisie im Interesse ihrer alleinigen Beute das gesetzlich bestehende Recht des Volkes preis gab.

Die preußische Verfassung schließt das Dreiklassenwahlgesetz in sich ein, welches einen wesentlichen Theil von ihr bildet und auch alle ihre anderen Bestimmungen mit seinem Geiste durchdringt.

Die preußische Verfassung schließt das allgemeine und directe Wahlrecht aus, welches nicht eintreten kann, insofern diese Verfassung nicht beseitigt ist!

Jeder somit, der für die Aufrechthaltung der Verfassung agitirt, ist als ein Feind der Volkspartei zu betrachten, die für die Einführung des directen und allgemeinen Wahlrechts agitiren muß!

Wie also, Arbeiter Berlins, könntet Ihr, statt Euch um das nothwendige Banner Eurer Klasse, um das Banner der gesammten Demokratie, das allgemeine und directe Wahlrecht zu schaaren, hinter den Fortschrittlern verlaufen?

Wollt Ihr einen Beweis mehr für die gänzliche Unfähigkeit und Nichtigkeit dieser Männer?

Ich will Euch einen ganz frischen Beweis erbringen, einen Beweis, hergenommen aus ihrem Verhalten zu der wichtigsten Frage, die Deutschland bewegt, zu der großen nationalen Frage und der Reformacte der deutschen Fürsten; einen Beweis, bei dem man sich des Lachens kaum enthalten kann!

Auf dem Frankfurter Abgeordnetentage am 21. August dieses Jahres ließen die Herren Schulze-Delitzsch und von Unruh den Ausschußantrag beschließen, daß man sich zu der Reformacte der deutschen Fürsten „nicht lediglich verneinend verhalten" dürfe; sie ließen ferner folgenden Satz beschließen: „Ob der Abgeordnetentag in dieser Thatsache (der Reformacte) zugleich die Bürgschaft sehen darf, daß das

gute Recht des deutschen Volkes auf eine seiner würdigen Verfassung nach wiederholten unfruchtbaren Verheißungen endlich zur Erfüllung komme, das wird zunächst von dem weiteren Entgegenkommen der deutschen Fürsten und Regierungen abhängen."

Es war in Frankfurt von Herrn Welker ein Antrag gestellt worden, der Reformacte der Fürsten gegenüber zu erklären, daß an der deutschen Reichsverfassung von 1849 als dem bestehenden Rechte der Nation festgehalten werden müsse.

Die Herren Schulze-Delitzsch und von Unruh brachten es durch ihren Einfluß auf dem Abgeordnetentag dahin, daß dieser Antrag zurückgezogen werden mußte. Sie sprachen beide auf das Entschiedenste für den oben gedachten, einstimmig angenommenen Ausschußantrag! Herr Schulze-Delitzsch ging von der Ansicht aus, daß es sehr unschlau sein würde, die Reformacte ganz von sich zu weisen; daß sich die deutschen Fürsten in einer Falle gefangen hätten und man sie darin festhalten müsse!*)

*) Die „Volkszeitung" vom 23. August referirt aus der Rede des Herrn Schulze-Delitzsch unter Anderem folgendes: „Dasselbe (das Reformproject) einfach annehmen, wolle Niemand. Aber es frage sich, ob es abzulehnen sei, wie Welker und Becker wollen, oder ob man wie der Ausschuß die Bedingungen für eine Besserung wolle. Auf dem Wege des bloßen Ablehnens werde man zu einem Parlament schwerer gelangen .... Eine unbedingte Ablehnung werde den Fürsten aus einer schweren Verlegenheit helfen. Man solle die Fürsten festhalten bei ihrem Wort, sie werden sich selbst Konkurrenz machen ꝛc." Die Elberfelder Zeitung vom 24. August (No. 232), welche Herrn Schulze's Rede viel ausführlicher enthält, berichtet aus derselben noch folgendes wörtlich: „Was thun wir denn, wenn wir unbedingt ablehnen? Wir helfen den Fürsten aus einer immensen Verlegenheit .... Sobald Sie ablehnen, helfen Sie ihnen aus dieser Verlegenheit. Die Fürsten werden sagen, auch unsere Kammern haben an diesem Beschlusse Theil genommen; wir sind nun dispensirt; die Nation will auf dem Wege die Einigung nicht und ein anderer Weg wäre nicht gut. Das aber, meine Herrn wäre nicht politisch; nicht Principien einzig und allein aussprechen, sondern verwirklichen muß man denselben, sonst treibt man Principienreiterei. Das ist eine Schwäche der deutschen Nation von der man sich frei halten muß (Herr Schulze ist in der That ganz frei davon!) Das Nächste, am besten zu Erreichende ist festzuhalten. Wir wollen die Herren festhalten bei ihren Vorschlägen; dieselben rufen Geister wach, welche sie zu bannen nicht im Stande sein werden. Helfen wir nicht selbst, diese Geister bannen! Lehnen wir nicht unbedingt ab. Ich weiß, daß sie uns auf die Probe stellen wollen, stellen wir sie auf die Probe" .... „Er habe in der letzten Adreßdebatte des preußischen Abgeordnetenhauses ausgesprochen, auch wenn die gegenwärtige preußische Regierung die Sache in die Hand nehme und das deutsche Parlament berufen wollte, würde Niemand kommen und die Preußen erst recht nicht. Nicht die einheitliche Spitze ist unmöglich, die preußische Spitze ist unmöglich in diesem Augenblick" ꝛc.

Die Berliner Nationalzeitung unterschlug merkwürdigerweise ihrem Publikum diese ganze lange Rede ihres Parteichefs, von der sie nur in vier Zeilen spricht. Sollte sie eine Voraussahnung gehabt haben, wie unangenehm dieselbe werden könne? Statt der Rede bringt sie aber am 23. August einen Leitartikel worin sie erklärt, daß die Erklärung des Frankfurter Abgeordnetentags „eben so erfreulich sei durch Klarheit und Gesundheit des politischen Blickes (!!) wie durch Einmüthigkeit."

Gut! das war also im August! — Ich ließ mir diese Gelegenheit nicht entgehen und wies in meiner Rheinischen Rede den Fortschrittlern nach, daß sie durch diesen Beschluß sogar ihren eigenen Standpunkt verrathen hätten, daß sie von ihrem Standpunkt aus nichts anderes hätten thun dürfen, als einfach an der Reichsverfassung von 1849 festzuhalten, — eine Verfassung, welche zwar, wie ich daselbst weiter nachwies, eine vollständige Unmöglichkeit für Deutschland, aber nichtsdestoweniger — oder eigentlich gerade deshalb — der nothwendige Standpunkt der Fortschrittler sei.

War es mir wirklich gegeben, sogar die Fortschrittler durch diese Rede zu überzeugen oder haben sie auf irgend einem andern Wege die Entdeckung gemacht, daß sie in Frankfurt eine einfache Verwechslung begangen und für künstliche Schlauheit gehalten haben, was blos natürliche Dummheit gewesen — genug, jetzt vor 2 Tagen, am 12. October halten dieselben Herren von Unruh und Schulze-Delitzsch eine Versammlung des Nationalvereins im Arnim'schen Saale hierselbst ab, in welcher sie beide im Gegensatz zu ihrem Frankfurter Beschluß die Reformacte weit von sich weisen, sie auf das vollständigste vernichten, sie als ein Ding behandeln, an das in keiner Weise angeknüpft werden kann und beschließen lassen, daß „der Fürsten-Reformacte gegenüber an der Reichsverfassung von 1849 festgehalten werden muß."

Ja, Herr Schulze-Delitzsch erklärt hierbei in seiner Rede wörtlich folgendes: (s. National-Zeitung, Abend-Ausgabe vom 14. October): „Wie steht nun die deutsche Nation zu der „Reformacte? Sie gewinnt nichts an Macht nach Außen, nichts an Recht nach Innen, sie gäbe dazu das Recht auf, jemals mehr fordern zu dürfen und **sie verdiente nicht mehr zu erlangen.**"!!!

Das Alles — und sogar daß die Nation nicht mehr zu erlangen verdiente, wenn sie sich auf diese Reformacte einließe — finden jetzt die Herren von Unruh und Schulze-Delitzsch von derselben Reformacte, von der sie im August in Frankfurt beschließen ließen, daß sich die Nation darauf einlassen müsse!

Arbeiter! Ihr die Ihr Männer seid, deren Ja Ja und deren Nein Nein ist, was wollt Ihr mit so principlosen Wetterfahnen anfangen? Was wollt Ihr mit Männern anfangen, die in Frankfurt wo man großdeutsch ist für und in Berlin, wo man preußisch ist, gegen die Reformacte sind? Mit Seiltänzern, die im August schwarzgelb und im October schwarzweiß einhergehen? Mit Männern schlimmer als Wetterfahnen, da sie ihre Richtung ändern selbst ohne Windstoß! denn noch hat sich seit dem August in der Lage der deutschen Frage seitens der deutschen Fürsten nichts geändert! Es ist seitens derselben nicht einmal der geringste neue Vorgang eingetreten, der auch nur zum dürftigsten Vorwand für diese Aenderung der Richtung genommen werden könnte!

Was wollt Ihr mit Männern, die nicht einmal in der wichtig-

sten nationalen Frage wissen, was sie selber wollen und Euch also noch viel weniger sagen können, was Ihr wollen sollt?! Was wollt Ihr mit Männern, die nicht einmal in der unsere ganze Existenz als Nation betreffenden Frage auf dem Boden eines Princips einherschreiten? Was wollt Ihr mit politischen Kindern, die — wie Kinder gern Große nachäffen! — Volkspolitik und Fürsten-Diplomatie verwechselnd, nach diplomatischer Schlauheit haschen und dabei, wie natürlich, das Unglück haben im October selbst finden zu müssen, daß herzlich dumm war, was sie im August für gründlich schlau hielten, auf die Gefahr hin im Januar wieder zu finden, daß nach einer andern Seite hin die Schlauheit vom October der Dummheit vom August in nichts nachsteht?!

Wie könntet Ihr hoffen, Arbeiter, mit so kleinzeistigen, principlosen Männern jemals die großen Interessen der Freiheit erkämpfen und die Hindernisse besiegen zu können, die nur der ernsten Consequenz der Principien weichen?

Was also sollte Euch abhalten können, in unsere Reihen einzutreten?

Und seid Ihr, Arbeiter Berlins, nicht überdies hierzu genöthigt durch unser sociales Programm: die Verbesserung Eurer socialen Lage?

Wer von Euch, Arbeiter, sollte so beschränkt und so blind gegen sein eigenes Interesse sein, nicht die tiefe Ungerechtigkeit Eurer Klassenlage und die Nothwendigkeit ihrer Verbesserung zu empfinden?

Oder ist es vielleicht das täuschende Wort „Selbsthülfe", der falsche und heuchlerische Gegensatz, den man zwischen dieser und der von mir vorgeschlagenen Hülfe durch die Gesetzgebung macht, durch welchen man Euch zurückhält?

Arme, betrogene Masse, die man durch den Köder Eines Wortes verführt!

Wo giebt es eine großartigere „sociale Selbsthülfe" als diejenige, welche darin besteht: den Staat umzuformen und hierdurch auch die socialen Verhältnisse zu ändern?

Im Privatleben helfen sich die Einzelnen jeder mit seinen isolirten Kräften so gut es geht.

Die Völker und Klassen helfen sich stets nur und haben sich seit je nur geholfen durch die Gesetzgebung!

Die Selbsthülfe der Völker und Klassen — das ist die Aenderung der Gesetzgebung, die Einführung jener großen allgemeinen Institutionen, welche das gesammte sociale Leben bedingen!

Und habe ich Euch denn eine solche Staatshülfe vorgeschlagen, wie sie neulich in Brüssel verlangt wurde, daß nehmlich die Arbeiter vom Staate pensionirt werden sollten?

Ich weise einen solchen Gedanken, der wiederum auf ein Almosen hinauslaufen und Eucre Selbstständigkeit und Unabhängigkeit gefährden würde, weit von mir!

Ich habe nichts mehr und nichts weniger verlangt, als daß der zukünftige Staat, der durch die Einführung des directen und allgemeinen Stimmrechts wiedergeborene demokratische Staat durch eine ihm sehr leichtfallende Creditoperation Euch die Capitalvorschüsse beschaffe, welche den Arbeitern für die Bildung von Productiv-Associationen erforderlich sind!

Diese Staatshülfe, sie ist kein Gegensatz zur Selbsthülfe. Sie gewährt Euch im Gegentheil nur die Möglichkeit der Selbsthülfe! Sie gewährt Euch erst die Möglichkeit, Euere Lage durch Selbsthülfe zu verbessern, durch Euere eigenen Unternehmungen Euch selbst zu helfen, die Früchte Eurer Arbeitskraft für Euch selbst zu ärndten! Heißt es, die Selbsthülfe aufheben wenn man Euch die wirkliche Möglichkeit derselben gewährt?

Wird der Gewinn den Ihr aus Eueren Unternehmungen beziehen werdet, nicht das Resultat Euerer eigenen That- und Arbeitskraft sein — mit dem einzigen Unterschied daß die Früchte derselben dann Euch zufließen, während sie jetzt ausschließlich in die Tasche des Unternehmers wandern, der Euch mit der magern Lebensnothdurft in der Form des Arbeitslohnes abspeist?

Der Arbeitslohn selbst, den Ihr z. B. in den Werkstätten der Unternehmer an und mit den Maschinen und Arbeitsinstrumenten derselben aller Art — diesen verkörperten Capitalien — verdient, ist er darum weniger das Resultat Euerer Selbsthülfe, weil er von Euch an Maschinen und Arbeitsinstrumenten und also an Kapitalien erarbeitet wird, die Euch nicht gehören?

Arbeitet der Setzer im Atelier des Unternehmers nicht mit den Lettern desselben? Der Weber, sei es in der Unternehmerwerkstatt, sei es bei sich zu Haus, nicht an dem ihm eingehändigten Rohstoff desselben, und so weiter? Ist der Arbeitslohn, den sie hieran verdienen, nicht Resultat ihrer Selbsthülfe, weil ihnen Arbeitsinstrumente oder Rohstoff nicht gehören?

Oder ist dieser Arbeitsertrag nur so lange Resultat der Selbsthülfe, als er auf den Arbeitslohn — d. h. auf den durch die Concurrenz, die sich die Arbeiter heutzutage machen müssen, bestimmten nothdürftigen Lebensunterhalt — beschränkt bleibt und den Ueberschuß als Gewinn in die Tasche der Unternehmer fallen läßt? Und hört dieser Arbeitslohn dann auf Resultat der „Selbsthülfe" zu sein, wenn er steigt und den gesammten Arbeitsertrag, also auch den Geschäftsgewinn umfaßt?

Arbeiter Berlins, merkt Ihr noch nicht die grobe und plumpe Täuschung, die man Euch vorspiegelt?

Es wäre, um über Euch zu lachen und sich kalt und gleichgültig von Eurer Sache zurückzuziehen, wenn es nicht gerade um so mehr Mitgefühl und Unwillen in einem warmen Herzen erwecken müßte, Euere Ehrlichkeit durch einen so schnöden Betrug gemißbraucht zu sehen!

Und hat Herr Schulze-Delitzsch nicht selbst diese Täuschung eingestehen müssen, indem er Euch in der Sitzung des Arbeitervereins vom 21. Juni d. J. verkündete (s. die Volkszeitung vom 23. Juni), daß er selbst bei den Besitzenden 100,000 Thaler aufgebracht habe, um den Productiv-Associationen, die er jetzt bilden wolle, den erforderlichen Vorschuß zu gewähren?

Er selbst ist also jetzt nach meiner Agitation und unter dem Drucke derselben nicht nur dazu übergegangen, Productiv-Associationen bilden zu wollen, auf die ich Euch in meinem „Antwortschreiben" hinwies, sondern er hat auch selbst eingestanden, daß Euch die Kapitalvorschüsse zur Production, wenn von Productiv-Associationen unter Euch die Rede sein soll, von Andern gewährt werden müssen; daß sie erforderlich sind, weil sie sich in Eueren Taschen nicht finden und ohne sie nicht producirt werden kann!

Er hat also selbst eingestanden, daß die Selbsthülfe dadurch nicht aufgehoben wird, daß Euch die Capitalvorschüsse resp. Credite zur Production von Außen her gewährt werden?

Und ist es dann nicht zunächst dasselbe, ob sie Euch von einzelnen Reichen oder vom gesammten Volke in seiner einheitlichen Zusammenfassung als Staat durch den gesetzgebenden Körper gewährt werden?

Oder vielmehr: von einzelnen Reichen gewährt, bleiben sie ein Almosen, das Euch erniedrigt! Ein Almosen, das Euch in die fortdauernde Abhängigkeit von dem guten Willen jener einzelnen Personen bringt! Dagegen von der gesammten Nation in ihrer einheitlichen Zusammenfassung als Staat gewährt, bilden sie Euer fortdauerndes gesetzliches Recht, für das Ihr in keines Menschen Abhängigkeit seid und keinem Menschen zu danken habt.

Derselbe Unterschied wie beim Charakter dieser Hülfe zeigt sich bei ihrem Umfang. Von den einzelnen Reichen gewährt, können sich diese Vorschüsse nur etwa auf hunderttausend oder höchstens hunderttausende von Thalern erstrecken, also auf Summen, so klein, daß sie im besten Falle nur einer Handvoll Einzelner unter Euch helfen und sie über Euere Klasse emporsteigen machen können. Dies aber, einige Einzelne unter Euch über Euere Klasse emporsteigen zu machen — dies ist nicht das Interesse Euerer Klasse, sondern das Gegentheil davon! Um aber Euere Klasse, um nicht blos einzelne wenige Arbeiter sondern die Arbeit selbst zu befreien — die Millionen und Millionen von Thalern, deren es dazu bedarf, kann nur Staat und Gesetzgebung gewähren.

Noch einmal also, Arbeiter! Jene Creditvorschüsse durch den Staat gewähren Euch, statt Euere Selbsthülfe aufzuheben, gerade erst die wirkliche Möglichkeit dieser Selbsthülfe!

Wisset Ihr nicht, daß sogar hunderte von Bourgeois schon hundertmal ihr Geschäft hätten schließen müssen, wenn sie nicht durch Staatsbanken in der Form von Wechseldiscontirungen ähnliche Creditvorschüsse

erhielten? Und habt Ihr deshalb jemals gehört, daß diese Bourgeois deshalb abhängig sind und von Staaatshülfe leben?

Arbeiter Berlins! In welcher tiefen Nacht müßtet Ihr Euch befinden, wenn Ihr nicht den interessirten Grund dieses heuchlerischen und trügerischen Gegensatzes, den man zwischen der Selbsthülfe und jenen von mir verlangten Creditvorschüssen macht, einsehen solltet! Gerade ohne diese Creditvorschüsse werdet Ihr niemals zur Productiv Association, niemals zur Selbsthülfe gelangen. Sie würde ewig ein täuschendes leeres Wort für Euch bleiben, durch das man Euch narrt! Und gerade nur in der Institution dieser Creditvorschüsse für Arbeiter-Associationen habt Ihr die reale Möglichkeit zur Selbsthülfe!

Allen Einzelnen aber durch die großen Gesammteinrichtungen des Staats in einer den jedesmaligen Zeitbedürfnissen entsprechenden Weise die reale Möglichkeit zur Selbsthülfe und Selbstentwicklung zu gewähren — das ist gerade der innerste Sinn der Freiheit, das ist der wahre Inhalt aller gesellschaftlichen Ordnung; das — und nicht der bloße Polizeizweck, Verbrechen abzuwehren — ist der letzte Grund und Zweck des Staates, der nicht den Ministern oder dem Könige gehört, sondern durch Alle und für Alle da ist! Das ist gerade der wahrhafte Grund, weshalb Staaten überhaupt bestehen und die Menschen nicht ohne geselligen Verband herumlaufen auf ihre Kräfte als Einzelne beschränkt, gleich den Thieren!

Endlich aber, Arbeiter Berlins, habe ich Euch denn auf den gegenwärtigen Staat, auf den Polizeistaat hingewiesen? Ich habe Euch für diese Hülfe hingewiesen auf den zukünftigen, unter die Herrschaft des allgemeinen und directen Wahlrechtes gestellten Staat. Auf den Staat also, der die höchste Entfaltung der Freiheit sein und unter der Herrschaft des gesammten Volkes stehen wird!

Um Euch, Arbeiter Berlins, aufzuklären über diese ganze Reihe von Täuschungen hat der Allgemeine Deutsche Arbeiterverein beschlossen, daß ich diese Ansprache an Euch richte und in zehntausend Exemplaren unentgeltlich unter Euch verbreite!

Arbeiter Berlins! Der zu Euch spricht, führt vor Euch nicht seine Sache, sondern Euere eigene! Der zu Euch spricht, spricht nicht zu Euch als ein einzelner Mann, sondern als der Repräsentant vieler Tausende von Arbeitern und mit dem ganzen Ansehen, das es ihm bei Euch geben muß, so viele Tausende Euerer Klasse vor Euch zu verkörpern!

Durch meinen Mund sprechen zu Euch Euere Brüder vom Rhein und vom Main, von der Elbe und der Nordsee! Sie strecken Euch die schwieligen Fäuste hin und verlangen, daß Ihr einschlaget in ihre Bruderhand!

Sie rufen Euch zu: Erwachet aus Eurer Theilnahmlosigkeit und tretet ein in unsern Bruderbund!

Sie rufen Euch zu: wie könntet Ihr hinter den Fortschrittlern ein-

herlaufen oder in trägem Indifferentismus verharren hier wo es sich um die politische Freiheit, um die Wiedererhebung der Demokratie und um die materiellen Interessen Euerer Klasse, um die Befreiung der Arbeit von dem Tribut an das Capital überhaupt handelt?

Sie rufen Euch zu: Denket Euerer großen Todten vom März 1848! Wollet Ihr, die Söhne und Brüder Jener, welche mit die Ersten waren in der Bewegung von damals, die Letzten sein in der Bewegung von heute?

Und damals handelte es sich blos um die politische Freiheit! heute handelt es sich um die politische Freiheit und um die Arbeitsinteressen zugleich.

Und damals handelte es sich darum Barrikaden zu bauen — heute handelt es sich zunächst nur darum, durch den gesetzlich vollkommen erlaubten Eintritt in unsern Verein, durch eine imposante Entfaltung unserer Zahl und Einmüthigkeit eine Stellung einzunehmen, welche einen immensen Druck auf Regierung wie Fortschrittler zugleich ausüben und eine neue Wendung in der Entwicklung unseres Volkes herbeiführen muß!

Auf also, Arbeiter Berlins! Zeichnet Euch ein in die Listen des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins! Am Ende dieser Schrift sind Euch die Namen und Wohnungen der Männer angegeben, bei welchen Ihr diese Einzeichnung bewerkstelligen und die Mitgliederkarten und Statuten in Empfang nehmen könnt.

Bedenket, was ich Euch in meiner Rheinischen Rede zurufe: Kein Arbeiter ist als ein voller Arbeiter zu betrachten, wenn er nicht in den Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein eintritt. Denn es fehlt ihm entweder an Einsicht in das Lebensinteresse seiner Klasse, oder an der Männlichkeit, selbst für dieses Interesse wirken zu wollen!

Bedenket die Verantwortlichkeit, Arbeiter Berlins, die Ihr durch fortgesetztes Zaudern vor Euren Brüdern, vor Euch selbst, vor der gesammten Geschichte auf Euch laden würdet! Die wichtigsten Centren Deutschlands sind gewonnen. Leipzig und die Fabrikgegenden Sachsens sind für uns. Hamburg und Frankfurt am Main marschiren unter unserer Fahne.

Das preußische Rheinland geht bereits im vollen Sturmschritt voran!

Mit Berlin wird die Bewegung unwiderstehlich!

Wollt Ihr, Arbeiter Berlins, die Verantwortung auf Euch laden, durch Euere Haltung diese große deutsche Bewegung, den Triumph Eurer gemeinsamen Sache zurückgeworfen zu haben?

Wollt Ihr, die Arbeiter der Hauptstadt, welche die Verpflichtung hätten, Allen voran zu marschiren, den Vorwurf auf Euch laden, die Letzten gewesen zu sein, die sich der Bewegung anschlossen?

Bedenket die auseinander reißenden Folgen, die es für Euren eigenen Stand haben muß, wenn Ihr Euch feindlich oder theilnahmlos verhaltet gegen eine Bewegung, welche den Arbeiterstand in so vielen deutschen Städten und Provinzen mit Begeisterung und Enthusiasmus ergriffen hat!

Die Uneinigkeit der deutschen Fürsten und Stämme, dieser traurige Charakterzug unserer bisherigen Geschichte — soll sie sich sogar auch noch im deutschen Arbeiterstande wiederfinden und unsere nationale Entwicklung vereiteln?

Fern sei das von Euch! Fern von mir, es zu glauben!

Also, Arbeiter Berlins, erwachet, und — die Besten von Euch voran, — zeichnet Euch ein in die Listen unseres Vereins!

Im Namen des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins

Berlin, den 14. October 1863.

Der Präsident

Ferdinand Lassalle.

Zur Nachricht!

Einzeichnungen in die Mitgliederlisten des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins nehmen entgegen und händigen den Eintretenden Mitgliederkarten und Statuten aus:

Herr Altgeselle **Metzner**, Vorstandsmitglied für Berlin, Gr. Frankfurter-Str. 107, 3 Treppen.
" Schuhmacher **Friedrich Arndt**, Bevollmächtigter für Berlin, Gr. Frankfurter-Str. 107, 3 Treppen.
" **Julius Vahlteich**, Sekretär des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins, Köthner-Str. 36, 3 Treppen.

sowie

folgende Mitglieder des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins:

Herr Cand. philos. **Alexi**, Weinmeister-Str. 8, 2 Treppen, (täglich von 12—1 Uhr und Sonntags von 8—11 Uhr.)
" Dr. med. **Eisner**, Landsberger-Str. 102, 1 Treppe, (früh bis 9 Uhr und Mittags von 1 bis 2 Uhr).
" Zeitungsexpedient **Falkenhagen**, Adalbert-Str. 31.
" Schuhmacher **Heuts**, Schützen-Str. 68 beim Schuhmacher Peters.

Herr Dr. med. **Louis Neumann**, Gr. Hamburger-Str. 34, (früh bis 9 Uhr und Sonntags bis 11 Uhr).
„ Schriftsetzer **Johann Ostertag.**
„ Schuhmacher **Voigt**, Leipziger-Str. 26, im Hof 3 Treppen bei Saalwender.

Bei allen Genannten sind sämmtliche Agitationsschriften zu beziehen und zwar zu sehr ermäßigten und nur **für Arbeiter** bestimmten Preisen, insbesondere:

1. „Antwortschreiben an das Leipziger Central-Comité", von **F. Lassalle**, a 1 Sgr.
2. „Arbeiterlesebuch", von **F. Lassalle**, à 2½ Sgr.
3. „Die Feste, die Presse und der Frankfurter Abgeordnetentag", von **F. Lassalle**, à 2 Sgr.
4. „Die indirekten Steuern und die Lage des Arbeiterstandes," eine Vertheidigungsrede von **F. Lassalle** vor dem Königlichen Kammergericht, à 8 Sgr.
5. „Die Wissenschaft und die Arbeiter," eine Vertheidigungsrede von **F. Lassalle** vor dem Königl. Kriminalgericht, à 5 Sgr.
6. „Verfassungswesen," ein Vortrag, gehalten von **F. Lassalle**, a 1 Sgr.
7. „Was nun," Vortrag, gehalten von **F. Lassalle**, à 3 Sgr.

Das Lokal des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins ist im Saale des **Admiralsgartens** bei Herrn Lißmann, Große Friedrichs-Straße 102.

Geschlossene Sitzungen der Mitglieder — Eintritt nur gegen Vorzeigung der Mitgliedskarten — finden vom 22. Oktober **alle Montage Abends von 8 Uhr an** statt. Solche, die Mitglieder werden wollen, können an den genannten Abenden noch im gedachten Lokale selbst ihre Einzeichnung in die Mitgliederlisten bewirken und die Mitgliederkarten in Empfang nehmen.

Ueber die **öffentlichen Vorträge** wird in den Zeitungen seiner Zeit das Nähere bekannt gemacht werden.

Druck von Eduard Weinberg in Berlin.

Die

Wissenschaft und die Arbeiter.

—

Eine Vertheidigungsrede

vor dem

Berliner Criminalgericht

gegen die Anklage

die besitzlosen Klassen zum Haß und zur Verachtung gegen die Besitzenden öffentlich angereizt zu haben

von

Ferdinand Lassalle.

Zürich.
Verlag von Meyer & Zeller.
1863.

Bayerische
Staatsbibliothek

Meine Herren Präsident und Räthe!

Ich muß damit beginnen, Ihre Nachsicht in Anspruch zu nehmen. Meine Vertheidigung wird eine eingehende sein. Sie wird eben deshalb eine nicht gerade kurze sein müssen. Aber ich halte mich hierzu berechtigt, einmal durch die Höhe des Strafmaaßes, mit welchem mich der §. 100 des Strafgesetzbuchs bedroht, ein Strafmaaß, das in seinem Maximum nicht weniger als zwei Jahre Gefängniß beträgt, zweitens aber und besonders dadurch, daß es sich heute noch um etwas ganz anderes handelt, als um eine Strafe und um einen Mann!

Erlauben Sie, daß ich sofort die Debatte aus dem Bereiche gewöhnlicher Prozeßroutine auf die Höhe und zu der Würde erhebe, welche ihr zukommen.

Die Anklage, die gegen mich erhoben worden ist, ist ein schlimmes und trauriges Zeichen der gegenwärtigen Lage der Dinge.

Sie verletzt nicht nur die gewöhnlichen Gesetze; sie bildet sogar einen entschiedenen Eingriff in die Verfassung, und dies ist das erste Vertheidigungsmittel, das ich ihr entgegenstelle.

I. Der Artikel 20 der Verfassung lautet:

„Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei."

Was kann und soll dieses in der Verfassung proklamirte „ist frei" bedeuten, wenn nicht dies, daß die Wissenschaft und ihre Lehre nicht an das allgemeine Strafgesetz gebunden sein soll?

Soll dies „die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei" vielleicht bedeuten „frei innerhalb der Grenzen des allgemeinen Strafgesetzbuches?" Aber innerhalb dieser Grenzen ist jede Meinungsäußerung, durchaus nicht bloß die Wissenschaft und ihre Lehre, vollkommen frei. Innerhalb der Grenzen des all-

gemeinen Strafgesetzbuches ist jeder Zeitungsschreiber und selbst jedes Höferweib vollkommen frei, zu schreiben und zu sprechen, was sie wollen. Diese Freiheit, die jeder Art von Meinungsäußerung zusteht, brauchte und könnte dann nicht für „die Wissenschaft und ihre Lehre" durch einen besondern Verfassungsartikel verkündet werden.

Jenen Verfassungsartikel in diesem Sinne auslegen, hieße also nichts anderes, als ihn einfach fortleugnen, ihn dahinein interpretiren, daß er überhaupt nicht dastehe, — was freilich eine in unserer Zeit nicht unbeliebte Weise ist, die Verfassung in aller Stille zu beseitigen.

Kein Zweifel also, daß, da die erste Regel juristischer Interpretation die ist, eine Gesetzesbestimmung, geschweige denn einen Verfassungsartikel, nicht ins Ueberflüssige und Absurde, nicht ins Nichtdastehen zu interpretiren — kein Zweifel also, sage ich, daß dieser Verfassungsartikel besagt, was er eben besagt: daß die Wissenschaft und ihre Lehre frei, an die Grenzen des gemeinen Strafgesetzes nicht gebunden sein sollen.

Und kein Zweifel auch, meine Herrn, daß dies eben die Absicht dieser Verfassungsbestimmung war, der Wissenschaft das Vorrecht einzuräumen, nicht an die Beschränkungen, welche das gemeine Strafgesetz der gewöhnlichen Meinungsäußerung auferlegt, gebunden zu sein.

Es ist begreiflich, wenn die Gesetzgebung die Institutionen eines Landes zu schützen sucht. Es ist natürlich, wenn die Gesetze es verbieten, die Bürger dazu aufzufordern, sich gewaltsam gegen die bestehenden Einrichtungen zu erheben.

Es ist bei Unterstellung gewisser Rechtsansichten auch noch erklärlich, wenn die Gesetze es verbieten, sich an die gedankenlose Leidenschaft zu wenden, Schmähung und Verhöhnung gegen die bestehenden Einrichtungen zu verbreiten, durch einen Appel an das leichtbewegliche unmittelbare Empfindungsvermögen der Menge die Gefühle des Hasses und der Verachtung zu entzünden.

Aber was ewig urfrei und in keine Schranken geschlagen dastehen muß, was für den Staat selbst wichtiger als jedes einzelne Gesetz an kein einzelnes Gesetz als Grenze seiner freien Thätigkeit gebunden sein darf — das ist der Trieb wissenschaftlicher Erkenntniß!

Alle Zustände sind unvollkommen. Es kann sich treffen, daß Institutionen, welche wir für die unantastbarsten und nothwendigsten halten, die verderblichsten und veränderungsbedürftigsten sind.

Wer, dessen Blick die Veränderungen der Geschichte seit den Zeiten der Inder und Aegypter, wer, dessen Blick auch nur den beschränkten Zeitraum eines Jahrhundert genau umfaßt, leugnete dies?

Der ägyptische Fellah heizt den Heerd seiner elenden Lehmhütte mit den Mumien der ägyptischen Pharaonen, den allmächtigen Erbauern der ewigen Pyramiden. Sitten, Einrichtungen, Gesetzbücher, Königsgeschlechter, Staaten, Völker — sind im regen Wechsel verschwunden. Aber was mächtiger als sie alle, nie verschwunden, immer nur gewachsen ist, was sich seit den ältesten Zeiten ionischer Philosophie alles Andere überdauernd immer nur in beständiger Zunahme entfaltet hat, von einem Staate dem andern, von einem Volke dem andern, von einer Zeit der andern in heiliger Ehrfurcht überliefert, das ist der stolz ragende Baum wissenschaftlicher Erkenntniß!

Und welches ist die Quelle aller unablässig fortschreitenden, aller unausgesetzt und unmerklich sich vermehrenden, aller friedlich sich vollziehenden Verbesserung in der Geschichte, wenn nicht die wissenschaftliche Erkenntniß? Sie muß darum walten ohne Schranken, für sie darf es kein Festes, das sie nicht in den Prozeß ihrer chemischen Untersuchungen zöge, kein Unberührbares, kein noli me tangere geben. Ohne die Freiheit der wissenschaftlichen Erkenntniß daher nur Stagnation, Versumpfung, Barbarei! Und wie sie die unausgesetzt fließende Quelle aller Vervollkommnung menschlicher Zustände ist, so ist sie und ihre die Ueberzeugungen langsam gewinnende Macht zugleich auch die einzige Garantie für eine friedliche Entwicklung. Wer daher diese Quelle verstopft, wer ihr in Bezug auf irgend welche Zustände, wer ihr an irgend welchen Punkten zu fließen verbietet, der hat nicht nur den Quell der Vervollkommnung abgeschnitten und Nacht und Barbarei heraufbeschworen — er hat den öffentlichen Frieden eingerissen und den Staat auf gewaltsamen Umsturz und Ruin gestellt! Denn er hat jenes Sicherheitsventil verschlossen, durch welches die Gesellschaft allmählich in sich aufnimmt, was ihrer unmerklich sich ändernden Lage entsprechend, durch die Kraft der Wissenschaft langsam

herausgeboren, ſicher wenngleich allmählich in Köpfe und Zuſtände übergeht. Er hat das Sicherheitsventil geſchloſſen und den Staat auf die Exploſion geſtellt! Er hat der Wiſſenſchaft verboten, Wunde und Heilmittel aufzuzeigen und die aus der verborgen gehaltenen Wunde ſich endlich ergebenden Convulſionen des Todeskampfes an die Stelle der Krankheitserforſchung und ihrer Heilung geſetzt.

Die unbeſchränkte Freiheit der wiſſenſchaftlichen Lehre iſt daher nicht nur ein unnehmbares Recht des Individuums, ſie iſt vor allem und in noch höherem Grade die Lebensbedingung des Ganzen, das Lebensintereſſe des Staates ſelbſt.

Darum verkündet die Geſellſchaft den Satz „die Wiſſenſchaft und ihre Lehre iſt frei,“ frei ohne Zuſatz, ohne Bedingung, ohne Schranke, und darum ſetzt ſie dieſen Satz, um zu zeigen, daß er ſelbſt dem Geſetzgeber unantaſtbar ſein ſolle, ſelbſt von ihm in keinem Momente verkannt und verletzt werden dürfe, weit über alle Geſetzgebung hinaus in die Verfaſſung, als das fröhliche Unterpfand der friedlichen Fortentwickelung des geſellſchaftlichen Lebens bis in die ſpäteſten Zeiten!

Aber wie, meine Herrn? Stelle ich vielleicht hier eine nagelneue und unerhörte Theorie auf? Mißbrauche ich vielleicht den Wortlaut der Verfaſſung, um mir aus einer prozeſſualiſchen Verlegenheit zu helfen?

Nichts leichter ſtatt deſſen, als Ihnen den hiſtoriſchen Nachweis zu erbringen, daß dieſe Beſtimmung der Verfaſſung nie anders aufgefaßt worden iſt, daß dieſe Theorie ſeit je und Jahrhundertelang vor der Verfaſſung durch Uſus und Praxis unbeſtrittene Geltung bei uns hatte, daß ſie ein traditioneller und charakteriſtiſcher Grundzug aller germaniſchen Nationen ſeit den früheſten Zeiten iſt.

Zur Zeit des Sokrates konnte man noch angeklagt werden, καινοὺς θεούς, neue Götter gelehrt zu haben und Sokrates trank den Giftbecher unter dieſer Anklage.

Im Alterthum war dies natürlich. Der antike Geiſt war ſo durch und durch identiſch mit ſeinen ſtaatlichen Zuſtänden — und die Religion gehörte zu den Grundlagen des Staates — daß er ſich in keiner Weiſe von denſelben losſchälen, ſich nicht häuten konnte. Er mußte mit dieſen Staatseinrichtungen ſtehen und fallen, und er fiel mit denſelben! In einem ſolchen Volksgeiſte war jede wiſſenſchaftliche Lehre, welche eine Ver-

neinung einer der Grundlagen des Staates enthielt, ein Angriff auf das Lebensprincip dieses Volkes selbst und konnte als solcher behandelt werden.

Eine ganz andere Erscheinung tritt nach dem Untergange der antiken Welt mit den germanischen Nationen auf. Es sind dies Nationen, die sich *schälen* und *häuten können*, die in der Entwickelungsfähigkeit *ihres* Lebensprincips, des subjectiven Geistes, die Biegsamkeit in sich tragen, die verschiedenartigsten Wandlungen in sich selbst durchzumachen; Nationen, welche die zahlreichsten und gewaltigsten dieser Wandlungen bereits durchgemacht *haben* und in ihnen statt Tod und Untergang immer nur die Grundlage höherer Entwickelung und höherer Blüthe fanden.

Das *Mittel* zur Vorbereitung und Durchführung dieser zu immer höherer Blüthe führenden Wandlungen, deren Element sie in sich tragen, haben diese Völker an dem Princip der unbeschränkten Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und Lehre.

Frühe daher, und weit früher, als man in der heutigen gebildeten Welt, welche die Freiheit der Wissenschaft zu den modernen Errungenschaften zu zählen pflegt, in der Regel ahnt, weit früher, sage ich, bricht in diesen Völkern der Instinct durch, daß die Freiheit der Wissenschaft weder an die Autorität einer Person noch einer menschlichen Satzung gebunden sein dürfe, daß sie vielmehr die allen menschlichen Einrichtungen überlegene und ihnen vorgehende, sich auf ein göttliches Recht stützende Kraft sei.

„Quasi lignum vitae" sagt Pabst Alexander IV. in einer im Jahre 1255 an die Pariser Universität gerichteten Constitution — denn wie im Mittelalter Alles nur corporative Existenz hat, so auch damals die Wissenschaft nur als Universität — „quasi lignum vitae in Paradiso Dei et quasi lucerna fulgoris in Domo Domini, est in Sancta Ecclesia Parisiensis Studii disciplina." „Wie der Baum des Lebens im Paradiese Gottes und wie das Leuchten des göttlichen Glanzes im Hause des Herrn, so ist in der heiligen Kirche das Institut des Pariser Studiums."

Und man würde sehr irren, zu glauben, daß auf diese und ähnliche päbstliche oder kaiserliche und königliche Constitutionen die Universitäten des Mittelalters das Recht der wissenschaftlichen Censur — der censura doctrinalis — stützen, das sie in

einer merkwürdigen Ausdehnung in Anſpruch nehmen. Nicht ex jure humano, ſagt Petrus Alliacensis — ein Mann, den, 1381 zum Magnus Magister der Pariſer Univerſität gewählt, der erzbiſchöfliche und dann der Cardinalshut bedeckte —, nicht ex jure humano, ſagt Petrus Alliacensis und alle ſpäteren Scholaſtiker ſtimmen ihm bei, nicht aus menſchlichem Recht, ſondern ex jure divino, aus göttlichem Recht ſtamme der Wiſſenſchaft die Befugniß, ihre Cenſur zu üben, und die von Päbſten, Kaiſern und Königen ertheilten Privilegien und Conſtitutionen ſeien nur die Anerkennung des ex jure divino oder, wie ſie ſich gleichfalls ausdrücken, ex jure naturali, aus dem Naturrecht für die Wiſſenſchaft herfließenden Rechtes.

Wir ſind gewohnt, meine Herren, auf das Mittelalter vornehm als auf eine Zeit der Nacht und Barbarei herabzublicken.

Aber in vielen Stücken mit hohem Unrecht und in keiner Hinſicht mit größerem Unrecht, als in Bezug auf das damals durch die wiederholteſten und ſolenneſten Fälle anerkannte Recht der Wiſſenſchaft, ohne alle Rückſicht und gegen König und Pabſt ihre feierliche Stimme zu erheben.

Wir haben neulich einen Conflict erlebt zwiſchen der Regierung und dem Abgeordnetenhauſe über die Beſtreitung von Ausgaben, die von der Kammer nicht bewilligt worden. Man hat verſucht, im Lande ich weiß nicht welche Meinung zu verbreiten über die maßloſe Kühnheit und die wühleriſchen Tendenzen des Abgeordnetenhauſes, und gewiß hat es ſogar Abgeordnete genug gegeben, die ſelbſt über ihre eigene Kühnheit erſtaunt und ſtolz auf ſie waren.

Aber, meine Herren, im Februar 1412 erlaubt ſich die Univerſität von Paris, welche keineswegs irgendwie mit der Finanzverwaltung des Landes oder mit ihrer Controlle betraut war, eine Adreſſe an den König von Frankreich, Karl VI., zu richten, wie ſie ſelbſt ſagt „pour la chose publique de vostre royaume“ „für die öffentliche Sache des Königreiches“, in der ſie ganz beſonders die Finanzverwaltung des Landes, dann aber auch alle anderen Zweige der Verwaltung der ſchärfſten Kritik unterwirft, das vernichtendſte Verdammungsurtheil darüber ausſpricht. Und zu welcher ganz andern Kühnheit der Sprache und der Forderungen, als die iſt, zu der ſich unſer Abgeordnetenhaus erhoben hat oder erheben würde, ſchwingt ſich in dieſer Rémonstrance die Pariſer Univerſität empor!

Sie weiſt dem König nach, daß die Staatseinkünfte nicht nach ihrer Beſtimmung verwendet würden, („or appert clairement, que lesdictes finances ne sont point employées à choses dessusdictes“ etc.) und ſchließt dieſe Nachweiſungen mit dem peremtoriſchen Ausruf: „Item, et il fault savoir, où est cette finance.“ „Item und man muß wiſſen, wo dieſes Geld geblieben iſt.“ Sie ſchildert ihm ſeine geſammte Finanzverwaltung, und zwar ſeine höchſten Beamten, die Finanzminiſter, Gouverneurs und Schatzmeiſter der Krone vor allen, als eine Bande geſetzloſer Miſſethäter, als eine Bande von miteinander zum Ruin des Landes verſchwornen Spitzbuben ohne alle Ausnahme! Sie wirft dem König vor, wie er den oberſten Gerichtshof, das Parlament von Paris beſetzt und den Namen des Rechtes dadurch entweiht habe! Sie hält ihm vor, mit wie viel geringeren Summen ſeine Vorgänger regiert, „au quel temps estoit le royaume bien gouverné, autrement que maintenant“ „zu welcher Zeit gleichwohl das Land gut regiert war, ganz anders als jetzt.“

Sie ſchildert ihm den Druck, der auf den Armen laſte, dem durchaus abzuhelfen ſei und zu deſſen Abhilfe ſie eine Zwangsanleihe auf die Reichen verlangt, und ſie erklärt ihm, daß alles was ſie in ihrer langen Remonſtrance ſage, doch nur höchſt ungenügend ſei. Denn mehrere Tage würden nicht hinreichen, die Mißregierung des Landes wahrhaft auseinanderzuſetzen.

Ihr Recht zu dieſer ſanglanten Remonſtrance ſtützt die Univerſität ausdrücklich auf nichts anderes, als darauf, daß ſie die Wiſſenſchaft ſei, von der Jedermann wiſſe, daß ſie vollkommen uneigennützig ſei, daß es nicht ihre Gewohnheit ſei, die Aemter unter ſich zu haben und die Profite, noch ſich in irgend anderer Weiſe darum zu bekümmern als mit ihrem Studium, ebendesbalb aber ſei es ihre Pflicht, zu ſprechen, wo der Fall es erheiſche.

Und ſie concludirt nun auf nichts Geringeres als dahin: der König müſſe ohne jeden Verzug (sans quelque dilacion) alle Gouverneure der Finanzen ohne alle Ausnahme (sans nul excepter) ihrer Aemter entſetzen, ſie verhaften und ihre Güter vorläufig mit Sequeſter belegen laſſen, und unter der Strafe des Todes und der Vermögensconfiscation verbieten, daß nicht einer der untern Finanzbeamten mit dieſen Gouverneurs Rückſprache nehme.

Wenn Sie diese lange Remonstrance lesen, meine Herren — Sie finden sie in der Chronik jener Zeit von Enguerrand de Monstrelet (liv. I. c. 99. T. II. pag. 307 sq. Ed. Douët-D'aroy) — so werden Sie sich nicht verhehlen können, daß, wenn diese Adresse in unsern Tagen, z. B. von der Berliner Universität erlassen worden wäre, es kaum ein Verbrechen des Strafcodex gäbe, welches der Staatsanwalt nicht darin gefunden hätte!

Verläumdung und Beleidigung von Beamten in Bezug auf ihr Amt, Schmähung und Verhöhnung der Einrichtungen des Staats und der Anordnungen der Obrigkeit, Majestätsbeleidigung, Anreizung der Angehörigen des Staats zum Haß und zur Verachtung — und ich weiß nicht wie viel Verbrechen noch würden unsere Staatsanwälte darin gefunden haben.

Hat man doch vor weniger als einem Jahre, wie die Zeitungen erzählten, eine Disciplinaruntersuchung wegen einer Adresse ganz anderer Art eingeleitet, mit welcher eine unserer Universitäten das an sie ergangene Wahlaufforderungsschreiben des Ministers ablehnte.

Aber damals, in der Nacht der Zeiten, war dies noch nicht üblich. Vielmehr wird ganz wie es die Universität verlangt hatte, der Schatzmeister der Krone, Audry Griffart, mit vielen anderen der höchsten Finanzbeamten gefangen genommen, und andere entgingen diesem Schicksal nur dadurch, daß sie sofort in eine Kirche flohen, der das Asylrecht zustand.

Das war 1412. Aber schon achtzig Jahre vorher trug sich ein anderer vielleicht noch bedeutenderer Fall zu, den ich in größerer Kürze berühren kann.

Der Pabst Johann XXII. stellt eine neue Auffassung des Dogma von der visio beatifica auf und läßt sie in den Kirchen predigen. Die Universität von Paris — nec Pontificis reverentia prohibuit, sagt der Berichterstatter, quominus veritati insisterent: „nicht hielt sie die Ehrfurcht vor dem heiligen Vater zurück, der Wahrheit beizustehen" — die Universität und obgleich es sich hier um einen Glaubensartikel handelte, ein Gebiet, in welchem die Competenz des Pabstes nicht bezweifelt werden konnte, erläßt am 2. Jan. 1332 ein Decret, worin sie diese Auffassung des Dogma für einen Irrthum erklärt.

Der König Philipp VI. insinuirt dies Dekret dem zu Avignon befindlichen Pabste mit der Erklärung, wenn er infolge des-

ſelben nicht widerrufe, werde er ihn als einen Ketzer verbrennen laſſen, und der Pabſt widerruft wirklich, obwohl ohnehin auf dem Todtenbette liegend, wie Sie dies Alles bei Bulaeus in der Historia Universitatis Parisiensis Paris 1668. fol. To. IV. p. 235 sq. ausführlicher erzählt finden können.

Dieſe Beiſpiele, die übrigens beliebig vermehrt werden könnten, werden genügen um zu zeigen, wie unbeſchränkt und an keine ſtrafrechtlichen Grenzen gebunden, ſchon im frühen Mittelalter, ſogar Pabſt und König gegenüber, die Freiheit der Wiſſenſchaft war, die, ich wiederhole es, freilich im Mittelalter wie Alles im Mittelalter nur eine corporative Exiſtenz hatte.

Die Theorie, die ich aufſtelle, ſie hat ſchon ſeit mehr als 500 Jahren ſelbſt in katholiſchen Zeiten und bei romaniſchen Völkern ihre Praxis gehabt.

Kömmt der Proteſtantismus und errichtet die Staatsgebäude ſelbſt, die er ſchafft, auf dem Princip der freien Forſchung! Dies Princip iſt ſeitdem die Grundlage unſerer ganzen ſtaatlichen Exiſtenz. Die proteſtantiſchen Staaten haben kein Recht zu exiſtiren ohne daſſelbe, haben keine Möglichkeit dazu! Wann wäre ſeitdem eine ſtrafrechtliche Anklage wegen einer wiſſenſchaftlichen Lehre in Preußen erhört geweſen?

Als Chriſtian Wolf die Leibnitz'ſche Philoſophie in Halle populariſirte, inſinuirte man dem damaligen Soldatenkönig Friedrich Wilhelm I., daß nach Wolf's Lehre von der präſtabilirten Harmonie die Soldaten nicht aus freiem Willen deſertirten, ſondern vermöge dieſer beſondern Einrichtung Gottes, der präſtabilirten Harmonie, und daß dieſe Lehre alſo, in das Militair verbreitet, höchſt gefährlich wirken müßte. Es iſt wahr, daß dieſer Soldatenkönig, der den Staat in ſeinen Regimentern ſah, hierdurch aufs Aeußerſte aufgebracht, ſofort eine Cabinetsordre an Wolf erließ, im November 1723, in der er ihm befahl, bei Strafe des Stranges binnen zweimal 24 Stunden die Preußiſchen Staaten zu verlaſſen, — und Wolf mußte fliehen. Aber wenn die lettres de cachet der Könige ohne Appel ſind in der Zeit, ſo ſind ſie dafür ohne Anſehen und ohne Bedeutung in der Geſchichte. Ueberdies hatte jener Soldatenkönig nur eine offene freie Gewaltthat begangen und nicht die Formen des Rechts entweiht. Er drohte, er werde Wolf hängen laſſen, und er hätte dies durch ſeine Soldaten ausführen laſſen können. Auch die Gewalt hat noch eine gewiſſe Würde, wenn ſie offen

auftritt. Aber er beleidigte nicht seine Richtercollegien durch das Anſinnen, daß ſie die Wiſſenſchaft verurtheilen ſollten! Es fiel ihm nicht ein, die Gewalt in Recht zu verkleiden!

Zudem, kaum beſteigt Friedrich der Große, er, der zwar gewiß Soldaten brauchte, aber deshalb doch ein Staatskönig und kein Soldatenkönig war, am 31. Mai 1740 den Thron, als er ſechs Tage darauf, am 6. Juni 1740, wegen Wolf's, an den übrigens auch ſchon Friedrich Wilhelm I. ſeine Gewaltthat bereuend ſpäter ſehr ehrenvolle aber vergebliche Rückberufungsſchreiben erlaſſen hatte, folgendes Handſchreiben an den Conſiſtorialrath Reinbeck richtet: „Ich bitte ihn, ſich um's des Wolfen mühe zu geben, ein Menſch, der die Wahrheit ſucht und ſie liebet, mus unter aller menſchlichen Geſellſchaft werth gehalten werden und glaube ich, daß er eine Conquête im Land der Wahrheit gemacht hat, wehn er den Wolf hierher perſuadiret."

So trug denn alſo auch dieſer Conflict nur dazu bei, den alten Grundſatz, daß die wiſſenſchaftliche Erforſchung und Verkündung der Wahrheit an keine Grenze und Rückſicht gebunden ſei und nur ſich ſelber zur höchſten und einzigen Rückſicht habe, mit neuem Glanze zu umgeben und vom Throne ſelbſt herunter anerkennen zu laſſen.

Selbſt das Daſein Gottes war vor der Lehre der Wiſſenſchaft nicht geſchützt! Sie konnte frei, ſie kann noch heute frei, ſelbſt nach dem neuen Strafgeſetzbuch, welches nur die Läſterung, die für den Andersgläubigen kränkende Beſchimpfung Gottes, nicht aber die Leugnung ſeines Daſeins verbietet, ihre Beweiſe gegen ſeine Exiſtenz führen.

Decennien lang vor der Verfaſſung war die unbedingte Freiheit der Wiſſenſchaft in Preußen der letzte Zufluchtswinkel, in den ſich Preußens Lobredner retteten, der letzte Stolz, mit dem ſie prunkten.

Sie Alle erinnern ſich noch des immenſen Aufſehens, welches der Fall Bruno Bauer's erregte, des Privatdocenten an der theologiſchen Facultät zu Bonn, welchem unter dem abſolutiſtiſch-pietiſtiſchen Miniſterium Eichhorn ominöſen Angedenkens die licentia docendi wegen ſeiner Evangelienlehre entzogen werden ſollte; der erſte Fall in dieſem Jahrhundert, in welchem eine — und doch wie unendlich geringere — Antaſtung der Freiheit der Wiſſenſchaft gewagt wurde. Die Facultäten kamen in Aufregung,

die Gutachten ſchwirrten Monate lang hin und her, Männer von den ruhmreichſten Namen, wie Marheinecke und Andere, erklärten Proteſtantismus und Intelligenz für in ihren Grundveſten bedroht, wenn ſolche in Preußen unerhörte Anmaßung Erfolg haben könne, und ſelbſt ſolche Gutachten, welche gehorſam nach dem miniſteriellen Wunſche ausfielen, baſirten ihre Concluſion doch nur darauf, daß es ſich hier um eine licentia docendi in der theologiſchen Facultät handle, mit deren Grundprincipien jene Bauer'ſche Evangelienlehre in Widerſpruch ſtehe und erklärten ausdrücklich, daß, hätte es ſich hier um eine licentia docendi in einer nichttheologiſchen, in einer philoſophiſchen Facultät gehandelt, die Entſcheidung die entgegengeſetzte hätte ſein müſſen. Niemandem aber, und Eichhorn ſelbſt nicht, war der Gedanke in den Sinn gekommen, jene Lehre vor das Forum des Strafrechts zu ziehen! Einen theologiſchen Lehrſtuhl entzog man dem Verkünder untheologiſcher wiſſenſchaftlicher Reſultate, — dieſelben mit dem Büttel zu bekämpfen — ſoweit war man unter dem Abſolutismus noch nicht gediehen!

Warum hat Eichhorn, der Vielgeſchmähte, dieſen Tag nicht erlebt!

Mit welcher Bewunderung und mit welcher höhniſchen Genugthuung zugleich würde er auf ſeine conſtitutionellen Nachfolger blicken!

Selbſt unter dem pietiſtiſchen Abſolutismus Eichhorn's, unter dieſer ecclesia militans der Verfinſterung, bewahrte man doch noch einen ſolchen Reſt von Schaam vor den uralten Traditionen, daß man in jener Zeit, wo die Repreſſivgeſetze durch die Präventiv-Cenſur überflüſſig gemacht waren, auch vor dem Drucke dieſer die Würde und Freiheit der Wiſſenſchaft bewahren wollte. Nach irgend einem äußern Kriterium der Wiſſenſchaftlichkeit eines Buches haſchend, ſuchte man ein ſolches, wie ungeſchickt die getroffene Wahl auch war, in dem äußern Umfange eines Werkes und verordnete: Bücher über 20 Bogen ſind cenſurfrei.

Dieſe mehr als fünfhundertjährigen Traditionen, dieſer Satz, der lange, ehe er Geſetz war, durch Praxis und Uſus bei allen modernen Nationen in Geltung war, dieſe uralte Ueberlieferung des geiſtigen Lebensprozeſſes der germaniſchen Nationen iſt es, welche die Geſellſchaft endlich im Artikel 20 der Ver-

faſſung zuſammenfaßt, jedem ſpätern Geſetzgeber ſelbſt als Norm zurufend: „Die Wiſſenſchaft und ihre Lehre iſt frei.“

Iſt frei ohne Schranken, frei ohne Grenze, frei ohne Riegel! Alles hat in geſetzlichen Zuſtänden ſeine Grenze: jede Macht, jede Function, jede Befugniß. Das Einzige, was ſelber grenzenlos und unendlich, auch in grenzenloſer und unendlicher Freiheit wie die Sonne im Aether über allen feſten Zuſtänden ſchweben ſoll, das iſt das Sonnenauge theoretiſcher Erkenntniß!

Frei ſoll ſie ſein, ſelbſt bis zum Mißbrauch frei! Denn wenn ſelbſt bei der Wiſſenſchaft und ihrer Lehre von einem Mißbrauch die Rede ſein könnte — was auf das Allerernſthafteſte beſtritten werden kann, meine Herren — hier wäre der Punkt, wo die Verhütung des Mißbrauchs in einem Falle die Segnungen des Gebrauchs in Millionen Fällen verhindern könnte. Wenn irgend welche Staatsinſtitutionen, wenn irgend welche Klaſſeneinrichtungen gegen die Wiſſenſchaft geſchützt wären, ſodaß dieſe nicht lehren dürfte, dieſe Einrichtungen ſind mangelhaft oder ſchädlich, ungerecht oder verderblich — weſſen Geiſt wäre dann ſo allumfaſſend, ſo überſchauend die Geiſter aller ſeiner Zeitgenoſſen und der nachfolgenden Generationen, daß er auch nur eine Ahnung zu haben vermöchte, welche ſegensreiche Entdeckungen, welche fruchtbringendſten Entwickelungen, welche Bereicherungen des Geiſtes durch dieſe Eine feſte Grenze gegen Mißbrauch im Keime erſtickt werden, welche gewaltthätige Erſchütterungen oder welcher Verfall dadurch über den Staat heraufbeſchworen werden könnte?

Zudem was iſt Gebrauch und was Mißbrauch in der Wiſſenſchaft, wo ſcheiden ſich beide, und wer beſtimmt dies? Dies müßte — ſo erleuchtet Sie ohne allen Zweifel ſein mögen, meine Herrn Präſident und Räthe, und gerade je erleuchteter Sie ſind, deſto lebhafter werden Sie dies ſelbſt [illegible] — nicht ein Gerichtshof ſein, ſondern ein Hof, zuſammengeſetzt aus der Blüthe aller wiſſenſchaftlichen Capacitäten der Zeit in allen Fächern und Zweigen der Wiſſenſchaft. Was ſage ich? Aus der Blüthe aller Capacitäten der Zeit? Nein, auch noch aus der aller Folgezeiten! Denn wie oft zeigt uns nicht die Geſchichte gerade die bahnbrechenden Geiſter der Wiſſenſchaft im feindlichſten Gegenſatz mit der Wiſſenſchaft ihrer Tage!

Nach 50, nach 100jährigen Debatten oft iſt in der Wiſſenſchaft erſt feſtgeſtellt, was Gebrauch, was Mißbrauch war. —

In der That iſt auch ſeit der Verfaſſung noch niemals eine Anklage gegen eine wiſſenſchaftliche Lehre verſucht worden.

Wir haben in Preußen, meine Herren, ſeit 1848, ſeit 1850 Hartes und Schweres getragen, und müde und wund vom Tragen ſind unſre Schultern!

Aber ſelbſt unter Manteuffel-Weſtphalen und bis auf den heutigen Tag iſt uns dies Eine erſpart geblieben, eine wiſſenſchaftliche Lehre unter Anklage geſtellt zu ſehen.

Angriffe der ſchärfſten Natur, Angriffe, die an und für ſich auf das leichteſte hätten ſtrafrechtlicher Verfolgung ausgeſetzt werden können, ſie blieben unverfolgt, wenn ſie in einem wiſſenſchaftlichen Werk, wenn ſie als wiſſenſchaftliche Lehre auftraten.

Ich bin ſelbſt in der Lage hiervon Zeugniß ablegen zu können.

Vor nicht ganz zwei Jahren veröffentlichte ich ein Werk, in welchem es mir vielleicht gelungen iſt, Ihre eigene Wiſſenſchaft, meine Herren, die Wiſſenſchaft, aus welcher die Rechtſprechung herfließt, einige Fortſchritte machen zu laſſen, mein Syſtem der erworbenen Rechte. Ich ſage in demſelben: (Bd. I. S. 238) „die Wiſſenſchaft, deren erſte Pflicht ſchärfſtes Denken iſt, kann deshalb auch gar nicht auf das Recht verzichten, die Schärfe der Begriffsbeſtimmungen in der ihr allein entſprechenden Schärfe und Beſtimmtheit der Ausdrücke niederzulegen.“ Und hierauf geſtützt, trete ich in dem Werke den Nachweis an, daß die Preußiſche Agrargeſetzgebung ſeit 1850 nichts anderes ſei, als — ich bediene mich dort wörtlich dieſer Worte — ein widerrechtlich und wider das eigene Rechtsbewußtſein am armen Manne zu Gunſten der reichen Grundariſtokratie begangener Raub!

Wie leicht wäre es geweſen, in dieſen Worten, wenn ſie anderwärts geſtanden hätten, öffentliche Schmähung der Einrichtungen des Staats, oder Anreizung zu Haß und Verachtung gegen die Anordnungen der Obrigkeit zu finden!

Aber ſie ſtanden in einem wiſſenſchaftlichen Werk, ſie waren ein Reſultat ſorgfältig ausgeführter wiſſenſchaftlicher Lehre — und ſo blieben ſie unverfolgt!

Aber freilich, das war noch vor zwei Jahren!

Der Anklage, welche gegen mich erhoben wird, ſchleudere

ich meinerseits die Anklage entgegen, durch den heutigen Tag über Preußen die Schmach gebracht zu haben, daß zum ersten Male, seitdem dieser Staat besteht, die Lehre der Wissenschaft vor das Forum des Strafrechts gezogen wird!

Oder was wird mir der Staatsanwalt antworten, wenn er in thesi meine Ausführungen zugeben, wenn er anerkennen muß, die Wissenschaft und ihre Lehre sei frei und also frei von aller strafrechtlichen Beschränkung?

Wird er mir vielleicht bestreiten wollen, daß ich ein Vertreter der Wissenschaft sei? Oder wird er vielleicht leugnen wollen, daß das Werk, um das es sich in dieser Anklage handle, ein wissenschaftliches Produkt sei?

Der Staatsanwalt scheint selbst sich dadurch beengt zu fühlen, daß er es hier mit einer wissenschaftlichen Produktion zu thun hat, denn er beginnt in der Anklageschrift mit dem Satze: „Obgleich sich der Angeklagte den Schein der Wissenschaftlichkeit gegeben hat, so hat derselbe doch eine durch und durch praktische Tendenz."

Den Schein der Wissenschaftlichkeit? Und warum nur den Schein? Ich fordere den Staatsanwalt auf, mir zu erweisen, warum dieser wissenschaftlichen Leistung nur der Schein der Wissenschaftlichkeit zukommen soll!

Ich glaube, ich bin, wenn es sich um die Frage handelt: was Wissenschaft ist oder nicht, besser befugt mitzusprechen als der Staatsanwalt.

In verschiedenen und schwierigen Gebieten der Wissenschaft habe ich umfangreiche Werke zu Tage gefördert, keine Mühen und keine Nachtwachen gescheut, um die Grenzen der Wissenschaft selbst zu erweitern, und ich kann vielleicht mit Horaz sagen: militavi non sine gloria.

Aber ich selbst erkläre Ihnen: Niemals, nicht in meinen umfangreichsten Werken habe ich eine Zeile geschrieben, die strenger wissenschaftlich gedacht wäre, als diese Produktion von ihrer ersten Seite bis zur letzten.

Ich behaupte ferner, daß diese Broschüre nicht nur ein wissenschaftliches Werk, wie so manches andere ist, welches bereits bekannte Resultate zusammenfaßt, sondern daß sie sogar in der vielfachsten Hinsicht eine wissenschaftliche That, eine Entwicklung von neuen wissenschaftlichen Gedanken ist.

Welches ist das Kriterium für die Wissenschaftlichkeit eines Buches? doch kein anderes als sein Inhalt.

Werfen Sie also einen Blick auf den Inhalt dieser Broschüre. Dieser Inhalt ist nichts anderes als eine auf 44 Seiten zusammengedrängte Philosophie der Geschichte, beginnend mit dem Mittelalter und gehend bis auf die heutige Zeit.

Es ist eine Entwicklung des objectiven vernünftigen Gedankenprocesses, welcher der Europäischen Geschichte seit länger denn einem Jahrtausend zu Grunde liegt; eine Entfaltung der innern Seele, welche der scheinbar nur thatsächlichen, scheinbar nur empirischen historischen Realität innewohnt und sie als ihre bewegende und zeugende Macht aus sich herausgesetzt hat. Es ist der trotz der Kürze der Broschüre genau entwickelte Nachweis, daß die Geschichte nichts anderes ist, als eine mit innerer Nothwendigkeit und unter der Larve scheinbar rein äußerlicher und materieller Verhältnisse sich vollbringende stetige Fortentwicklung der Vernunft und der Freiheit.

Drei große Weltperioden führe ich in dem kurzen Rahmen dieser Broschüre an dem Leser vorüber, von jeder einzelnen zeigend, daß sie auf einem einheitlichen Gedanken beruht, der alle noch so sehr auseinanderliegenden Gebiete, alle noch so verschiedenen und zerstreuten Erscheinungen dieser Periode beherrscht; von allen drei Perioden unter einander wiederum zeigend, daß jede vorhergehende nur die nothwendige Anbahnung und Vorbereitung der nachfolgenden, jede nachfolgende nur die eigne immanente Fortentwicklung, die consequente Folge und Vollendung der vorhergehenden sei, alle drei also wiederum unter einander eine höhere Einheit und vernünftige Nothwendigkeit bilden.

Zuerst die Periode der Feudalität oder des Lehnswesens. Ich zeige, daß diese in allen ihren Erscheinungen auf dem Einen Princip der Herrschaft des Grundbesitzes beruht und zeige zugleich, warum in jener Zeit, nämlich in Folge der noch unendlich überwiegend im Ackerbau bestehenden Production der Gesellschaft, der Grundbesitz nothwendig das herrschende Element d. h. die Bedingung aller staatlichen und gesellschaftlichen Geltung sein muß.

Und bemerken Sie, meine Herrn, mit welcher strengen wissenschaftlichen Objectivität und wie fern von aller Tendenzmacherei ich verfahre.

Wenn es Ein Factum giebt, welches geeignet war, jene Tendenz daran anzuknüpfen, welche der Staatsanwalt dieser Broschüre insinuiren will, die besitzlosen Klassen zum Haß gegen die Besitzenden zu erregen, so sind es die Bauernkriege!

Wenn es Ein Factum giebt, welches bisher in der Wissenschaft wie in der Volksmeinung, zumal bei den besitzlosen Klassen der Gesellschaft, mit der höchsten Gunst der Erinnerung an eine nationale und ungerecht mit Gewalt unterdrückte Erhebung ausgestattet war, — so sind es die Bauernkriege!

Nun wohl, unbekümmert um diese Gunst und diesen Schimmer, mit welchem bisher Wissenschaft und populäre Meinung die Bauernkriege umgeben hatten, entreiße ich ihnen diesen falschen Schein und zeige, daß sie eine im innersten Grunde reactionaire Bewegung waren, die im Interesse der Freiheitsentwicklung verunglücken mußte.

Ferner:

Wenn es Ein Institut in Deutschland giebt, welchem ich für die Gegenwart aus tiefster Seele Feind bin und welches ich als die Ursache unseres nationalen Verfalls, unserer Schande und unserer Ohnmacht betrachte, so ist es das Institut des Territorialfürstenthums!

Nun wohl, jene Broschüre ist so streng und objectiv wissenschaftlich, so durchaus entfernt von jeder persönlichen Tendenz, daß ich darin selbst zeige, wie für jene Zeit die Entstehung des Territorialfürstenthums ein historisch berechtigtes und revolutionäres Moment, wie es ein ideeller Fortschritt war, indem es den Gedanken einer von den Eigenthumsverhältnissen unabhängigen Staatsidee darstellt und entwickelt, während auch noch die Bauernkriege den Staat und die staatliche Berechtigung auf das Princip des Grundeigenthums gründen wollten.

Ich zeige nun ferner, wie auf die Periode des Lehnswesens eine zweite Weltperiode folgt; ich zeige, wie, während die Bauernkriege nur in ihrer Einbildung revolutionair waren, ungefähr gleichzeitig mit ihnen eine wirkliche Revolution einzutreten beginnt, nämlich der durch die Entwicklung der Industrie und der bürgerlichen Production entstehende Capitalreichthum, welcher einen vollständigen Umschwung aller Verhältnisse vollbringt, der in der französischen Revolution von 1789 nur seinen letzten Act, seine rechtliche Sanction

feiert, thatſächlich aber ſich bereits ſeit drei Jahrhunderten allmählich vollzogen hatte.

Ich weiſe durch genaueres Eingehen, mit deſſen Recapitulation ich Sie nicht behelligen will, die nationalöconomiſchen Factoren, die durch neue Productionsinſtrumente und dadurch bedingte neue Productionsweiſen vor ſich gehende Entwicklung nach, welche allmählich aus der induſtriellen Production den weit überwiegenden Hebel und Träger des geſellſchaftlichen Reichthums machen, den Grundbeſitz in tiefen Schatten ſtellen und zu einer verhältnißmäßigen Machtloſigkeit herabdrücken muß.

Ich weiſe nach, wie jetzt in Folge deſſen das Capital als das herrſchende Element dieſer zweiten Weltperiode ſich ebenſo nothwendig im öffentlichen Recht zur privilegirten Bedingung der ſtaatlichen Berechtigung, zur Bedingung der Theilnahme an der Beſtimmung des Staatswillens und Staatszweckes machen muß, wie dies früher mit dem Grundbeſitz im öffentlichen Recht der Feudalzeit der Fall geweſen war. Ich weiſe nach, wie im directen oder indirecten Cenſus, in den Cautions- und Stempelgeſetzen für die Preſſe, in der indirecten Steuer u. ſ. w. das Capital als Bedingung zur Theilnahme an der geſellſchaftlichen Herrſchaft mit derſelben Conſequenz und hiſtoriſchen Nothwendigkeit ſich entwickeln muß, wie früher der Grundbeſitz.

Auch dieſe zweite Weltperiode, die 350 Jahre angefüllt hat, ſage ich ferner, iſt bereits innerlich abgelaufen und mit der franzöſiſchen Revolution des Jahres 1848 iſt die Morgendämmerung einer neuen und dritten Weltperiode angebrochen, die durch das von ihr proklamirte allgemeine gleiche Wahlrecht Jedem ohne alle Rückſicht auf irgend welche Beſitzverhältniſſe einen gleichmäßigen Antheil an der Herrſchaft über den Staat, an der Beſtimmung des Staatswillens und des Staatszweckes ſichert und ſomit die weder an die Bedingung des Grundbeſitzes noch des Capitalbeſitzes gebundene freie Arbeit als das herrſchende Princip der Geſellſchaft einſetzt.

Ich entwickle nun den Unterſchied in der ſittlichen Idee der Bourgeoiſie und der ſittlichen Idee des Arbeiterſtandes und ferner den ſich hieraus wieder ergebenden Unterſchied in der Auffaſſung des Staatszweckes in beiden Klaſſen. Wenn die Adelsidee die Geltung des Individuums an eine beſtimmte natürliche Abſtammung und geſellſchaftliche Lage band, ſo iſt es die ſitt-

liche Idee der Bourgeoisie, daß jede solche rechtliche Beschränkung ein Unrecht sei, das Individuum vielmehr gelten müsse rein als solches, und ihm nichts anderes als die ungehinderte Selbstbethätigung seiner Kräfte als Einzelner zu garantiren sei. Wären wir nun, sage ich, alle von Natur gleich reich, gleich gescheidt, gleich gebildet, so möchte diese sittliche Idee eine ausreichende sein. Da aber diese Gleichheit nicht stattfinde, noch stattfinden könne, da wir nicht als Individuen schlechtweg, sondern mit bestimmten Unterschieden des Besitzes und der Anlagen in die Welt treten, die dann auch wieder entscheidend werden über die Unterschiede der Bildung, so sei diese sittliche Idee noch keine ausreichende. Denn wäre nun dennoch in der Gesellschaft nichts zu garantiren als die ungehinderte Selbstbethätigung des Individuums, so müsse das in seinen Consequenzen zu einer Ausbeutung des Schwächeren durch den Stärkeren führen. Die sittliche Idee des Arbeiterstandes sei daher die, daß die ungehinderte freie Bethätigung der individuellen Kräfte durch das Individuum für sich allein noch nicht ausreiche, sondern daß zu ihr in einem sittlich geordneten Gemeinwesen noch hinzutreten müsse: die Solidarität der Interessen, die Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit in der Entwicklung.

Aus diesem Unterschiede der sittlichen Idee ergebe sich sofort auch der Unterschied in der Auffassung des Staatszweckes bei beiden Ständen.

Die Bourgeoisie habe die Doctrin produzirt: die Aufgabe des Staats bestehe darin, die persönliche Freiheit des Einzelnen und sein Eigenthum zu schützen. Dies sei die Doctrin der wissenschaftlichen Vertreter der Bourgeoisie, dies die Doctrin ihrer politischen Führer oder des Liberalismus.

Aber dies sei eine höchst dürftige, unwissenschaftliche und der wahren Natur des Staats nicht entsprechende Theorie.

Die Geschichte sei ein Kampf mit der Natur, mit dem Elend, der Unwissenheit, der Machtlosigkeit und somit der Unfreiheit aller Art, in der wir uns im Naturzustande, am Anfang der Geschichte, befinden. Die fortschreitende Besiegung dieser Machtlosigkeit, das sei die Entwicklung der Freiheit, welche die Geschichte darstelle. In diesem Kampfe würden wir niemals einen Schritt vorwärts gemacht haben oder jemals weiter machen, wenn wir ihn als Einzelne, jeder für sich, jeder allein geführt hätten oder führen wollten.

Der Staat ſei nun gerade dieſe Einheit und Verbindung der Individuen zu einem ſittlichen Ganzen, welche die Function habe, dieſen Kampf zu führen, eine Vereinigung, welche die Kräfte aller Einzelnen, die in ſie eingeſchloſſen ſind, millionenfach vermehrt, die Kräfte, welche ihnen allen als Einzelnen zu Gebote ſtehen würden, millionenfach vervielfältigt.

Der Zweck des Staats ſei alſo nicht der, dem Einzelnen nur die perſönliche Freiheit und das Eigenthum zu ſchützen, mit welchen er nach der Idee der Bourgeoiſie angeblich ſchon in den Staat eintritt, während er in Wahrheit beide, Freiheit und Eigenthum, erſt im Staate und durch den Staat producirt. Der Zweck des Staats könne vielmehr kein anderer ſein, als das zu vollbringen, was von Haus aus ſchon ſeine natürliche Function ſei, alſo formell ausgeſprochen: Durch die Staatsvereinigung die Einzelnen in den Stand zu ſetzen, ſolche Zwecke und eine ſolche Stufe des Daſeins zu erreichen, die ſie als Einzelne niemals erreichen könnten.

Der letzte und inhaltliche Zweck des Staats ſei ſomit der: das menſchliche Weſen zur poſitiven Entfaltung und fortſchreitenden Entwicklung zu bringen, mit andern Worten: die menſchliche Beſtimmung d. h. alle Cultur, deren das Menſchengeſchlecht fähig ſei, zum wirklichen Daſein herauszuringen und zu geſtalten. Er ſei die Erziehung und Entwicklung des Menſchengeſchlechts zur Freiheit.

In der That arbeite auf dieſe Auffaſſung des Staats unter uns ſchon die antike Bildung, welche nun einmal die unverlierbare Grundlage des Deutſchen Geiſtes geworden ſei, mächtig hin, wofür ich die Worte des großen Hauptes unſerer Wiſſenſchaft, Auguſt Böckh's, anführe: „Der Begriff des Staates ſei nach ihm nothwendig dahin zu erweitern, daß der Staat die Einrichtung ſei, in welcher die ganze Tugend der Menſchheit ſich verwirklichen ſolle.“

Vor allem aber ſei die entwickelte Staatsidee die Idee des Arbeiterſtandes zu nennen. Denn wenn auch jeder Andere durch Einſicht und Bildung ſich zu dieſer Erkenntniß erheben könne, ſo liege ſie dem Arbeiterſtande durch die hülfloſe Lage, in welcher ſich ſeine Mitglieder als Einzelne befinden, ſchon inſtinktmäßig, ſchon materiell und öconomiſch nahe.

Dieſe öconomiſche Lage erzeuge nothwendig in dieſem Stande den tiefen Inſtinkt, daß es die Beſtimmung des Staates

sei und sein müsse, dem Einzelnen durch die Vereinigung Aller zu einer solchen Entwicklung zu verhelfen, zu der er als Einzelner nicht befähigt wäre.

In der That aber stelle diese sittliche Staatsidee nicht eine solche dar, die nicht auch bisher schon die treibende Idee des Staates gewesen. Sondern im Gegentheil, dies sei, wie schon aus dem vorigen folge, seit je die nur unbewußte Natur des Staats gewesen, die sich durch den vernünftigen Zwang der Dinge auch ohne den Willen des Staats, auch gegen den Willen seiner Leiter mehr oder weniger immer ausgeführt habe.

Indem die Idee des Arbeiterstandes als die herrschende Idee des Staates aufgestellt werde, werde also nur, was auch bisher schon seit je die dunkle organische Natur des Staates gewesen, zur Erkenntniß gebracht und zum bewußten Zwecke der Gesellschaft herausgerungen.

Dies ist die große Continuität und Einheit aller menschlichen Entwicklung, daß nichts neues in sie hineinschneit, daß in ihr nur immer zur bewußten Erkenntniß gebracht und nun mit Willensfreiheit verwirklicht wird, was seit je schon an sich die unbewußt wirkende organische Natur der Dinge gewesen ist.

Mit der französischen Februarrevolution des Jahres 1848 sei nun aber dieses Bewußtsein eingetreten und verkündet worden. Denn man habe dies erst symbolisch dargestellt, indem man einen Arbeiter in die provisorische Regierung berufen, und man habe ferner das allgemeine gleiche und directe Wahlrecht proclamirt, welches das formelle Mittel zur Verwirklichung dieser Idee sei. Mit dem Februar 1848 sei somit die Geschichtsperiode angebrochen, in welcher mit Bewußtsein die sittliche Idee des Arbeiterstandes als die herrschende Idee der Gesellschaft verkündet wird.

Wir könnten uns Glück wünschen, in einer Geschichtsperiode zu leben, welche der Verwirklichung dieses hohen Zieles geweiht sei. Vor allem aber folge daraus für den Arbeiterstand, da es die Bestimmung dieser Geschichtsperiode sei, die Idee seines Standes zur herrschenden Idee der Gesellschaft zu machen, die Pflicht der sittlichsten, feierlichsten und in den Ernst des Gedankens vertieften Haltung.

Dies ist in concentrirtester Kürze der Inhalt und Gedankengang jenes gedruckten Vortrags.

Was ich darin erſtrebt habe, iſt nichts anderes, als dem Hörer das innere philoſophiſche Verſtändniß der Geſchichte, dieſer ſchwerſten aller Wiſſenſchaften, zu eröffnen, ſie ihm als ein ſich nach nothwendigen Geſetzen ſtufenweiſe entwickelndes vernünftiges Ganze zum Bewußtſein zu bringen.

Ein in eine ſolche Aufgabe Vertiefter hat ſicher das Recht, dem Staatsanwalt zuzurufen, was bei der Einnahme von Syrakus der mathematiſche Figuren im Sande entwerfende und in tiefes Sinnen darüber verlorene Archimedes dem ihn mit dem Schwert anfallenden rohen Söldner zurief: Noli turbare circulos meos. „Wolle meine Cirkel nicht ſtören!“

Fünf Wiſſenſchaften und mehr, Geſchichte im engern Sinn, die Wiſſenſchaft des Rechts und der Rechtsgeſchichte, Nationalöconomie, Statiſtik, Finanz und endlich die letzte und ſchwierigſte der Wiſſenſchaften, die Gedankenwiſſenſchaft oder Philoſophie, haben ſich die Hand reichen, haben beherrſcht werden müſſen, um mich in den Stand zu ſetzen, dieſe Broſchüre zu verfaſſen.

Welch' ein Ausbund von Wiſſenſchaft muß der Staatsanwalt ſein, wenn dies alles noch nicht hinreicht, um vor ſeinen Augen einem Werke das Attribut eines wiſſenſchaftlichen zu verdienen!

Aber die Anklageſchrift giebt bei genauerer Betrachtung ſelbſt an, warum dieſem Werke das Requiſit eines wiſſenſchaftlichen nicht zukomme.

Sie ſagt: „Obgleich ſich der Angeklagte Laſſalle bei dieſem Vortrage den Schein der Wiſſenſchaftlichkeit gegeben hat, ſo hat derſelbe doch — eine durch und durch practiſche Tendenz.“

Alſo, weil der Vortrag angeblich eine practiſche Tendenz hat, deshalb iſt er nach dem Staatsanwalt nicht wiſſenſchaftlich! Das Requiſit, die Bedingung der Wiſſenſchaftlichkeit iſt nach dem Staatsanwalt, keine practiſche Tendenz zu haben! Ich möchte den Staatsanwalt — ein Schelling hat die Anklageacte gegen mich unterzeichnet! — fragen: Wo hat er das gelernt? Bei ſeinem Vater — ſicher nicht! Schelling der Vater giebt als den Zweck der Philoſophie keinen geringeren an: als den: die geſammte Zeit umzuformen. „Es heißt ſich zuviel — ſagt er [1]), werde man ihm vielleicht entgegnen —

[1]) Philoſophie der Offenbarung, Band III. p. 11.

von der Philoſophie verſprechen, wenn man eine Wiederherſtellung der Zeit durch ſie für möglich hält." „Aber wenn ich — antwortet er hierauf — in der Philoſophie das Mittel der Heilung für die Zerriſſenheit unſerer Zeit ſehe, ſo meine ich damit natürlich nicht eine ſchwächliche Philoſophie, nicht ein bloßes Artefact, ich meine eine ſtarke Philoſophie, die mit dem Leben ſich meſſen kann, die weit entfernt, dem Leben und ſeiner ungeheuren Realität gegenüber ſich ohnmächtig zu fühlen oder auf das traurige Geſchäft der bloßen Negation und Zerſtörung beſchränkt zu ſein, ihre Kraft aus der Wirklichkeit ſelbſt nimmt und darum auch ſelbſt wieder Wirkendes und Dauerndes hervorbringt."

Und ſicher wird der Staatsanwalt auch wenig Glück bei den andern Männern der Wiſſenſchaft mit dieſer ſeiner nagelneuen und merkwürdigen Entdeckung machen!

„Was wollen denn zuletzt" — ſagt Fichte in ſeinen Reden an die deutſche Nation[1]) — „alle unſere Bemühungen um die abgezogenſten Wiſſenſchaften? Laſſet ſein, der nächſte Zweck dieſer Bemühungen ſei der, die Wiſſenſchaft fortzupflanzen von Geſchlecht zu Geſchlecht und in der Welt zu erhalten, warum ſollen ſie denn auch erhalten werden? Offenbar nur, um zu rechter Zeit das allgemeine Leben und die ganze menſchliche Ordnung der Dinge zu geſtalten. — Dies iſt ihr letzter Zweck; mittelbar dient ſonach, ſei es auch erſt in einer ſpäteren Zukunft, jede wiſſenſchaftliche Beſtrebung dem Staate."

Soweit Fichte!

Meine Herrn Präſident und Räthe! Es würde eine Geringſchätzung gegen Ihren eigenen erleuchteten Blick inſichſchließen, wenn ich dieſe ſtaatsanwaltſchaftliche Entdeckung, nicht practiſche Tendenz zu haben ſei ein nothwendiges Requiſit der Wiſſenſchaft, auch nur eines einzigen weiteren Wortes der Widerlegung würdigen wollte.

Ich hatte in der That bei dieſer Broſchüre die ausnehmend practiſche Tendenz, meine Leſer zum Verſtändniß ihrer Zeit zu bringen und dadurch für immer beſtimmend auf alle Handlungen einzuwirken, die ſie in der ganzen Dauer ihres Lebens vornehmen!

---

1) Ges. Werke, Band VII, p. 394.

Welches iſt nun aber das Requiſit der Wiſſenſchaft, welches der Staatsanwalt hier vermiſſen kann?

Iſt es vielleicht der ihm etwa erforderlich ſcheinende äußere Umfang des Werkes? der Umſtand, daß dieſe Production nur in einer Broſchüre von 3 Bogen und nicht in einem in-folio von 3 dicken Bänden beſteht?

Seit wenn aber wäre der Umfang, ſtatt des Inhaltes, der Maaßſtab für die Wiſſenſchaftlichkeit eines Werkes geweſen?

Wird der Staatsanwalt vielleicht beſtreiten wollen, daß die Vorträge, welche die Mitglieder der K. Akademie der Wiſſenſchaften in ihren Sitzungen halten und welche faſt alle weit kürzer ſind als der meinige, wiſſenſchaftliche Elaborate ſeien?

Im vorigen Jahre hielt ich bei der Feier von Fichte's Geburt als Redner der philoſophiſchen Geſellſchaft eine Feſtrede, in welcher ich die innere Geſchichte der deutſchen Metaphyſik zu geben hatte. Dieſe Broſchüre umfaßt ſogar nur 35 Seiten, während die gegenwärtige 44 Seiten zählt.

Wird der Staatsanwalt, um dieſer Kürze halber, leugnen wollen, daß ſie eine wiſſenſchaftliche Production war?

Wer ſieht nicht vielmehr, daß die hier in Rede ſtehende wiſſenſchaftliche Leiſtung gerade eine um ſo vollere und ſchwierigere war, als ich einerſeits genöthigt war, meine Ausführungen auf einen zweiſtündigen Vortrag, auf den Raum einer Broſchüre von 44 Seiten zuſammenzudrängen, und als ich andererſeits zu einem Publikum ſprach, bei welchem ich keine wiſſenſchaftlichen Vorausſetzungen machen konnte. Die Beſiegung dieſer Schwierigkeiten erfordert, wenn wie hier der wiſſenſchaftlichen Tiefe nichts vergeben werden ſoll, eine Präciſion, eine Concentrirung und eine Klarheit des Gedankens, welche bei weitem den Grad der wiſſenſchaftlichen Anſtrengung überſchreitet, die in der Regel für umfangreiche Werke gemacht zu werden braucht.

Welches iſt alſo, ich frage nochmals, das Requiſit der Wiſſenſchaftlichkeit, welches dieſem Vortrage fehlt?

Sollte es vielleicht der Ort ſein, wo ich ihn gehalten habe?

Und hier berühre ich in der That den innerſten Kern, aber auch den wundeſten Fleck dieſer Anklage.

Möchte doch — ſo ſagt ſich offenbar der Staatsanwalt — dieſer Vortrag immerhin gehalten worden ſein, wo er wollte, von dem Katheder herab oder in der Singakademie vor der ſog. Elite eines gebildeten Publikums; aber daß dieſer Vortrag vor

dem eigentlichen Volke, daß er vor Arbeitern gehalten und an Arbeiter gerichtet ist — das macht ihn zu einem nicht-wissenschaftlichen, das macht ihn zu einem Verbrechen!

Crimen novum atque inauditum!

Ich könnte mich darauf beschränken, Ihnen zu erwidern, daß es für den Inhalt eines Vortrags, und somit für seine Wissenschaftlichkeit vollkommen gleichgültig sei, an welchem Orte er gehalten worden, ob in der Königl. Akademie der Wissenschaften vor der Blüthe der Gelehrten oder in einem Saale der Vorstadt vor den Maschinenbauarbeitern.

Aber ich bin Ihnen, meine Herren, eine vollere Antwort schuldig. — Zuerst muß ich Ihnen mein Erstaunen ausdrücken, daß hier in Berlin, in der Stadt, wo Fichte seine unsterblichen popularphilosophischen Vorträge, seine Reden über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und seine Reden an die deutsche Nation vor allem Publikum gehalten hat, eine solche die Wissenschaftlichkeit an den Ort knüpfende Ansicht auch nur bei irgend Jemand noch möglich ist!

Dies gerade ist die Größe der Bestimmung dieser Zeit, auszuführen, was finstere Jahrhunderte nicht einmal zu denken für möglich gehalten haben, die Wissenschaft an das Volk zu bringen!

Mag man sich die Schwierigkeiten dieser Aufgabe vorstellen, so groß man will, — unsere Anstrengungen sind bereit, mit ihnen zu ringen, unsere Nachtwachen sind da, sie zu überwinden!

Zwei Dinge allein sind groß geblieben in dem allgemeinen Verfall, der für den tiefern Kenner der Geschichte alle Zustände des europäischen Lebens ergriffen hat, zwei Dinge allein sind frisch geblieben und fortzeugend mitten in der schleichenden Auszehrung der Selbstsucht, welche alle Adern des europäischen Lebens durchdrungen hat, die Wissenschaft und das Volk, die Wissenschaft und die Arbeiter!

Die Vereinigung beider allein kann den Schooß europäischer Zustände mit neuem Leben befruchten.

Die Alliance der Wissenschaft und der Arbeiter, dieser beiden entgegengesetzten Pole der Gesellschaft, die, wenn sie sich umarmen, alle Culturhindernisse in ihren ehernen Armen erdrücken werden — das ist das Ziel, dem ich, so lange ich athme, mein Leben zu weihen beschlossen habe!

Wie aber, meine Herren, iſt dieſe Lehre vielleicht eine ganz neue und unerhörte in den Annalen der Wiſſenſchaft?

Hören Sie, was Fichte ſelbſt in ſeinen Reden an die Deutſche Nation zu den gebildeten Ständen ſagt, an die er ſeine Vorträge richtet: „Insbeſondere nun wendet ſich mit dieſem Vortrage meine Rede an die gebildeten Stände Deutſchlands, indem ſie dieſen noch am erſten verſtändlich zu werden hofft, und trägt zu allernächſt ihnen an, ſich zu den Urhebern dieſer neuen Schöpfung zu machen und dadurch theils mit ihrer bisherigen Wirkſamkeit die Welt auszuſöhnen, theils ihre Fortdauer in der Zukunft zu verdienen. Wir werden im Fortgange dieſer Reden erſehen, daß bisher alle Fortentwickelung der Menſchheit in der deutſchen Nation vom Volke ausgegangen und daß an dieſes immer zuerſt die großen Nationalangelegenheiten gebracht und von ihm beſorgt und weiter befördert worden, daß es ſomit jetzt zum erſtenmale geſchieht, daß den gebildeten Ständen die urſprüngliche Fortbildung der Nation angetragen wird und daß, wenn ſie dieſen Antrag wirklich ergriffen, auch dies das erſtemal geſchehen würde. Wir werden erſehen, daß dieſe Stände nicht berechnen können, auf wie lange Zeit es noch in ihrer Gewalt ſtehen werde, ſich an die Spitze dieſer Angelegenheit zu ſtellen, indem dieſelbe bis zum Vortrag an das Volk ſchon beinahe vorbereitet und reif ſei und an Gliedern aus dem Volke geübt werde und dieſes nach kurzer Zeit ohne alle unſere Beihülfe ſich ſelbſt werde helfen können [1])".

Das alſo wußte und verkündete auch Fichte, daß die großen Nationalangelegenheiten immer nur vom Volke, nie von den gebildeten Ständen in die Hand genommen werden.

Wenn er ſich noch trotzdem an die gebildeten Stände wandte, ſo geſchah dies deshalb, weil er, wie er ſelbſt ſagt, ihnen noch am erſten verſtändlich zu werden hofft: weil er den Vortrag der Wiſſenſchaft an das Volk nur für „ſchon beinahe vorbereitet und reif", noch nicht für wirklich vorbereitet und reif hielt.

Daß man heut wirklich thut, was man ſchon zu Fichte's Zeit als das Einzig-Fruchtbare eingeſehen, damals aber noch nicht für hinlänglich vorbereitet und reif, für noch allzuſchwierig

[1]) Ges. Werke. B. VII. p. 278.

hielt, — das bezeichnet eben das ganze Bischen Fortschritt, das seit Fichte — denn in den deutschen Regierungen werden Sie irgend welchen Fortschritt vergeblich suchen, — das also seit 50 Jahren in Deutschland eingetreten ist!

Fichte selbst verkündet in jener Stelle, daß dieser Fortschritt „nach kurzer Zeit" eintreten werde. Diese kurze Zeit hat fünfzig Jahre gedauert, und ich hoffe, meine Herren Präsident und Räthe, daß Ihnen Allen dies lang genug für eine kurze Zeit erscheinen wird.

Die Männer aber, die sich unbekümmert um alle Schwierigkeiten und ringend aus allen Kräften ihres Geistes der Riesenaufgabe unterziehen, Wissenschaft und wissenschaftliches Denken in das Volk zu bringen, — verdienen sie wirklich dadurch die Anklage, die Besitzlosen zum Hasse gegen die Besitzenden aufstacheln zu wollen, oder verdienen sie dadurch nicht vielmehr den Dank und die Liebe gerade der besitzenden Klassen, gerade der Bourgeoisie vor Allen?

Woher kommt alle politische Furcht der Bourgeoisie vor dem Volke?

Werfen Sie einen Blick der Erinnerung in die Monate März, April und Mai des Jahres 1848.

Haben Sie vergessen, wie es damals hier aussah?

Die Polizeimacht war gebrochen, das Volk füllte alle Gassen und öffentlichen Plätze. Und alle Gassen, alle öffentlichen Plätze und alles Volk — ausschließlich in der Hand eines Karbe, eines Lindenmüller und ähnlicher gedankenloser Agitatoren, Männer ohne Wissen, ohne Bildung, ohne Einsicht, aufgewirbelt vom Sturm, der das politische Leben bis in seine Tiefen peitschte! Die Bourgeoisie scheu und furchtsam das Zimmer hütend, jeden Augenblick zitternd für ihr Eigenthum und ihr Leben, das sie in der Hand roher Agitatoren sah, die nur zu gutmüthig waren, um von ihrer Macht den gefürchteten Gebrauch zu machen. Die Bourgeoisie heimlich betend für die Rückkehr des Polizeizwanges, unter einer Furcht bebend, die sie noch bis heute nicht vergessen hat, und deren Angedenken sie noch bis heute unfähig zum politischen Kampfe macht!

Woher kam es, daß in einer Stadt, die sich stolz die Metropole der Intelligenz nennt, in einer so großen Stadt, dem Sitz der leuchtendsten Geister, das Volk monatelang einem Karbe

und Lindenmüller gehören und Sie für Leben und Eigenthum zittern konnten?

Wo waren die Intelligenzen Berlins, die Männer der Wiſſenſchaft und des Gedankens, wo waren Sie Alle, meine Herren?

Eine ganze Stadt iſt nicht feige.

Aber Sie ſagten ſich: das Volk verſteht unſere Gedanken, verſteht ſelbſt unſere Sprache nicht. Ein Abgrund beſteht zwiſchen unſerm wiſſenſchaftlichen Denken und der Bildung der Menge, zwiſchen der Sprache des wiſſenſchaftlichen Gedankens und den Vorſtellungen des Volks. Es würde uns nicht begreifen. Darum gehört dem Roheſten die Tribüne!

Das ſagten Sie ſich, und ſchwiegen! — Nun, meine Herren, ſind Sie ſo ſicher, daß nie wieder eine politiſche Erſchütterung zurückkehren wird? Wollen Sie ſchwören, daß Sie am Ende der geſchichtlichen Bewegungen ſtehen?

Wollen Sie dann wieder Ihr Leben und Eigenthum in der Hand eines Karbe und Lindenmüller wiſſen?

Wenn nicht, ſo danken Sie den Männern, die ſich der Arbeit gewidmet haben, jenen Abgrund auszufüllen, welcher wiſſenſchaftliches Denken und wiſſenſchaftliche Sprache von dem Volke trennt, und ſo die Barrière einzureißen, welche Bourgeoiſie und Volk auseinanderhält. Danken Sie jenen Männern, welche auf Koſten ihrer eigenen geiſtigen Anſtrengungen eine Arbeit übernommen haben, deren Reſultate dann Ihnen Allen und jedem Einzelnen von Ihnen zu gute kommen!

Speiſen Sie dieſe Männer auf dem Prytaneion — und ſtellen Sie ſie nicht unter Anklage!

Der Ort alſo, an welchem dieſer Vortrag gehalten worden iſt, kann ebenſowenig einen Einwurf gegen ſeine Wiſſenſchaftlichkeit begründen.

Ich habe nunmehr erſchöpfend nachgewieſen, daß dieſe Production eine wiſſenſchaftliche iſt.

Sollte man dies gleichwohl wider alles Erwarten noch beſtreiten wollen, obgleich ich dies von ſo erleuchteten Männern, wie Sie, meine Herren Präſident und Räthe, im Ernſte auch nicht einen Augenblick für möglich halte, nun ſo nehme ich zu dem Rechte meine Zuflucht, das jeder Schuſter hat und das Sie umſoweniger mir verweigern können: durch eine Expertiſe der

Leute vom Metier das Dasein einer metiermäßigen Arbeit zu erweisen.

Zuletzt ist die Frage, ob eine Production eine wissenschaftliche sei, eine Frage des métier, über welche die allgemeine Bildung nicht entscheiden kann und hier auch ein Richterkollegium nicht, weil es sich hier nicht um die Rechtswissenschaft handelt, in welcher Sie unterrichtet sein müssen, sondern um andere Wissenschaften, in denen Sie auch unbewandert sein dürfen, und nur zufällig und in Ihrer Privateigenschaft, nicht in Ihrer richterlichen Qualität darin erfahren sind, wenn Sie es sind.

Bejahen können Sie diese Frage, dazu sind Sie competent. Denn das Dasein der Wissenschaft kann in den häufigsten Fällen selbst für die allgemeine Bildung mit Sicherheit in einem Werke zu erkennen sein.

Verneinen können Sie diese Frage gegenüber dem Expertenbeweis, auf den ich subsidiarisch antrage, nicht. Denn ob nicht unter einer zum Zwecke der größern Faßlichkeit ganz leichten und populären Form das tiefste Sinnen der Wissenschaft herausgerungen sei, ob nicht gerade dadurch eine um so vollere Leistung des wissenschaftlichen Gedankens vorliege, als es diesem gelungen ist, jede Spur des Ringens mit sich selbst, jede Schwierigkeit, jede Sprödigkeit des Stoffes abzutilgen und sich zur klarsten Durchsichtigkeit zu bringen, zu einem wissenschaftlichen Kunstwerk, welches, wie Schiller sagt, ausgestoßen hat jeden Zeugen menschlicher Bedürftigkeit und sich frei und leicht, gleichsam spielend und von selbst, als das eigene Denken des Hörers zu entfalten scheint — ob irgend wo eine solche schwierigste Leistung der Wissenschaft vorliege, das wird mit Sicherheit, mit jener Sicherheit vor allem, die zu einer Verurtheilung gehört, nur dem wissenschaftlichen Auge klar sein können.

Ich trage also subsidiarisch darauf an, die nachbenannten Herren:

den Geheimen Rath August Böckh,
den Wirkl. Geheimen Rath Johannes Schulze, früheren Director des Cultusministeriums,
den Professor Adolf Trendelenburg,
den Geheimen Rath und Oberbibliothekar Dr. Pertz,
den Professor Leopold Ranke,
den Professor Theodor Mommsen,
den Geheimen Rath Professor Hanssen,

sämmtliche Genannte, Mitglieder der Königl. Akademie der Wissenschaften, als Sachverständige darüber zu vernehmen, ob das in Rede stehende Werk nicht eine streng wissenschaftliche Production sei.

In diesem Falle aber hat sie, wie ich vorher ausgeführt, mit dem Strafgesetze nichts zu schaffen.

Ich habe mich zu einer so erschöpfenden Ausführung dieses meines ersten Vertheidigungsmittels herbeigelassen, weil ich im Interesse des Landes, im Interesse der Würde und Freiheit der Wissenschaft und um ein für allemal einen principiellen Präcedenzfall gegen alle zukünftigen Bestrebungen der Staatsanwaltschaft festzustellen, vor allem den Antrag an Sie richten muß, mich auf Grund des Art. 20 der Verfassung freizusprechen.

Nicht aber, als ob ich dessen zu meiner persönlichen Deckung bedürftig wäre.

Denn könnte selbst das Strafgesetz überhaupt hier angerufen werden, so ist doch dasselbe in keiner Weise verletzt und der vom Staatsanwalt angezogene Paragraph trifft in keiner Weise zu.

Schon diese Eine Einrede würde hinreichen müssen, diese Anklage zu beseitigen, daß hier auch nicht eine einzige Stelle, nicht ein einziger Satz incriminirt ist, in welchem das Vergehen vorliegen soll, daß hier vielmehr lediglich ein Tendenzprozeß in unverhülltester Form vorliegt. Eine Tendenz ist angeklagt, nichts weiter. Und Tendenzen können nie strafbar sein.

Aber es ist mir nicht gestattet, mir meine Vertheidigung so leicht zu machen. Die Anklage, die Besitzlosen zum Haß gegen die Besitzenden haben aufreizen wollen, ist eine solche, die selbst, abgesehen von der Strafe, auch den Namen und Leumund des Bürgers bedroht. Sie ist eine solche, die selbst aus rein juristisch formellen Gründen abgewiesen, noch immer einen Verdacht auf dem Angeklagten zurücklassen könnte. Sie werden daher, meine Herren Präsident und Räthe, nur einen Beweis meiner Achtung vor Ihnen darin erblicken, wenn ich meine Ehre vor Ihnen ebenso sorgsam wahre, wie meine Freiheit, und deshalb ebenso sorgfältig die thatsächlichen, wie die rechtlichen Gründe entwickle, welche die Anklage widerlegen, und Sie werden daher, ich bin dessen gewiß, es mit derselben Nachsicht

hinnehmen, daß auch dieser zweite Theil meiner Vertheidigung nicht viel kürzer ausfallen kann als der erste.

Ich bin angeklagt gegen den §. 100 des Str.-Ges.-Buchs verstoßen zu haben. Derselbe lautet:

„Wer den öffentlichen Frieden dadurch gefährdet, daß er die Angehörigen des Staats zum Haß oder zur Verachtung gegen einander öffentlich anreizt, wird mit Geldbuße von 20 bis zu 200 Thalern oder mit Gefängniß von einem Monat bis zu zwei Jahren bestraft."

Dieser Gesetzartikel bietet also drei Requisite dar, welche zusammentreffen müssen, um denselben anwendbar zu machen.

Es muß

I. zu Haß oder zu Verachtung aufgereizt worden sein;
es muß

II. diese Anreizung gegen Klassen der Staatsangehörigen gerichtet sein, wie ich in der That auch vom Staatsanwalt angeklagt werde, die Klasse der Besitzlosen gegen die Klasse der Besitzenden aufgereizt zu haben;
und es muß

III. diese Anreizung eine derartige sein, daß sie geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu gefährden.

Alle diese drei Requisite müssen zusammentreffen, müssen sich vereinigen, damit der Gesetzesartikel anwendbar sei — und von allen drei Requisiten trifft auch nicht ein einziges zu!

ad I. Es muß zu Haß und Verachtung angereizt sein.

Hiervon kann aber im vorliegenden Fall gar nicht die Rede sein und zwar wieder aus mehrfachen Gründen:

1) kann das Vergehen des §. 100 nicht vorliegen, ohne die Absicht zu Haß und Verachtung anzureizen. Eine culpose Anreizung zu Haß und Verachtung ist nicht denkbar. Wäre eine culpose, eine unabsichtliche Anreizung zu Haß und Verachtung denkbar — welche Consequenzen würden dann eintreten müssen? Wir Alle z. B. haben neulich gewisse Reden aus dem Herrenhause gelesen, welche vielleicht mich — und vielleicht nicht mich allein, meine Herrn, sondern mit mir einen sehr großen Theil der Nation mit Haß und Verachtung erfüllt haben bis zur Berauschung! Folgt daraus, daß der Staatsanwalt gegen jene Redner einschreiten könnte? Er könnte es nicht, auch abgesehen

von ihrem politiſchen Privilegium, denn wenn dies auch die Wirkung jener Reden war, ſo war doch die Abſicht jener Herren gewiß nicht darauf gerichtet, Haß und Verachtung hervorzubringen. Ebenſowenig aber wird irgend Jemand von meinem Vortrage leugnen können, daß ſeine Abſicht darauf gerichtet geweſen iſt, Erkenntniß hervorzubringen. Höchſtens könnte der Staatsanwalt hiernach noch behaupten, es ſei mir gleichgültig geweſen, ob ſich aus dieſer Erkenntniß auch Haß und Verachtung entzünde, eine Behauptung, die ſelber gleichgültig wäre, da es eine fahrläſſige Anreizung zu Haß oder Verachtung nicht giebt.

In der That iſt aber die Abſicht zu einer ſolchen Anreizung hier abſolut ausgeſchloſſen durch einen andern Grund, welcher zugleich hervorbringt, daß auch die Wirkung von Haß und Verachtung durch dieſen Vortrag gar nicht herbeigeführt ſein kann und welchen ich daher, um Wiederholungen zu vermeiden, zugleich mit dieſem zweiten Moment behandeln werde.

Ich ſage alſo zweitens, dieſer Vortrag kann unmöglich die Wirkung zu Haß und Verachtung anzureizen und ebenſo unmöglich die Abſicht dazu gehabt haben.

Wodurch könnte Haß und Verachtung allein verdient werden?

Durch Schlechtigkeit, welche wieder nur beſtehen kann in willkürlich-freien Handlungen der Menſchen.

Ich aber zeige in meinem Vortrage, daß die Herrſchaft des Princips der Bourgeoiſie, gegen welche ich nach dem Staatsanwalt zum Haſſe anreizen ſoll, eine welthiſtoriſch-nothwendige, öconomiſche und ſittliche Entwicklungsſtufe iſt, daß ſie gar nicht nicht ſein konnte und mit derſelben Naturnothwendigkeit bekleidet iſt, wie die phyſiſchen Entwicklungsproceſſe der Erde.

Haßt man auch die Natur, weil man mit ihr ringt? ihre Proceſſe zu leiten, ihre Productionen zu verbeſſern ſtrebt?

Aber ferner: Wie hat der Staatsanwalt meine Lehre begriffen!

Es iſt der Grundgedanke meines Vortrags, daß keineswegs die Beſitzenden als Perſonen, bewußt und frei, abſichtlich und verantwortlich, die Herrſchaft der Bourgeoiſie producirt haben, ſondern daß umgekehrt ſie, die Bourgeois, nur die unbewußten, willenloſen und darum unverantwortlichen Pro-

ducte, nicht Producenten, dieſer Weltlage ſind, die ſich aus ganz andern Geſetzen als aus dem ſubjectiven Willen entwickelt habe. Sogar den Widerſtand, dieſe Herrſchaft aufzugeben, führe ich auf das Geſetz der menſchlichen Natur zurück, in der es liege bei dem Gegebenen zu verharren und dies für das Nothwendige zu erachten. Und eine Lehre, welche den Beſitzenden ſogar die Verantwortlichkeit für den beſtehenden Zuſtand entzieht, ſie aus Producenten deſſelben zu ſeinen Producten macht, will der Staatsanwalt beſchuldigen, zu Haß und Verachtung gegen dieſe Perſonen angereizt zu haben?

Denn mit Perſonen und Klaſſen von Perſonen haben wir es nach §. 100 zu thun, nicht mit Inſtitutionen des Staats wie nach §. 101.

Kein Arbeitsmann hat meinen Vortrag ſo ſchlecht verſtanden wie der Staatsanwalt, und ich überlaſſe ihm die Wahl, ob ſeine Fähigkeit zu verſtehen, oder ſein Wille dazu ſo gering iſt.

Aber noch mehr: ich zeige, daß die Herrſchaft der Idee der Bourgeoiſie eine weltbefreiende hiſtoriſche That, daß ſie der gewaltigſte ſittliche und culturhiſtoriſche Fortſchritt war, daß ſie ſogar die unerläßliche weltgeſchichtliche Vorbedingung und Durchgangsſtufe war, um zu der Entwicklung der Idee des Arbeiterſtandes zu führen.

Ich verſöhne ſo den Arbeiterſtand mit der Herrſchaft der Bourgeoiſie in der Geſchichte, indem ich die objective Vernünftigkeit dieſer Herrſchaft aufzeige. Ich verſöhne ihn damit, denn das iſt die höchſte Verſöhnung, daß wir die Vernünftigkeit von dem begreifen, was uns beengt.

Und wenn ich nun weiter zeige, daß auch die Idee der Bourgeoiſie noch nicht die höchſte Stufe der geſchichtlichen Entwicklung, noch nicht die letzte Blüthe der Vervollkommnung iſt — daß hinter ihr eine noch höhere Manifeſtation des Menſchlichen ſteht, zu welcher jene frühere Stufe den Grund gelegt hat, heißt dies zu Haß und Verachtung gegen dieſe anreizen?

Ebenſo gut müßten die Arbeiter dann ſich ſelber, die geſammte menſchliche Natur, in ſich wie in Andern haſſen und verachten, weil es eben das Geſetz der menſchlichen Natur iſt, nur ſchrittweiſe ſich zu entfalten und in jeder früheren Entwicklung die unumgängliche Bedingung der folgenden zu haben.

Wenn ich den paſtoralen Styl liebte, meine Herren, den ich nicht liebe, ſo könnte ich vollkommen wohl ſagen, ich habe durch den Nachweis, daß die Herrſchaft der Bourgeoiſie die unerläßliche Durchgangsſtufe und weltgeſchichtliche Vorbedingung war, aus der ſich erſt die Idee des Arbeiterſtandes überhaupt erzeugen konnte, die Arbeiter vielmehr zur hiſtoriſchen Pietät gegen die Bourgeoiſie aufgefordert. Denn wenn der Sohn auch vermöge einer freieren und reicheren Bildung und eines kräftigeren Weſens über den Vater hinausſtrebt, ſo vergißt er doch nie, den Quell ſeines Blutes und den Producenten ſeines Daſeins in ihm zu ſehen. In welchen Koth will man alſo die höchſte aller Wiſſenſchaften hineinziehen, daß man die Lehre von der Geſchichte als einer ſich ſtufenweiſe vollbringenden Entwicklung der Vernunft und der Freiheit, verbrecheriſcher Anreizung anklagt?

Lange iſt mir unbegreiflich geblieben, wie hier der Staatsanwalt von Haß und Verachtung auch nur ſprechen kann. Endlich habe ich mir dies nur durch eine Vorausſetzung zu erklären vermocht. Der Staatsanwalt muß verſucht haben, ſich beim Leſen der Schrift in die Seele eines Arbeiters hineinzuverſetzen und nun gefühlt haben: er, der Staatsanwalt, würde — haſſen!

Der Staatsanwalt alſo fühlt, er würde haſſen!

Nun, meine Herren, ich könnte ſagen, daß dies an ſeiner ſingulären Gemüthsart liegen und er ſich alſo an dieſe halten müſſe. Aber ich will dem Staatsanwalt zu Hülfe kommen! Ich will die Anklage gegen mich ſchärfer führen, als er ſie zu führen vermocht hat; ich will ſie ſo begründen, wie ſie, wenn ſie einmal geführt werden ſoll, in Wahrheit geführt werden müßte. Je ſchärfer ich dadurch die innere Natur dieſer Anklage zum Vorſchein bringe, um ſo ſchärfer werde ich ſie vernichten können.

Der Staatsanwalt müßte alſo ſagen:

Es iſt wahr, daß der Vortrag, den Laſſalle gehalten hat, ſich an das theoretiſche Erkenntnißvermögen, nicht an den practiſchen Willen und die Empfindungen der Zuhörer richtet. Es iſt ſomit wahr, daß hiernach dieſer Vortrag nicht in die Sphäre des Strafgeſetzes hineinfällt.

Aber in einem normal fühlenden Menſchen ſind Erkenntniß, Wille und Empfindung nicht getrennte Rocktaſchen, die nichts miteinander zu thun haben. Sondern wovon das

Eine Gefäß voll ist, das quillt nothwendig in das andere über. Wille und Empfindung stehen im Dienste der Erkenntniß und werden von ihr beherrscht.

Lassalle spricht nun zwar in seinem Vortrag kein Wort von Haß und Verachtung; er weist nur theoretisch nach, daß gewisse Einrichtungen, wie z. B. das Dreiclassenwahlgesetz u. s. w. schädlich und verderblich sind. Widerlegen kann ich diese Lehre nicht. Aber das muß ich ihr um jenes nothwendigen Zusammenhanges in der Menschennatur willen bezeugen: ist sie wahr, so muß jeder Arbeiter als normal fühlender Mensch diese Einrichtungen nicht nur, sondern auch Diejenigen, denen sie zu gute kommen, hassen und verachten!

Das ist das logische Gerippe, welches dieser Anklage zu Grunde liegt, das ist die Deduction, die, mit ausdrücklichen Worten oder nicht, unrettbar und logisch unvermeidlich durch diese Anklage ausgesprochen wird!

Nicht ich, der Staatsanwalt also ruft von seinem curulischen Sessel herab den arbeitenden Klassen die fürchterliche Lehre zu: Ihr müßt hassen und verachten!

Nicht ich, der Staatsanwalt mag sich darüber mit der Bourgeoisie auseinandersetzen!

Welche Antwort aber werde ich dem Staatsanwalt auf diese Anklage zu ertheilen haben, die mich dessen beschuldigt, was er selbst vollbringt?

Eine vierfache.

Die erste ist die, daß die einmal erlangte Erkenntniß vor der Mangelhaftigkeit oder Schädlichkeit einer bestehenden Einrichtung allerdings nothwendig in jedem normal fühlenden Menschen für sein ganzes Leben den Willen hervorbringen muß, diese Einrichtungen, wenn möglich, zu ändern, und daß diesen Willen in meinen Hörern für ihr ganzes Leben hindurch hervorzubringen, nothwendig der Zweck meiner wie jeder wissenschaftlichen Thätigkeit war; daß aber dieser Wille, wenn er sich nicht in staatlich-unerlaubten Handlungen äußert, vollkommen staatlich frei ist; und ebenso die Aufforderung zu diesem Willen, wenn sie nicht auf unerlaubte Handlungen gerichtet ist; daß dagegen der Wille, einer erkannten Mangelhaftigkeit abzuhelfen, noch durchaus nicht zusammen fällt mit den Empfindungen des Hasses und der Verachtung gegen dieselbe, da diese Mangelhaftigkeit eine historisch berechtigte, eine historisch nothwendige,

ja eine historisch befreiende und im höchsten Grade culturhistorisch fördernde gewesen sein kann, so wie aus den andern bereits entwickelten Gründen, mit deren Wiederholung und weiterer Ausführung ich Sie nicht aufhalten will; so daß also hier der erste Sprung des Staatsanwaltes vorliegt.

Die zweite Antwort wird die sein, daß, wenn wirklich in irgend einem Falle Haß und Verachtung in einem normal fühlenden Menschen die nothwendige Folge der theoretischen, wissenschaftlichen Erkenntniß wäre — dieser Haß und diese Verachtung dann vom Gesetzgeber keineswegs verpönt sein würde!

Was so schlecht ist, daß es, erkannt, Haß und Verachtung entzünden muß — das sollen wir hassen und verachten!

Der Gesetzgeber verpönt den Haß und die Verachtung, welche die Folge von Aufstachelung bloßer Empfindungen und Leidenschaften ist. Aber er verpönt nicht die Vernunft und die sittliche Natur des Menschen! Er verpönt somit nicht einen Haß und eine Verachtung, welche nur der nothwendige Ausfluß von beiden wäre. Der Staatsanwalt faßt den §. 100 so auf, als habe der Gesetzgeber dadurch die Vernunft verboten und die Sittlichkeit des Menschen geächtet! Das ist aber dem Gesetzgeber nicht in den Sinn gekommen. Kein Richter wird das Gesetz so auslegen, daß er den Gesetzgeber dadurch zu einem erklärten Verächter von Vernunft und Wissenschaft macht, und hier kehren denn alle Ausführungen zurück, die ich Ihnen in meinem ersten Vertheidigungsmittel über den Artikel 20 der Verf. gemacht habe. Sie haben hier den Sinn, daß, wären selbst die Wissenschaft und ihre Lehre durch jenen Artikel nicht überhaupt außerhalb des Strafgesetzes gestellt, der §. 100 desselben doch, ohne von Grund aus die menschliche Natur ruiniren zu wollen, niemals einen solchen Haß und eine solche Verachtung im Auge haben kann, die nur der nothwendige Ausfluß der Wissenschaft und ihrer Erkenntniß wären.

Die dritte Antwort wird die sein, daß Haß und Verachtung gegen eine objective Einrichtung noch durchaus nicht zusammenfällt mit Haß und Verachtung gegen die Personen, denen diese Einrichtung zu gute kommt, der §. 100 aber nur von einem solchen Hasse gegen Personen spricht, so daß hier also der dritte Sprung des Staatsanwalts — ein wahrer Salto mortale! — vorliegt.

Die vierte Antwort, die ich dem Staatsanwalte geben werde, ist ihrer Grundlage nach thatsächlicher Natur. Sie besteht darin, daß diese Anklage das merkwürdigste quid pro quo vornimmt, das mir jemals in judiciären Debatten vorgekommen ist. Sie bildet den Uebergang zu dem Nachweis, daß auch das zweite Requisit dieser Anklage fehlt, daß nämlich, könnte selbst hier von Haß und Verachtung irgend die Rede sein, doch niemals zu Haß und Verachtung dagegen angereizt worden ist, wogegen ich angereizt zu haben angeklagt bin.

ad II. Ich bin angeklagt die Besitzlosen zum Hasse und zur Verachtung gegen die besitzenden Klassen aufgereizt zu haben.

„Durch diese Darstellung — sagt die Anklage in ihrer Begründung — werden aber offenbar die Arbeiter zum Haß und zur Verachtung gegen die Bourgeoisie, d. h. die besitzlosen Klassen gegen die besitzenden Klassen aufgereizt." Und nachdem die Anklage diese Definition des Wortes „Bourgeoisie" an dieser Stelle sachte und unmerklich eingeführt hat, concludirt sie am Schlusse formell dahin:

„Der Privatmann F. L. wird hiernach angeklagt: 1) durch seinen Vortrag ꝛc. 2) durch die Veröffentlichung der diesen Vortrag enthaltenden Broschüre die besitzlosen Klassen der Angehörigen des Staates gegen die Besitzenden zum Hasse und zur Verachtung öffentlich angereizt zu haben."

Ich spreche allerdings in meinem Vortrage von der „Bourgeoisie." Wie aber definire ich dieses Wort? Es wird hinreichen, eine einzige Stelle, die ausdrückliche Definition des Wortes Bourgeoisie, die ich in jener Broschüre gebe, anzuführen, um zu zeigen, welches unbegreifliche, welches unerhörte, welches gar nicht zu qualificirende quid pro quo mir der Staatsanwalt unterzuschieben versucht, indem er mich beschuldigt, die besitzlosen Klassen zum Haß und zur Verachtung gegen die Besitzenden angereizt zu haben.

Ich sage S. 20 jener Broschüre wörtlich:

„Es ist hier an der Zeit, meine Herren, wenn ich nicht Gefahr laufen will, daß mein Vortrag vielleicht großen Mißverständnissen ausgesetzt sei, mich über die Bedeutung des Wortes Bourgeoisie oder große Bourgeoisie als politischer Parteibezeichnung, mich über die Bedeutung, die das Wort Bourgeoisie in meinem Munde hat, auszusprechen. —

In die deutsche Sprache würde das Wort: Bourgeoisie mit

Bürgerthum zu übersetzen sein. Diese Bedeutung aber hat es bei mir nicht. Bürger sind wir alle, der Arbeiter, der Kleinbürger, der Großbürger u. s. w. Das Wort Bourgeoisie hat vielmehr im Laufe der Geschichte die Bedeutung angenommen, eine ganz bestimmte politische Richtung zu bezeichnen, die ich nun sofort darlegen will.

Die gesammte nichtadlige bürgerliche Klasse zerfiel, als die französische Revolution eintrat, und zerfällt noch heute, im Großen und Ganzen wieder in zwei Unterklassen: nämlich erstens die Klasse derer, welche ganz oder hauptsächlich aus ihrer Arbeit ihr Einkommen beziehen und hierin durch gar kein oder nur durch ein bescheidenes Kapital unterstützt werden, welches ihnen eben die Möglichkeit giebt, eine productive, sie und ihre Familie ernährende Thätigkeit auszuüben; in diese Klasse gehören also die Arbeiter, die Kleinbürger und Handwerker und im Ganzen auch die Bauern. Und zweitens die Klasse derer, welche über einen großen bürgerlichen Besitz, über das große Kapital verfügen und auf Grund einer solchen großen Kapitalsbasis produciren oder Renteneinkommen daraus beziehen. Man könnte diese die Großbürger nennen. Aber auch ein Großbürger, meine Herren, ist darum an und für sich noch durchaus kein Bourgeois! Kein Bürgerlicher hat etwas dagegen, wenn ein Adliger sich in seinem Zimmer über seine Ahnen und seinen Grundbesitz freut. Aber wenn der Adlige diese Ahnen oder diesen Grundbesitz zur Bedingung einer besonderen Geltung und Berechtigung im Staat, zur Bedingung einer Herrschaft über den Staatswillen machen will, dann beginnt der Zorn des Bürgerlichen gegen den Adligen und er nennt ihn einen Feudalen.

Es verhält sich nun ganz entsprechend mit den thatsächlichen Unterschieden des Besitzes innerhalb der bürgerlichen Welt.

Daß sich der Großbürger in seinem Zimmer der großen Annehmlichkeit und des großen Vortheils erfreue, welche ein großer bürgerlicher Besitz für den Besitzenden in sich schließt — nichts einfacher, nichts natürlicher und nichts rechtmäßiger als das!"

Beiläufig also, meine Herren, so sehr reize ich in dieser Broschüre die besitzlosen Klassen zum Haß gegen die Besitzenden auf, daß ich ausdrücklich für die Rechtmäßigkeit dieses

Besitzes eintrete, die Freude über die Vortheile und Annehmlichkeit, die er gewährt, für die natürlichste und rechtmäßigste Sache von der Welt erkläre!

Ich fahre unmittelbar in jener Definition fort:

„So sehr der Arbeiter und der Kleinbürger, mit einem Worte die ganze nicht Kapital besitzende Klasse, berechtigt ist, vom Staate zu verlangen, daß er sein ganzes Sinnen und Trachten darauf richte, wie die kummervolle und nothbeladene materielle Lage der arbeitenden Klasse zu verbessern und wie auch ihnen, durch deren Hände alle die Reichthümer producirt werden, mit denen unsere Civilisation prunkt, deren Händen alle die Producte ihre Entstehung verdanken, ohne welche die gesammte Gesellschaft keinen Tag existiren könnte, zu einem reichlichen und gesicherten Erwerbe und damit wieder zu der Möglichkeit geistiger Bildung und somit erst zu einem wahrhaft menschenwürdigen Dasein zu verhelfen sei — wie sehr, sage ich, die arbeitenden Klassen auch berechtigt sind, dies vom Staate zu fordern und dies als seinen wahrhaften Zweck hinzustellen, so darf und wird dennoch der Arbeiter niemals vergessen, daß alles einmal erworbene gesetzliche Eigenthum vollständig unantastbar und rechtmäßig ist."

So sehr also reize ich die besitzlosen Klassen zum Hasse gegen die Besitzenden auf, daß ich ihnen in einemfort die Unantastbarkeit und Heiligkeit alles einmal erworbenen gesetzlichen Eigenthums der besitzenden Klasse predige und sie zur Achtung desselben ermahne!

„Wenn aber — fahre ich in jener Broschüre fort — der Großbürger nicht zufrieden mit der thatsächlichen Annehmlichkeit eines großen Besitzes, den bürgerlichen Besitz, das Kapital, auch noch als die Bedingung hinstellen will, an der Herrschaft über den Staat, an der Bestimmung des Staatswillens und Staatszweckes Theil zu nehmen, dann erst wird der Großbürger zum Bourgeois, dann macht er die Thatsache des Besitzes zur rechtlichen Bedingung der politischen Herrschaft, dann charakterisirt er sich als einen privilegirten Stand im Volke, der nun das herrschende Gepräge seines Privilegiums allen gesellschaftlichen Einrichtungen eben so gut aufdrücken will, wie dies der Adel im

Mittelalter, wie wir gesehen haben, mit dem Privilegium des Grundbesitzes gethan."

Dann also gilt mir, wie ich ausdrücklich und sorgsam definire, der Besitzende, der Großbürger erst als Bourgeois, wenn er dazu übergeht, die ganz unverfängliche und unanstößige Thatsache seines größeren Besitzes als rechtliche Bedingung für die Theilnahme an der Bestimmung des Staatswillens hinzustellen; kurz, wenn er dazu übergeht, den Kapitalbesitz zum rechtlichen politischen Privilegium zu gestalten, die Rechtsgleichheit zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden aufzuheben und die Freiheit des Volkes und seiner Entwicklung dadurch zu Gunsten des größeren Besitzes und seiner festen Herrschaft zu confisciren. Erst dadurch wird die Bourgeoisie, wie ich ausdrücklich hervorhebe, überhaupt zu einem privilegirten Stand, was sie bis dahin trotz aller blos thatsächlichen Ungleichheit des Besitzes nicht ist.

Ich zeige in der Broschüre, wie dies alles eintritt im Census, durch welchen eben die Bedingung, an der Bestimmung des Staatswillens und Staatszweckes durch die Wahl zu den gesetzgebenden Körpern Theil zu nehmen, an einen bestimmten Kapitalbesitz gebunden wird. Ich zeige ferner, daß dies ganz ebensosehr der Fall ist beim directen unverhüllten und beim verkappt auftretenden Census und endlich, daß unser gegenwärtiges octroyirtes Dreiklassenwahlgesetz vom J. 1849 einen solchen verkappten Census darstellt.

Der obwohl rein theoretische Angriff, welchen jene Broschüre enthält, ist somit gegen das Dreiklassenwahlgesetz gerichtet, niemals aber gegen die besitzenden Klassen, deren thatsächlichen Besitz ich vielmehr auf das Wiederholteste als durchaus unanfechtbar, unanstößig, unantastbar und vollkommen rechtmäßig vertheidige.

Das Dreiklassenwahlgesetz ist eine Institution unseres Staats.

Warum klagt mich also der Staatsanwalt nicht lieber auf §. 101 des Str.-G.-B. an, „die Einrichtungen des Staats dem Hasse oder der Verachtung ausgesetzt zu haben?" Sicher, hätte der Staatsanwalt diese Anklage gewählt, ich würde ihm zu antworten gewußt haben! Heute hierauf einzugehen, wäre überflüssig, denn ich bin dessen nicht angeklagt und diese Vertheidigung würde ins Unendliche wachsen, wenn ich mich auch noch gegen

die Vergehen vertheidigen wollte, deren ich nicht angeklagt bin.

Warum wählt aber der Staatsanwalt von allen unmöglichen Anklagen gerade die unmöglichste? Warum vertauscht er nur das Object meines Angriffs? Es weiß Jemand nach, daß das Dreiklassenwahlgesetz ein Unrecht sei, weil es die von ihm für völlig unverfänglich erklärten Unterschiede des thatsächlichen Besitzes zur rechtlichen Bedingung der politischen Herrschaft über den Staat macht — und es wird gegen ihn die vergiftete Beschuldigung geschleudert: die besitzlosen Klassen zum Hasse gegen die Besitzenden angereizt zu haben!

Giebt es kein Mittel, meine Herren, gegen solche Verunglimpfung des Namens und Leumunds vor allem Volke?

Kann man bei uns selbst nur sagen, daß die Einführung des Dreiklassenwahlgesetzes den besitzenden Klassen, daß sie dem deutschen Bürgerthum zur Last falle? Von der französischen Bourgeoisie kann man Aehnliches sagen. Dort hat schon die revolutionäre Assemblée constituante den Census eingeführt. Nicht aber bis jetzt von der deutschen.

Als durch die Märzrevolution des Jahres 1848 die preußische Bourgeoisie bei uns zur Herrschaft kam, führte sie durch Gesetz vom 8. April 1848 das allgemeine gleiche Wahlrecht ein!

Die deutsche Bourgeoisie in der Paulskirche zu Frankfurt decretirte das allgemeine gleiche Wahlrecht!

Die preußische Revisionskammer von 1849 bestätigte das allgemeine gleiche Wahlrecht!

Octroyirt, von der Regierung octroyirt wurde das Dreiklassenwahlgesetz, das wir jetzt haben!

Warum deckt der Staatsanwalt die Regierung mit dem Rücken der preußischen Bourgeoisie?

A tout seigneur tout honneur!

Die preußische Regierung ist es, nicht die besitzenden Klassen in Preußen, welche für alle Zeiten und vor allem Volke die Schuld und Verantwortlichkeit des octroyirten Dreiklassenwahlgesetzes tragen wird!

Welches aber auch die Gründe gewesen sein mögen, welche den Staatsanwalt zu dieser seltsamen Verwechselung veranlaßt haben — vielleicht ergeben sie sich uns noch späterhin — jedenfalls fehlt auch dies zweite Requisit der Anklage. Es ist nicht

gegen die beſitzenden Klaſſen der Nation, es iſt nicht gegen das angereizt worden, wogegen die Anklage angereizt zu haben mich beſchuldigt.

Es fehlt aber auch endlich das dritte Requiſit, die Gefährdung des öffentlichen Friedens.

ad III. Der §. 100 ſagt: Wer den öffentlichen Frieden dadurch gefährdet, daß er die Angehörigen des Staates zum Haſſe oder zur Verachtung gegen einander öffentlich anreizt, wird beſtraft.

Wenn der Staat vom öffentlichen Frieden ſpricht, ſo meint er nicht den Frieden in den Gemüthern, denn der Staat iſt kein pietiſtiſcher Superintendent, den der Friede in den Gemüthern und die Sphäre der inneren Erbauung etwas anginge. Sondern er meint den Frieden in den Straßen. Er legt dies auch auf das Deutlichſte durch das Beiwort: „den öffentlichen Frieden“ an den Tag.

Daſſelbe fordern aber auch alle Rechtsprinzipien. Die reine Gemüthsinnerlichkeit geht den Staat nichts an, den nur Handlungen kümmern dürfen. Ihn gehen alſo auch Haß und Verachtung und die Anreizung dazu nichts an, inſofern ſie rein im Kreiſe der innern Empfindung ſich halten, ſondern nur dann iſt dieſe Anreizung verpönt, wenn ſie die Natur hat zu äußern Handlungen zu führen. Dies legt endlich der Geſetzgeber noch dadurch entſcheidend an den Tag, daß er den Ausdruck braucht: wer den öffentlichen Frieden gefährdet. Der Geſetzgeber ſagt nicht ſtört, ſondern gefährdet.

Wenn im Sinne des Geſetzes jede Anreizung zu Haß und Verachtung ſtrafbar wäre, wenn im Sinne des Geſetzes ſchon durch die bloße Anreizung zu dieſen bloßen innern Empfindungen der öffentliche Frieden geſtört wäre, ſo würde der Geſetzgeber eben ſagen müſſen: wer den öffentlichen Frieden dadurch ſtört, daß er anreizt. Dann würde es vielleicht ſcheinen können, daß dieſe Störung jedesmal eingetreten wäre, wenn zu Haß und Verachtung angereizt worden iſt.

Gefährden aber heißt: die Möglichkeit einer Störung herbeiführen, und durch dieſen Ausdruck zeigt alſo der Geſetzgeber, daß er unter dem öffentlichen Frieden nicht die Eintracht der Gemüther — die ja ſchon geſtört, nicht erſt blos gefährdet wäre — ſondern den Frieden in den Straßen verſteht, daß er ſich die Störung des öffentlichen Friedens noch nicht

nothwendig dadurch eingetreten denkt, daß zu den innern Empfindungen des Hasses und der Verachtung angereizt ist und daß also nicht jede solche Anreizung strafbar sein solle, sondern nur dann, wenn sie den Frieden in den Straßen der Gefahr einer Störung aussetzt: mit andern Worten: wenn sie, die Anreizung zu Haß und Verachtung, einen solchen Grad von Gefährlichkeit hat, daß sie gefährdet, d. h. zu äußern unerlaubten Handlungen führen kann. Der §. 100 ist also nicht so zu verstehen: Wer zu Haß und Verachtung anreizt, der gefährdet den öffentlichen Frieden und soll bestraft werden. Dies wäre eine ebenso juristisch wie schon grammatisch bodenlos falsche Auslegung. Sondern er ist so zu verstehen: wenn Jemand den öffentlichen Frieden dadurch in Gefahr bringt, daß er zu Haß oder Verachtung anreizt, wenn also die Anreizung von der Art ist, daß sie eine Gefahr für den öffentlichen Frieden in sich einschließt, so soll er bestraft werden. Das Gesetz stellt also in dem Wort „gefährdet" ein Requisit für die Anreizung auf: sie muß der Art sein, daß sie wenigstens möglicherweise zu äußern Handlungen, zu einer Gefährdung des Friedens in den Straßen führen kann, um strafbar zu sein.

Wie wenig nun dies dritte Requisit hier zutrifft, wie wenig meine angebliche Anreizung der Art war, auch nur denkbarer Weise zu actuellen Handlungen führen, den staatlichen Frieden, den Straßenfrieden gefährden zu können, dafür lassen Sie mich einfach darauf hinverweisen, daß ich in meinem ganzen Vortrage mich nur mit hundertjährigen Geschichtsperioden beschäftige und noch am Schlusse desselben ausdrücklich hervorhebe: für einen weltgeschichtlichen Sonnenaufgang seien ein und zwei Jahrzehnte das, was eine Stunde in dem Naturschauspiel eines Tages!

So liegt denn hier eine Anklage vor, von deren sämmtlichen Requisiten, die vereinigt sein müssen, um sie zu begründen, auch nicht ein Einziges zutrifft!

Daß Anklagen erhoben werden, denen das eine oder andere Requisit gebricht, ist häufig vorgekommen.

Eine Anklage aber, bei der von allen erforderlichen Requisiten auch nicht ein Einziges zutrifft — eine solche Anklage verdient einen eigenen und in jedem Sinne des Wortes eigenthümlichen Ehrenplatz im Tempel der Jurisprudenz!

Inzwiſchen — audiatur et altera pars! Werfen wir noch einen letzten Blick auf das, was der Anklageact ſelbſt zu ſeiner Begründung ſagt. Vielleicht zeigt ſich dabei, daß ich nur, ich weiß nicht durch welche künſtliche Darſtellung das Daſein und die Requiſite des Vergehens verſteckt habe — oder aber vielleicht zeigt ſich auch dabei die gänzliche Nichtigkeit dieſer Anklage in einer noch härtern Weiſe ſogar als ſie ſelbſt bisher ſchon zum Vorſcheine gekommen iſt.

Einen einzigen Satz enthält die Anklage, der ihren Tragebalken bilden ſoll. Dafür wird aber dieſer Satz wahrſcheinlich auch aus Kernholz gezimmert ſein! Die Anklageſchrift ſagt im Eingang: „die leitenden Gedanken dieſes Vortrages ſind folgende“ und nachdem ſie nun ein ſein ſollendes Reſumé dieſer Gedanken gegeben, fährt ſie folgendermaßen fort: „Durch dieſe Darſtellungen und durch die mehrfach wiederkehrenden Hinweiſungen auf eine demnächſt bevorſtehende ſociale Revolution werden aber offenbar die Arbeiter zum Haſſe und zur Verachtung gegen die Bourgeoiſie, d. h. die beſitzloſen Klaſſen gegen die beſitzenden aufgereizt, und hierdurch der öffentliche Friede gefährdet, namentlich, da darin auch die directe Aufforderung enthalten iſt, mit der glühendſten und verzehrendſten Leidenſchaft das Ziel einer Herrſchaft der arbeitenden Klaſſen über die andern Klaſſen der Geſellſchaft zu verfolgen.“

Dies iſt der einzige Satz rechtlicher Begründung, den die Anklageſchrift enthält. Wenn wir dieſen Satz, der einem nicht mit robuſten Lungenflügeln Begabten das Aſthma zuziehen könnte und der gerade ſo geſchrieben iſt, daß er unter der flimmernden Undeutlichkeit des Gedankenwirrwarrs, den er anregt, der oberflächlichen Betrachtung ſeine gänzliche Inhaltloſigkeit verbergen kann — wenn wir dieſen Satz näher unterſuchen, ſo werden Sie ſtaunen, meine Herren, über die Maſſe juriſtiſcher Ungeheuerlichkeiten, thatſächlicher Unwahrheiten und Entſtellungen und endlich ſchreiender Sinnwidrigkeiten, die er enthält!

Wodurch ſoll ich alſo dieſem Satze zufolge zu Haß und Verachtung angereizt haben? „Durch dieſe Darſtellungen“, ſagt der Satz; alſo durch rein theoretiſche, durch rein objectivhiſtoriſche Darſtellung, durch das, was der Anklageact ſelbſt die Darſtellung meiner leitenden Gedanken nennt, durch nichts anders als durch die wiſſenſchaftliche Lehre ſelbſt, ſoll ich zu Haß und Verachtung angereizt haben! Der Anklageact mag

sich also winden wie er will, — er kann sich nicht dem Geständniß entziehen, daß er nichts anders als rein wissenschaftliche Entwickelungen, daß er die Wissenschaft und ihre Lehre in Anklage stellt!

Aber der Satz fügt noch ein „und“ hinzu. Durch diese Darstellungen „und durch die mehrfach wiederkehrenden Hinweisungen auf eine demnächst bevorstehende sociale Revolution“ soll die Anreizung vollbracht worden sein.

Welches sind diese Hinweisungen auf eine „demnächst bevorstehende sociale Revolution?“ Wo stehen sie? Warum citirt sie der Staatsanwalt nicht? Ich fordre ihn dazu auf! Er kann sie nicht citiren. Es existiren in dieser Broschüre keine Stellen, welche seine Insinuation unterstützen würden.

Allerdings gebrauche ich, wenn ich auch nicht von einer „demnächst bevorstehenden socialen Revolution“ spreche, wie der Staatsanwalt behauptet, — ich spreche vielmehr nur von einer mit dem Februar 1848 bereits eingetretenen socialen Revolution — allerdings gebrauche ich sehr häufig im Laufe dieser ganzen Broschüre das Wort „revolutionär“ und „Revolution“. Mit diesem Wort will mich der Staatsanwalt zu Boden schlagen! Denn er, dasselbe immer nur in seiner engen juristischen Bedeutung nehmend, vermag das Wort „Revolution“ nicht zu lesen, ohne geschwungene Heugabeln vor seiner Phantasie zu sehen! Das ist aber nicht die wissenschaftliche Bedeutung dieses Wortes und schon der constante Sprachgebrauch in meiner Schrift hätte den Staatsanwalt darüber belehren können, daß hier das Wort in seinem andern, wissenschaftlichen Sinne genommen ist. So nenne ich darin die Entwicklung des Landesfürstenthums eine revolutionäre Erscheinung.

So erkläre ich ausdrücklich die Bauernkriege, die doch wahrhaftig hinreichend mit Gewalt und Blutvergießen ins Leben traten, für eine nur in ihrer Einbildung revolutionäre Bewegung, für eine in Wahrheit durchaus nicht revolutionäre, für eine reactionäre Bewegung.

Den Fortschritt der Industrie dagegen, der sich im 16. Jahrhundert entwickelt, nenne ich, obgleich dabei doch kein Schwert aus der Scheide gezogen wurde, wiederholt und fortlaufend ein „wirklich und wahrhaft revolutionäres Factum“ (pag. 7), ebenso nenne ich pag. 17 die Erfindung der Baumwollenspinnmaschine von 1775 eine vollständige, eine thatsächlich eingetretene Revolution.

Mißbrauche ich vielleicht die Sprache oder führe ich auch nur einen neuen Sprachgebrauch ein, indem ich das Wort „Revolution“ in diesem Sinne nehme? indem ich es auf die friedlichsten Erscheinungen anwende und den blutigsten Aufständen verweigere?

Schelling der Vater sagt (Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit Bd. VII. pag. 351): „der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt nicht blos in Bezug auf sich selbst in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigeren Umschwung gegeben, als irgend eine frühere Revolution“, Schelling der Vater sieht also gleichfalls nicht, wie die Phantasie des Staatsanwalts, bei dem Worte „Revolution“ Heugabeln vor seinen Augen blitzen. Er nimmt dies Wort, indem er es auf die Einwirkung des philosophischen Grundprincips anwendet, gleich mir in einem mit materieller Gewalt durchaus nicht zusammenfallenden Sinne.

Welches ist dieser wissenschaftliche Sinn des Wortes „Revolution“ und wie unterscheidet sich Revolution von Reform?

Revolution heißt Umwälzung, und eine Revolution ist somit stets dann eingetreten, wenn, gleichviel ob mit oder ohne Gewalt — auf die Mittel kommt es dabei gar nicht an — ein ganz neues Princip an die Stelle des bestehenden Zustandes gesetzt wird. Reform dagegen tritt dann ein, wenn das Princip des bestehenden Zustandes beibehalten und nur zu milderen oder consequenteren und gerechteren Folgerungen entwickelt wird. Auf die Mittel kommt es wiederum dabei nicht an. Eine Reform kann sich durch Insurrection und Blutvergießen durchsetzen und eine Revolution im größten Frieden. Die Bauernkriege waren der Versuch einer durch Waffengewalt zu erzwingenden Reform. Die Entwicklung der Industrie war eine in der friedlichsten Weise sich vollziehende totale Revolution, denn ein ganz neues Princip wurde dadurch an Stelle des bis dahin bestehenden Zustandes gesetzt. Beide Gedanken werden grade in dieser Broschüre sorgfältig und lang entwickelt.

Warum hat mich der Staatsanwalt allein nicht verstanden? Warum ist ihm allein unverständlich geblieben, was jeder Arbeitsmann verstand?

Wenn ich also selbst von einer „demnächst bevorstehenden socialen Revolution“ gesprochen hätte, obgleich dies nicht der

Fall ist, hätte ich deshalb nothwendig an gewaltsamen Umsturz, an Heugabeln und Bajonnette denken müssen?

Professor Huber, ein durchaus conservativer Mann, ein strenger Royalist, ein Mann, der den Lehrstuhl, den er an der Berliner Universität einnahm, freiwillig aufgab, als die Verfassung von 1850 eingeführt wurde, weil er, wenn ich recht berichtet bin, Anstand nahm, sie zu beschwören, aber ein Mann, der mit einer rührenden Liebe dem Wohle der arbeitenden Klasse zugethan ist, ihre Entwicklung mit der größten Sorgfalt studirt und über dieselbe, besonders über die Geschichte der corporativen Bewegung oder der industriellen Association unter den Arbeitern die trefflichsten Werke geschrieben hat, sagt in dem neuesten derselben (Concordia pag. 24), nachdem er nachgewiesen, daß die Arbeiterassociationen in England, Frankreich und Deutschland bereits ein Kapital von 50 Millionen Thalern umsetzen, wörtlich Folgendes:

„Unter diesen Umständen und Einflüssen und Angesichts der oben im Allgemeinen angedeuteten Erfahrungen, wird es hoffentlich keiner Verwahrung gegen den Vorwurf utopischer Träumereien allgemeiner Weltbeglückung bedürfen, wenn wir eine sehr wesentliche und einer gänzlichen socialen und volkswirthschaftlichen Reform gleichkommende Hebung der bisherigen wesentlich proletarischen Zustände der Fabrikbevölkerung nicht nur als eine practisch mögliche, sondern als eine im gewöhnlichen Lauf der Dinge sichere Folge der corporativen Entwicklung in Aussicht stellen."

Hier wird also ein gänzlicher socialer Umschwung als vollständig sicher und im gewöhnlichen friedlichen Lauf der Dinge eintretend in Folge der Associationsbewegung vorausgesagt. Wie nun, wenn ich umsomehr von der vereinigten Macht beider Faktoren, von der Associationsbewegung und von dem allgemeinen Stimmrecht einen solchen erwartet hätte?

Was kann ich für die literarische Unbelesenheit des Staatsanwalts? für seine Unbekanntschaft mit dem, was sich in allen Richtungen der Gegenwart bereits vollbringt und von der Wissenschaft auch bereits anerkannt und eintregistrirt worden ist? Bin ich der wissenschaftliche Prügeljunge des Staatsanwalts? Ja, wenn ich das wäre, wenn ich einzustehen hätte für diese seine Unbekanntschaft mit alle dem, was auf den verschiedenartigsten Gebieten der Wissenschaft bereits Ausdruck und Anerkennung ge-

funden hat — die Strafen, die Sie mir dann in Ihrer Indignation zudictiren dürften, meine Herren Präsident und Räthe, könnten enorm sein!

Aber selbst abgesehn von alle dem — wie kann die Hinweisung auf eine demnächst bevorstehende sociale Revolution — selbst im Heugabelsinne — zu Haß und Verachtung gegen die Bourgeoisie anreizen? Und das ist es doch, was der Staatsanwalt behaupten muß und in jenem Satz wirklich behauptet. Haß und Verachtung kann gegen Jemand nur durch seine eigenen Handlungen und deren Bekanntmachung hervorgerufen werden. Wie kann aber das, was Christoph thut, gegen Peter Haß und Verachtung erzeugen? Wenn also Jemand sagte: „die Arbeiter werden eine sociale Revolution machen," wie kann diese Hinweisung gegen die Bourgeoisie Haß und Verachtung erregen? Es fehlt dem Satze also sogar an jedem grammatisch-logischen Sinn. Er ist nicht nur dreimal nicht wahr, er ist selbst sinnwidrig und sinnlos. Mindestens bleibt er für mich unverständlich. Ich verstehe die Sprache des Staatsanwalts ebensowenig, als er die meinige versteht. Im Griechischen nannte man denjenigen βαρβαρος, einen Barbar, der unsre Sprache nicht verstand und dessen Sprache wir nicht verstanden. Und so sind wir Beide, der Staatsanwalt und ich, Barbaren für einander!

Aber endlich weist jener Satz der Anklageschrift, mit dessen Analyse ich mich befasse, noch ein drittes Moment nach, wodurch ich zu Haß und Verachtung gegen die Bourgeoisie angereizt haben soll. Er leitet dies mit einem „namentlich" ein. Es soll durch diese Darstellungen und diese Hinweisungen zu Haß und Verachtung angereizt worden sein, „namentlich, da darin auch die directe Aufforderung enthalten ist, mit der glühendsten und verzehrendsten Leidenschaft das Ziel einer Herrschaft der arbeitenden Klassen über die andern Klassen der Gesellschaft zu verfolgen." Gesetzt, dem wäre so — die Aufforderung an eine Klasse der Gesellschaft das ehrgeizige Ziel einer Herrschaft über die andern Klassen zu verfolgen, würde mannigfachen Tadel verdienen müssen, aber gesetzlich wäre sie immer noch ganz erlaubter Natur, wenn sie nicht zu strafbaren Handlungen zu schreiten anreizt. Jede Klasse der Gesellschaft kann nach der Herrschaft über den Staat streben, so lange sie nicht zu unerlaubten Mitteln zur Verwirklichung dieses Ziels greift. Kein Ziel

ist staatlich strafbar, immer nur die Mittel sind es. Der reine Tendenzprozeß, mit dem wir es hier zu thun haben, muß naturgemäß in jeder Zeile der Anklageschrift zum Vorschein kommen, indem sie immer nur anklagt, zu Zielen aufzufordern, nie strafbare Mittel oder die Aufforderung dazu in meinem Vortrage nachzuweisen versucht. Und wäre selbst von mir aufgefordert worden, durch strafbare Mittel das Ziel einer Herrschaft der arbeitenden Klassen über die andern Klassen der Gesellschaft zu verfolgen, so würde ich dann unter Umständen auf Grund des Art. 61 oder auf andre Artikel des Strafgesetzes hin angeklagt werden können, niemals aber auf §. 100, niemals auf Grund dessen: die Arbeiter zu Haß und Verachtung angereizt zu haben. Denn durch die Aufforderung, nach einer Herrschaft über die andern Klassen der Gesellschaft zu trachten, würden die Arbeiter zum Ehrgeiz, aber niemals zum Haß und zur Verachtung gegen Dritte aufgefordert sein. Der Ehrgeiz der Arbeiter ließe sich doch nicht der Bourgeoisie imputiren, und weil ihr nicht einmal imputabel, kann doch auch nicht Haß und Verachtung gegen sie dadurch erregt werden! Dieser Satz entbehrt also wiederum eines jeden grammatisch-logischen Sinnes. Das „Namentlich", mit welchem die Anklageschrift diesen letzten Beweis für die Anreizung zum Haß einleitet, ist vielmehr ein „namenlos", nämlich eine namenlos sinnwidrige Behauptung. Wo hat aber endlich der Staatsanwalt aus meiner Schrift herausgelesen, daß ich dazu aufgefordert habe, das Ziel einer „Herrschaft der arbeitenden Klassen über die andern Klassen der Gesellschaft" zu verfolgen?

Ich spreche in meiner ganzen Broschüre nur davon, daß es die Bestimmung der mit dem Febr. 1848 begonnenen Weltperiode sei, das sittliche Prinzip des Arbeiterstandes, die in meiner Broschüre entwickelte und Ihnen im Eingang dieser Rede recapitulirte Idee des Arbeiterstandes, zum herrschenden Princip der Gesellschaft zu machen, diese Idee zur leitenden Staatsidee zu machen.

Ich drücke mich wiederholt auf das Schärfste und Bestimmteste so aus. Ich sage pag. 31, wie 1789 die Revolution des dritten Standes war, so sei es diesmal der vierte Stand, „welcher sein Princip zum herrschenden Princip der Gesellschaft erheben und alle ihre Einrichtungen mit ihm durchdringen

will." Oder pag. 32: „Wer also die Idee des Arbeiterstandes als das herrschende Princip der Gesellschaft anruft" und auf derselben Seite: „das Princip des Arbeiterstandes als das herrschende Princip der Gesellschaft, soll jetzt von uns noch in dreierlei Beziehung betrachtet werden." Und pag. 33: „Vielleicht kann der Gedanke, das Princip der untersten Klassen der Gesellschaft zu dem herrschenden Princip des Staates und der Gesellschaft zu machen, als ein sehr gefährlicher erscheinen." Ich entwickle dann von pag. 39 ab den Unterschied der sittlichen und politischen Idee der Bourgeoisie und der sittlichen und politischen Idee des Arbeiterstandes und schließe pag. 42 mit den Worten: „Das ist es, meine Herrn, was die Staatsidee des Arbeiterstandes genannt werden muß" ꝛc.

Und hieraus, daß ich eine hohe, sittliche Idee als berufen darstelle, leitende Staatsidee in der jetzigen Geschichtsperiode zu werden, die höchste sittliche Idee, welche meine Intelligenz fassen kann, die höchste sittliche Idee, welche bis jetzt von der Staatsphilosophie herausgerungen worden ist, und daraus, daß ich den Nachweis führe, diese Idee sei, als dem natürlichen Instinkt und der ökonomischen Lage des Arbeiterstandes naturgemäß entsprechend, die Idee des Arbeiterstandes zu nennen — hieraus macht mir der Staatsanwalt die Ungeheuerlichkeit, ich hätte die arbeitenden Klassen aufgefordert, das Ziel einer Klassen-Herrschaft über die andern Klassen der Gesellschaft zu verfolgen.

Der Staatsanwalt scheint zu glauben, daß ich die besitzenden Klassen von den arbeitenden Klassen unterjocht wissen, daß ich die Geschichte umkehren und etwa die Gutsbesitzer und Fabrikanten zu den Hörigen und Handlangern der Arbeiter machen will.

War denn aber, eine wie verschiedene Sprache wir beide auch sprechen, und welche Barbaren wir für einander auch sein mögen, irgend ein solches oder ähnliches Mißverständniß nur möglich?

Ich entwickle p. 32 ausführlich: gerade dadurch unterscheide sich der vierte Stand, daß in seinem Princip keine ausschließende Bedingung weder rechtlicher noch thatsächlicher Art enthalten ist, die er als herrschendes Privilegium gestalten und durch die Einrichtungen der Gesellschaft hindurchführen könnte.

Ich sage wörtlich (p. 32): „Arbeiter sind wir alle, insofern wir nur eben den Willen haben, uns in irgend einer Weise der menschlichen Gesellschaft nützlich zu machen. Dieser vierte Stand, in dessen Herzfalten daher kein Keim einer neuen Bevorrechtigung mehr enthalten ist, ist eben deßhalb gleichbedeutend mit dem ganzen Menschengeschlecht. Seine Sache ist daher in Wahrheit die Sache der gesammten Menschheit; Seine Freiheit ist die Freiheit der Menschheit selbst, Seine Herrschaft ist die Herrschaft Aller." Und ich fahre darauf fort: „Wer also die Idee des Arbeiterstandes als das herrschende Princip der Gesellschaft anruft in dem Sinne, wie ich Ihnen dies entwickelt, der stößt nicht einen die Klassen der Gesellschaft spaltenden und trennenden Schrei aus; der stößt vielmehr einen Schrei der Versöhnung aus, einen Schrei, der die ganze Gesellschaft umfaßt, einen Schrei der Ausgleichung für alle Gegensätze in den gesellschaftlichen Kreisen" ꝛc. Und während ich aus tiefster Seele und aus vollster Brust nach der Beendigung aller Klassenherrschaft und aller Klassengegensätze rufe, beschuldigt mich der Staatsanwalt, die Arbeiter zur Klassenherrschaft über die besitzenden Klassen aufgefordert zu haben!

Noch einmal, wie ist ein so erstaunliches Mißverständniß erklärlich? Lassen Sie mich wieder den Vater gegen den Sohn anführen: „Das Medium — sagt Schelling (Band I. p. 443) in seinen Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre — das Medium, wodurch Geister sich verstehen, ist nicht die umgebende Luft, sondern die gemeinschaftliche Freiheit, deren Erschütterungen bis ins Innerste der Seele sich fortpflanzen. Wo der Geist eines Menschen nicht vom Bewußtsein der Freiheit erfüllt ist, ist alle geistige Verbindung unterbrochen, nicht nur mit Andern, sondern sogar mit ihm selbst. Kein Wunder, daß er sich selbst ebensogut als Andern unverständlich bleibt und in seiner fürchterlichen Einöde nur mit eiteln Worten sich ermüdet, dem kein freundlicher Wiederhall aus eigner oder aus fremder Brust antwortet. Einem Solchen unverständlich bleiben, ist Ruhm und Ehre vor Gott und den Menschen"! . . .

So Schelling der Vater! †

Ich stehe jetzt am Schlusse, meine Herrn. Umsonst frage ich mich, ob es möglich war, sich einen Erfolg von dieser An-

klage bei Ihnen, meine Herrn Präſident und Räthe, zu verſprechen. Aber vielleicht lag eine andere Berechnung zu Grunde. Der politiſche Kampf zwiſchen der Bourgeoiſie und der Regierung hat eine gewiſſe matte Lebhaftigkeit angenommen. Vielleicht ſagte man ſich, daß unter dieſen Umſtänden die Anklage auf Anreizung der nicht beſitzenden Klaſſen zum Haß und zur Verachtung gegen die beſitzenden als ein treffliches Ableitungsmittel dienen könne; vielleicht hoffte man, daß eine ſolche Anklage, wenn auch abgewieſen von Ihnen — Sie kennen den alten Grundſatz „calumniare audacter, semper aliquid haeret" (verläumde kühn, es bleibt doch ſtets was hängen) — immer noch wirken würde wie ein naſſes Handtuch um das in leiſer Röthe erglühende Geſicht unſerer Bourgeoiſie geworfen, und ich ſollte der hiefür in die Wüſte geſtoßene Sündbock ſein! Aber auch dieſe Abſicht, meine Herrn, wird nicht erreicht werden.

Sie wird zu Schanden werden vor der einfachen Lectüre jener Broſchüre, zu der ich die Bourgeoiſie vor allem auffordere. Sie wird zu Schanden werden vor der Macht meiner Stimme, und grade deßhalb habe ich auch das Thatſächliche in meiner Vertheidigungsmitteln ſo eingehend entwickeln müſſen. Bourgeoiſie und Arbeiter ſind wir die Glieder Eines Volks und ganz einig gegen unſre Unterdrücker! — Ich ſchließe. Ein Mann, welcher, wie ich Ihnen dies erklärt habe, ſein Leben dem Wahlſpruch gewidmet hat „die Wiſſenſchaft und die Arbeiter", dem würde auch eine Verurtheilung, die er auf ſeinem Wege findet, keinen andern Eindruck machen können, als etwa das Springen einer Retorte dem in ſeine wiſſenſchaftlichen Experimente vertieften Chemiker. Mit einem leiſen Stirnrunzeln über den Widerſtand der Materie, ſetzt er, ſo wie die Störung beſeitigt iſt, ruhig ſeine Forſchungen und Arbeiten fort.

Aber um der Nation und ihrer Ehre willen, um der Wiſſenſchaft und ihrer Würde, um des Landes und ſeiner geſetzlichen Freiheit, um des Angedenkens willen, das die Geſchichte Ihren eignen Namen, meine Herrn Präſident und Räthe, bewahren wird, rufe ich Ihnen zu: Sprechen Sie mich frei!

Bayerische Staatsbibliothek München

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

In demſelben Verlage erſchien ferner:

Allgemeines Adreßbuch

des

Gewerbs- und Kaufmannsſtandes

der

Schweiz.

Ausſchließlich nach offiziellen Verzeichniſſen und amtlichen Originaleingaben

bearbeitet

von

J. Frick und **J. Senn.**

8. Preis 2 Thlr.